
Nenad Miščević

Prevedla Tina Oblak

Platonova *Država* kot politični miselni eksperiment*

Platonova *Država* je političen miselni eksperiment. Miselno eksperimentiranje je napovedano v zgodbi o Gigesovem prstanu, opravljeno pa je na temeljit in sistematičen način skozi vrsto političnih scenarijev: družbena lastnina blaga, žensk in otrok, izobraževalnega sistema in vladanje filozofa. Članek obravnava staro vprašanje verjetnosti, znotraj sedanjih razprav o miselnih poskusih, in pa vprašanje zamenljivosti: ali je mogoče določen politični miselni eksperiment zamenjati z argumentom, ki vsebuje samo norme in empirične podatke? Članek prav tako postavlja miselni eksperiment o *Državi* v širši zgodovinski kontekst, s tem ko ga predstavi kot točko izvora utopične literature na eni strani in miselno-eksperimentalne tradicije politične filozofije na drugi strani. Pri tem ga primerja s socialno-pogodbenim miselnim eksperimentom, ki je tudi nakazan v *Državi*, popolnoma razvit pa v sodobni misli.

Ključne besede: politika, miselni eksperimenti, Gigesov prstan, epistemski, motivacijski, utopija, Platon

1. Uvod

Miselni eksperimenti v antiki so v zadnjem času postali modna tema v profesiji, o čemer pričajo članki pa tudi kakšna knjiga.¹ Avtorji razpravljajo o (pro-)to)znanstvenih (kot je Arhitasov dokaz končnosti fizičnega sveta) in filozofskih miselnih eksperimentih (kot je Karneadov splav-deska), ne omenjajo pa kaj dosti miselnih eksperimentov s političnega področja. Naj omenim, da izgradnja idealne države v *Državi* ni splošno priznana kot miselni eksperiment. Santas (2006) v poglavju o metodologiji v *Državi* sploh ne omeni miselnega eksperimenta, nedavna avtoritativna knjiga Schofielda (2006) pa se prav tako izogiba temu izrazu. Omembo, da gre za miselni eksperiment, mi je uspelo najti v učbeniku za dodiplomske študente, ki jo je napisal Cohen (2005). Ta opiše zgradbo knjige kot »skrbno izdelan miselni eksperiment«, in tudi omeni, da njen miselno-

* Miščević, N. (2012). »Plato's Republic as a Political Thought Experiment«. *Croatian Journal of Philosophy*, 12(2), str. 153–165.

¹ Glej na primer Ierodiakonou in Roux (2011).

eksperimentalni značaj, kot se blago izrazi, »ni tako pogosto prepoznan« (Cohen, 2005: 2). Nicholas Smith (1999 in 2007) je sicer prišel dokaj blizu ugotovitvi, da je Platonova *Država* miselni eksperiment, vendar se je bolj osredotočil na naravo podob in pa na funkcijo domišljije v izobraževanju.²

V tem prispevku želim obravnavati prav temo političnih miselnih eksperimentov, in počastiti spomin na Majo Hudoletnjak Grgić tako, da se osredotočim na najbolj klasični, prvi in pionirski primer političnega miselnega eksperimenta iz Platonove *Države*.³

Najobsežnejši del *Države*, ki se nanaša na vprašanja v politični filozofiji, je sestavljen iz niza manjših miselnih eksperimentov, organiziranih v en velik miselni eksperiment. Vsaj tako sam trdim. Naslednji razdelek na kratko predstavi pojem miselnega eksperimenta na primeru Gigesovega prstana. Tretji razdelek tvori osrednji del prispevka in obravnava *Državo*. Prvi podrazdelek se začne s kratko obravnavo strukture »mikro-miselnih eksperimentov«, ki so sestavni deli velike celote, in se vpraša o njihovi verjetnosti in nepogrešljivosti. Potem se osredotoči na zgradbo celote, spet s poudarkom na pravkar omenjenih dveh vprašanjih. Drugi podrazdelek obravnava status *Države* kot utopije in razmerje med političnim miselnim eksperimentom in utopijo. Tretji podrazdelek v grobem oriše osnovno idejo Aristotelove kritike in predlaga dokaj grobo sliko dveh tradicij – eno za in drugo proti miselnim eksperimentom v politični filozofiji –, pri čemer na kratko prikaže, da njuna debata zajema največji del zgodovine metodoloških vprašanj v politični filozofiji.

2. Gigesov prstan in narava miselnih eksperimentov

Naj začnem s samo idejo miselnih eksperimentov (v nadaljevanju »ME«). *Država* vsebuje očiten in neproblematičen primer – Gigesov prstan. Da bi pokazal, da tisti, ki ravnajo pravično, to počnejo proti svoji volji in zato, ker nimajo moči, da bi delali krivico, Glavkon predlaga, da si zamislimo osebo, ki je povsem v njeni moči, da dela krivico, jo nato spremljamo v domišljiji in opazujemo, kaj bo storila. Potem bi se lahko postavili v njene čevlje in tako spoznali, kako bi se večina ljudi obnašala v takem položaju. V zgodbi bo ta moč izhajala iz prstana, ki svojemu lastniku omogoči, da po želji postane neviden. Scenarij bo konkreten, z določeno osebo, Gigesom, kot protagonistom. Prvi rezultat se bo nanašal samo nanj, nato na »nas« in končno na ljudi nasploh. Poslušalec/bralec, pravi Protarh, bo prišel do trdnega prepričanja, da bo nevidni Giges res zagrešil veliko nepravilnih stvari, vključno s krajo, posilstvom in umorom. Protarh se lahko nato vpraša, če

² Tu se moram zahvaliti Nicholasu Smithu, da mi je posređoval svoje članke in pa za razpravo o teh vprašanjih na konferenci.

³ Za bolj splošni pregled miselnega eksperimentiranja v politični filozofiji glej Miščević (v tisku).

bi se v podobni situaciji bil sam sposoben upreti skušnjavam, in spozna, da se ne bi mogel. Iz tega in ker je Giges povprečen posameznik, sam Protarh pa vsekakor nič slabši od večine svojih sodržavljanov, lahko sklepa, da bi večina njegovih sodržavljanov storila enako. Nadalje, če bi večina Atenčanov ravnala tako, potem bi zagotovo tudi večina prebivalcev manj kultiviranih mest. Torej bi se ljudje na splošno slabo obnašali, če jih ne bi omejeval nek zunanji motiv; v tem primeru je to strah pred kaznijo.

Takšne domišljjske vaje, opravljene »v naslonjaču«, brez fizičnega eksperimentiranja in opazovanja, in namenjene odkrivanju resnice (ali nečesa, podobnega resnici) o nekem določenem vprašanju, so osrednji primeri ME. Običajno predstavljajo neresnične situacije, čeprav bi nekateri izmed scenarijev lahko bili resnični ali pa bi jih lahko uresničili. Posamezna sodba, denimo, »Giges bi gotovo storil vse te slabe stvari« ali pa »Tudi jaz bi jih naredil«, je pogosto opisana kot »intuicija«.

Namen ME o Gigesu je odkriti psihološka dejstva. V etiki in politični filozofiji se ME pogosteje uporablja za priklic moralnih intuicij kakor pa dejstvenih prepričanj. Običajno se sprašuje, ali bi bil tak in tak ukrep dopusten, pravičen ali obvezen. Takšne ME najdemo povsod v etiki in politični filozofiji – pomislite na Rawlsovo tančico nevednosti, problem vozička, ali Nozickov stroj izkušenj, če omenimo le nekaj znanih primerov. O njih so se porodila številna vprašanja in v tem prispevku obravnavam dve pomembni v povezavi s Platonovo strategijo. Prvo vprašanje je, kaj se v zamišljenem scenariju predlaga kot novi element in kaj ostane, večinoma implicitno, nespremenjeno. Ko Giges postane neviden, obdrži svoje telesne zmožnosti (odvzame lahko materialne predmete, suče meč in se zelo uspešno ljubi s kraljico) ter svojo motivacijo (najpomembneje, ne postane kar naenkrat boljši človek). Če uporabimo sliko iz filozofije znanosti – nekatere spremenljivke (vidnost) se spremenijo, druge pa se ohranijo (telesne zmožnosti, osebnost). Pa je nastali konstrukt verjeten in verodostojen? Ali nam pove kaj o nas, kakršni resnično smo? Julian Baggini (2007) je poimenoval to težavo problem »nadzora spremenljivk«, kmalu pa bomo videli, kako je bil (vsaj deloma) zapažen že v helenističnih časih. Alternativni način opisovanja te težave se sklicuje na vsebovani scenarij kot »protidejstveno stanje« (ali celo »svet«). Avtorji, kot je denimo Williamson (2007), se sprašujejo, kako se to stanje razlikuje od dejanskega in kako oddaljeno je od njega. No, bil naj bi najbližji svet dejanskemu s samo eno veliko spremembo – nevidnostjo – in nekaj manjšimi spremembami, ki jih ta prinaša (morda Giges lahko hodi okoli gol, nihče ga namreč ne more videti). Kako vemo kaj spremeniti in kaj pustiti tako, kot je v dejanskem svetu? Ta formulacija problema, za razliko od formulacije s pomočjo nadzora spremenljivk, poudarja modalno oddaljenost. Moje vprašanje bo sledeče: ali je Platon uspel nadzorovati svoje spremenljivke oziroma, alternativno, ali je uspel predlagati primeren, bližnji možni svet, ki ni neverjeten ali celo protisloven? Pri tem mi bo Aristotel za pričo, da so težave resne.

Drugi sklop vprašanj se nanaša na načelno uporabnost ME. Ali so ti nepogrešljivo in neizločljivo orodje ali samo hevristično koristna »slikovna« ali celo »metaforična« sredstva? Na primer, Rawls opiše svojo tančico nevednosti kot »sredstvo za predstavljanje«. Ali to pomeni »samo sredstvo« ali »ključno in nepogrešljivo sredstvo«?⁴ Nekateri filozofi, imenujmo jih »inferencialisti« (najbolj znan je John Norton), trdijo, da lahko ME načeloma nadomestimo z argumenti, ki ne vsebujejo premis o tem, kaj je zamisljivo. Torej, domišljjsko »sredstvo za predstavljanje« je zgolj pripomoček. Na primer, Norton opiše svojo teorijo, ki se osredotoča na ME v znanosti, kot »razlago miselnih eksperimentov kot navadnega sklepanja, ki se skriva izza žive slikovne ali pripovedne oblike« (Norton, 2004: 45). Naj poimenujem njihov izziv ME kot »inferencialistični ugovor«. V politični filozofiji bi ugovor bil sledeč: politični ME so zgolj domišljjska sredstva za predstavljanje, ki so načeloma in največkrat tudi v praksi zamenljiva z bolj abstraktnimi argumenti, ki se opirajo na normativna načela in empirične premise. Vrnimo se k Gigesovem prstanu, in sicer h Glavkonu, ki pravi takole:

Da pa ljudje, ki (pravico) uresničujejo, to uresničujejo neprostoovoljno, ker nimajo moči, da bi delali krivico, najlažje zaznamo, če si v mislih predstavimo (gr. *τῇ διανοίᾳ*) naslednje. Obema, pravičnemu in krivičnemu človeku, dajmo možnost, da delata, kar hočeta; nato jima sledimo in glejmo, kam bo želja odvedla enega in drugega. (Platon, 2009: 359b6-c3)

Če bi torej zdaj obstajala dva takšna prstana in bi si enega nataknil pravičen človek, drugega pa krivičen, se mi zdi, da nobeden ne bi bil tako adamanški, da bi vztrajal v pravičnosti /.../ (isto, 360b3-6)

Rezultat – bralec in drugi ljudje bi delali krivice, če bi bili nevidni – je opisan kot »dokazilo« ali »znak«:

Dejansko lahko rečemo, da je to pomemben dokaz (gr. *τεκμήριον*) za to, da ni nihče pravičen prostovoljno, ampak je takšen pod prisilo, saj (pravice) nima za dobro sam pri sebi – sleherni namreč tam, kjer vidi da, bi lahko ravnal krivično, tako tudi ravna. (Platon, 1999: 360c5-8)

Razmislite o naši dveh vprašanjih. Prvič, inferencialistični ugovor. Ali lahko pridemo do iste sodbe samo z opazovanjem dejanskega vedenja in izhajajoč iz njega? Morda, vendar ne zlahka, ali pa sploh ne. Zdi se, da zamišljen scenarij vpo- kliče našo zmožnost vživljanja: simuliramo Gigesovo napredovanje in kvazi- doživljamo (vsaj nekatere) skušnjave, ki ga obhajajo: zlato (ne evri), lepa kraljica,

⁴ Rawls ni mislil, da potrebujemo bolj splošno in abstraktno zamenjavo za tančico; v knjigi *Political Liberalism* kritizira tančico, da je morda preveč abstraktna (2005: 1, § 4). O tem tu ne bo govora. Zahvaljujem se Lukasu Meyerju, ki me je opozoril na to, da je mogoče razpravo, ki jo poznam iz filozofije znanosti, uporabiti tudi v politični filozofiji.

možnost maščevanja osovraženemu kolegu itd. Tako pridemo do sodbe. Kakšno opazovanje in argument bi lahko privedla do istega »tekmèriona«?

Zdi se, da se vprašanje spremenljivk (ali podobnosti) razcepi. Na bolj mehanični stopnji nadzora je scenarij sprejemljiv s trohico domišljije: napravi le telo nevidno, ostalo pa pusti tako, kot je. Glede uporabnosti pa so bile reakcije na prstan kar takojšnje, torej že pri naslednjih generacijah. Irwin omenja, da so epikurejci trdili, da zahteva domišljjski scenarij preveč od človeka (Irwin, 1995: 186 isl.). Cicero ga je v knjigi *O dolžnostih* branil: iz navadnega človeka spravi resnico tako kot mučenje (!) (Cicero, 2011: III.). Carnead odgovarja, da če bi se znašli v situaciji, ki bi bila enaka Gigesovi, bi bilo noro odločiti se za pravico. Irwin se pridružuje strani, ki podpira ME: Glavkonova protidejstvena domneva ni pretirana, le »z abstrahiranjem in pretiravanjem preprosto pojasni pomislek, ki je očitno relevanten za našo odločitev v dejanskih okoliščinah« (Irwin, 1995: 187). Razprava še vedno poteka po več kot dva tisoč letih.

3. Država: opazovanje polisa v logosu

3.1 Sestavljanje mikro-ME

Omenili smo, da je Gigesov prstan nekoliko netipičen ME znotraj konteksta moralne in politične filozofije. Tipična vprašanja tu zadevajo normativne lastnosti dejanj ali ureditev, predlaganih v scenariju. V politični filozofiji je v ME naslovljeno predvsem vprašanje pravičnosti. In prav s tem se bodo ukvarjali sogovorniki v Državi.

Platonov znan predlog se prične z vizualno metaforo: lažje je prepoznati pravico v polisu kot v osebnosti posamezne osebe, saj je v polisu zapisana »z večjimi črkami«. Kje pa najdemo pravičen polis? Lahko ga, kot predlaga Sokrat, opazujemo v našem logosu:

Če bomo torej v misli [logosu, dodal N. M.] videli, kako nastaja polis,⁵ bomo vsekakor videli nastajati tudi njegovo pravičnost in krivičnost? /.../ In če se to zgodi, obstaja upanje, da bomo lažje uzrli, kar iščemo? (Platon, 2009: 369a5-10)

⁵ V grškem originalu: »ἀρ οὖν, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ«.

»Logos«, kot je splošno znano, pomeni veliko stvari in v tem stavku je bil preveden kot »govor«, »diskurz«, celo »teorija«.⁶ Poleg tega Sokrat drugje pojasni to početje s sklicevanjem na pripoved: ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες (376d9).⁷

Kar Sokrat potem dejansko stori, je, da prosi svoje sogovornike, naj si predstavljajo različne ureditve in jih presodijo glede na njihovo pravičnost.⁸ Na primer, Adejmant bo omenil temo družine. Sokrat opiše ureditev, ki vključuje »skupne« otroke, nato pa vpraša, ali je pravična. Adejmant pravilno razume Sokrata. Poskuša si zamisliti tako ureditev in je pri tem uspešen. Njegovo početje bi opisal kot poskusno izdelovanje oziroma modeliranje. Vključuje lahko njegove izkušnje z družinskim življenjem, tako lastnim kot življenjem znancev, razmišljanje o določenih okoliščinah, o katerih se je razpravljalo pri obravnavi predhodnih Sokratovih predlogov, in morda nekatere druge razmisleke.

Na koncu tega zamišljanja si tudi Adejmant zastavi vprašanje o pravičnosti: v celoti gledano, bi bila taka skupnostna ureditev pravična? Zdi se mu, da bi bila.⁹ Morda občuti nekaj čustvene topline ob tem in njegov takojšnji spontani odgovor »v misli« je pozitiven: »Ja, skupnost otrok je v tem primeru pravična.« (To je standardni primer »moralne intuicije«.) Zatorej pove, kar misli. Ureditev je bila potemtakem izdelana »v logosu«, tako v pogovoru kot v Adejmantovih mislih, ter je skrbno opazovana. Notranje opazovanje je spodbudilo intuicijo-sodbo, da je odgovor da – ta ureditev je pravična. Seveda bo filozofsko izurjen sogovornik ali bralec takoj poskusil spreminjati in posploševati poanto: ali jo je mogoče uporabiti v kateremkoli pravičnem polisu? In na koncu bi lahko končal/a s splošnim prepričanjem, da bi morali biti otroci v vsakem idealno pravičnem polisu skupni vsem državljanom.

Ker je to le eden od mnogih ME, ki tvorijo politično jedro *Države*, bi ga lahko opisali kot »mikro-ME«, za razliko od velikega sestavljenega zamišljanja in dokazovanja, ki ga knjiga predstavi svojim bralcem. Poglejmo si torej dve naši vprašanji. Najprej inferencialistični ugovor – bi lahko prišli do istega sklepa le z uporabo neproblematičnih premis, normativnih načel in empiričnega opazovanja ter

⁶ Naj omenim nekaj primerov iz angleških prevodov *Države*. Grube (1992) prevaja »v teoriji«, Alan Bloom (1968) »v govoru«, Sydenham in Taylor (1906) pa »v našem diskurzu«. Jowett (1991) zapiše: »In če si predstavljamo državo v nastajanju, bomo prav tako videli, kako nastaja pravica in krivica države.« Rouse (1999) izpusti besedo »logos« in pusti zgolj »videti mesto v nastajanju«. V starem prevod Daviesa (1866) je »samo predstavljajte si« in kasneje v besedilu (na str. 369) »v ideji«. Dodatek prevajalke: slovenski prevod Gorazda Kocjančiča – »v misli« – se dobro ujema z avtorjevo trditvijo, da gre tu za miselni eksperiment.

⁷ Predlagana povezava s pripovedjo je vredna nadaljnje raziskave, ki pa jo bomo morali pustiti za drugič.

⁸ Catherine Rowett (Osborne) lahko pove veliko zanimivega o vlogi posamečnega zastopanja v metodi *Države*; govori o ikonski metodi, s katero »motrimo jasno opisano posamezno stvar, za katero vemo, da je pravična, in poskusimo prepoznati, kaj je tisto, kar jo napravi pravično, in sicer s pomočjo ali brez primerjave z drugimi podobnimi primeri pravice« (Rowett 2012, 13).

⁹ Nekateri filozofi, npr. Sosa (2007: 60), označijo takšno dozdevanje kot intuicijo.

sklepanja? Utilitarka bi morda odgovorila pritrdilno; tukaj je njen, skrajno poenostavljen, odgovor. Upoštevati moramo količino uživanja (in morda trpljenja), ki ga ureditev prinaša vsem vpletenim (ali kakšno drugo ustrezno posledicovrednoto). Če je ta količina večja kot pri alternativnih ureditvah, potem je ureditev pravična.

Konsekvenencialistka splošnih vrednot bi morala nekako oceniti vrednote, pomembne za situacijo, in bi se najbrž z veseljem sklicevala na ME in intuicije. Deontologinja bi bila prav tako zadržana glede inferencializma. Verjetno bi sprejela potrebo po takojšnji moralni sodbi in po neke vrste intuiciji, s čimer bi zavrnila inferencialistični ugovor. Torej je inferencialist daleč od tega, da bi bil zmagovalec.

Kaj pa nadzor spremenljivk? Je svet, v katerem so otroci skupni, preveč oddaljen od našega? Aristotel je, kot je splošno znano, odgovoril pritrdilno (Aristoteles, 2010: II.1). Ne moreš ljubiti tisoč otrok tako, kot ljubiš svoja dejanska otroka. Poleg tega ima večina normalnih staršev svoje otroke rada tako zelo, da ne bi nikoli pristali na to, da bi si jih delili, kot je bilo predlagano; še manj pa bi pristali na to, da bi jim prikrivali, kateri otroci so njihovi. Doda pa še veliko nadaljnjih pomislov: tveganje incesta, razžalitve dejanskega starša v prepiru in tako naprej. Sodobni bralec se bo nedvomno strinjal z njim. Naj na kratko oblikujem te misli tako, kot je vseč avtorjem, ki govorijo o protidejstvenih situacijah. Če uporabimo znak »>« za protidejstveni če–potem, bi prvotna trditev v grobem imela naslednjo obliko:

otroke vzgaja celotna skupnost > otroci in njihovi starši so obravnavani pravično.

Nato si ogledamo najbližji svetu, v katerem je ta ureditev vpeljana. Tam so stvari večinoma take kot v domačem svetu, razen tega, da otroke vzgaja celotna skupnost. Toda zmožnost posamezne osebe za ljubezen ostaja konstantna. Kako potem oseba X uspe ljubiti na stotine otrok, kakor bi ljubila svoje? Tudi spolna privlačnost deluje kot običajno v tem bližnjem možnem svetu. Oseba Y se zaljubi v starejšo kolegico in spi z njo. Smola, da je ta mati osebe Y. Bi živeli v takem svetu? Bi bile te stvari pravične? Zagotovo ne, sugerira Aristotel.

Klasični platonski (in kasneje utopični) odgovor na tovrstne kritike je sklicevanje na vzgojo in prevzgojo. Taka ureditev vzgaja državljane, preoblikuje njihov značaj in jih pripravi do tega, da jo sprejmejo. Nevarnosti in obeti te vrste odgovora so dobro znane (pomislimo na Popperjevo kritiko Platona in platonske tradicije); tukaj sem le želel povezati razvpiti problem z kontekstom političnega miselnega eksperimentiranja.

Zdaj prehajamo k širši konstrukciji. Prava izgradnja Kalipolisa se začne z Glavkonovo zavrnitvijo minimalne ekonomije, »države svinj«, kot temu sam pravi, in z njegovim vztrajanjem, da dober polis potrebuje razkošje. Razkošje pomeni

uvoz, uvoz zahteva stvari za izvoz, to povečuje potrebo po dobrem kmetovanju, slednje pa po velikem območju, ki ga je nato treba zaščititi. Skratka, potrebujemo vojsko. Ta bo s seboj prinesla vrsto ureditev, nekaj res zelo znanih. Vsaka je preizkušena na že opisani način: zamislimo si jo, sledi vprašanje o tem, če je pravična, in pa odgovor. S tem je zaključen majhni ME, naš »mikro-ME«. Nato so sogovorniki in bralci povabljeni, da si zamislijo naslednjo ureditev. Bi bila ta pravična? Da. Nato ponovimo postopek. Vsak tak mikro-ME je korak znotraj makro-ME. Skratka, Sokrat vpraša: je ureditev a_i pravična? Če je odgovor za vsak a_i »da« in če so združljive, potem je rezultat popolnoma pravičen polis. *Država* je prva izmed takih makro-ME, medtem ko je Rawlsova *A Theory of Justice* (1971) najnovejša.

Seveda se bo bralcu zdelo zaporedje razprav o posameznih ureditvah (mikro-ME zaporedje) povsem naravno. Zato je koristno opozoriti, da ni vsak političen ME tako podroben. Rousseaujeva *Družbena pogodba* (2001) predlaga rešitev glavnega političnega problema v enem stavku, nato pa ne razpravlja o njem na način, kakršnega bi morda pričakovali, če vzamemo *Državo* ali Rawlsa za zgled, posledica tega pa je zmeda in resno nesoglasje glede celo najbolj osnovnih Rousseaujevih stališčih. Tudi dokaj pedantni Kant je manj zgovoren o svoji družbeni pogodbi, kot bi si bralci morda želeli. Posebna vrednost *Države* je njena dialoška zgradba, saj različni sogovorniki zahtevajo različne razlage o temah, ki so posebnega pomena za vsakega od njih. Glavkona zanima potrošništvo, Adejmanta podrobnosti vzgoje, medtem ko bi Polemarh rad čim več zvedel o družini in ženskah v Kalipolisu. Na ta način zvemo veliko podrobnosti. Po drugi strani pa je Platonu veliko do tega, da združi ureditve v večjo celoto. Na primer, razprava o vzgoji čuvarjev se prične z opombo, da se lahko pričakuje, da nam bo preučevanje te teme dalo uvid, ki nam bo prišel prav pri preučevanju, kako pravičnost in nepravičnost nastajata v državah (Platon, 2009: 376d). Prisotnost te motivacije je dober razlog, da obravnavamo celoten političen prikaz *Države* kot en velik, poenoten ME, na način, kot je to storjeno tukaj.

Naj omenim, da ima ME-*Država* še eno zanimivo lastnost. Izvaja se v dialogu aristokratskih intelektualcev, ki sami med sabo ugotavljajo, kaj je najbolje za vsak sloj prebivalcev: na primer, vsaka mlada in zdrava ženska v Kalipolisu mora iti skozi reproduktivni program, ki so ga zasnovali filozofi, ne sme pa ga kritizirati ali se odločiti, da v njem ne bo sodelovala. Če okleva, se ji pove plemenito laž in jo prisili, da ga sprejme. V tem smislu o usodi navadnih ljudi odločajo drugi, tj. filozofi, in zanje je ME-*Država* tretjeosebni postopek. Glavni sodobnejši tekmecev tovrstnemu poskusu je družbena pogodba, kjer se vsak udeleženec vpraša ključno vprašanje: Bi ti sam podpisal ta dokument? Proudhon izrazi to jasno in nazorno: »O družbeni pogodbi bi se moralo svobodno razpravljati in vsak udeleženec posebej bi jo moral sprejeti in lastnoročno podpisati« (Proudhon, 1969: 115). V tem smislu gre torej za prvoosebni politični ME; v ozadju pa je verjetno predpostavka osnovne enakosti in dostojanstva vsakega udeleženca.

3.2 Interludij: utopični vidik *Države*

Preden preidemo h kritikam in težavam, naj skrenem k bolj zgodovinski temi. Popolnoma pravičen polis, Kalipolis, je dober kraj za življenje, dejansko najboljši. Thomas More je pomagal pri imenu: rezultat uspešnega makro-ME (ali celo mega-ME) je utopija. To nas pripelje do zanimive karakterizacije *Države*. Dejansko bi lahko trdili, da se je iz nje rodil celoten žanr politično-filozofskih pripovednih izdelkov – utopij. Še več, Schofield je pred kratkim dokazoval, da je *Država* delo političnega utopizma: »*Država* /.../ je prvo veliko delo političnega utopizma vseh časov /.../« (2006: 205), pri čemer utopično razmišljanje razume kot

zamišljanje načrta za želen svet, ki pa je vseeno določen z današnjimi skrbmi, pri čemer so vprašanja o praktičnosti in legitimnosti (...) le sekundarnega pomena. Utopizem bo vedno z nami. /.../ Človeška misel se vedno ukvarja z možnim kot tudi z dejanskim..., zato pogosto nimamo druge izbire, kot da se lotimo raziskovanja alternativ. (prav tam)

Skratka, utopija je zamišljanje alternativ. Videli pa smo, da je zamišljanje alternativ, kot je izpeljano v *Državi*, politični ME. Ali med njima obstaja kaka razlika?¹⁰

Tu je moj predlog. Pri prikazu alternativne družbene ureditve je mogoče zasledovati različne cilje; za naš namen pa je glavna razlika med epistemskim in motivacijskim ciljem. V primeru filozofskega ME je izrecni cilj epistemski: ugotoviti, kaj je pravica. Postopek je bil pravkar opisan: poišči ali zgradi sistem ureditev, pri čemer naj se sogovorniku vsaka od njih zdi pravična, potem naj ta sam sklene, da je sistem pravičen, in ugotovi, kaj je značilnost sistema – in to je potem »tisto pravično«.

Enkrat ko obstaja načrt, pa bi nadaljnji cilj lahko bil motivacijski: vpeljati sistem, kolikor je le to mogoče. (Pojdi na Sicilijo in poskušaj prepričati lokalnega vladarja, da ga vpelje. Ali o sistemu pouči odpadniškega generala, Diona, in ko bo ta postal vodja, ga morda vpelje. Ali pa na ustrezen način uri elito svojega polisa; njen član bi lahko nekega dne postal vladar itd.) Toda dokler se ukvarjamo s filozofijo, je primarni cilj epistemski. Alternativno bi lahko oblikovali utopijo na enak način kot se oblikuje makro-ureditev za ME, vendar s primarno praktičnim ciljem. To je potem resnično domena utopične literature. Seveda je isto besedilo včasih tolmačeno bolj epistemsko včasih pa bolj motivacijsko.¹¹ Razliko lahko dodatno opišemo s pomočjo načina določitve; v teoretičnih ME gre ta od sveta k misli, v političnih ME pa v veliki meri od misli k svetu (tudi če je cilj epistemski: denimo, da bi našli objektivno Dobro ali Pravično itd.).

¹⁰ Hvala Tei Logar za to vprašanje.

¹¹ Npr. Lockov prikaz družbene pogodbe je v tradicionalnem branju epistemski, če pa sledimo Ashcraftu (1986) in beremo Drugo razpravo kot politični pamflet, potem se bo pokazal kot primarno motivacijski.

Na žalost imajo napake, zagrešene v teoretičnih ME, drugačne vrste posledic od napak v motivacijskih ME, in sicer prinaša vpeljava utopije s seboj veliko resnejše probleme.¹²

3.3 Skepticizem glede miselnega eksperimentiranja: Aristotel in rojstvo tradicije

Nazaj k *Državi*. Začnimo z našima dvema vprašanjema, saj nas bosta pripeljala do alternative za ME v politični filozofiji. V pričujočem kontekstu nima ravno smisla, da bi razpravljali o inferencialističnem ugovoru. Mega-ME je le prevelik, da bi lahko ponudili predlog za inferencialistično zamenjavo; če je ta mogoča, mora priti iz rekonstrukcije vsakega mikro-ME kot argumenta in sicer brez sklicevanja na domišljijo. Naša druga težava – nadzor spremenljivk – pokaže zobe že na samem začetku gradnje Kalipolisa.

Omenili smo že ta posebej dramatičen primer, in sicer prevzem potrebe po določenem razkošju iz realnega sveta, in pa potrebe po močni, stalni vojski čuvarjev (ki je poglavitna za celotno zgodbo). Slednjo potrebo bi morali postulirati (θετέον, 373a5) kot dano, da pridemo iz »države svinj« v bolj razkošno državo. Mnogi bralci bi se s tem morda strinjali, ampak vsekakor ne vsi. Zgodnji stoiki, denimo Zenon, ne bi bili navdušeni nad potrošništvom kot motivacijo za popoln polis. Zagovornica stališča lahko ponudi kar nekaj odgovorov. Kot prvo, lahko vztraja pri svojem stališču in trdi, da normalno dostojno življenje zahteva razširjeno proizvodnjo in da vsaka ureditev, ki ga omogoča, mora vzeti v obzir tudi varnost. Drugič, lahko bi rekla, da je potrošništvo le ena od motivacij za to, da imamo čuvarje: barbarstvo sosedov bi bila enako dobra motivacija za zaščito celo dokaj primitivne ureditve (predstavljajte si, da imate za sosedo stare Rimljane, ki prežijo na ženske vašega sabinskega polisa). Rousseau je preučil možne motive za novo družbeno ureditev,¹³ razširjeno porabo je zavrnil in predlagal potrebo, da bi zaščitili sebe in skupnost pred naravnimi nesrečami in grožnjami.

¹² Tukaj je zelo preprosta pogojna delitev političnih ME in utopij, upoštevajoč dejstvo, da so včasih le implicitni (npr. družbena pogodba, predstavljena kot zgodovinsko dejstvo) včasih pa eksplisitni. Stolpca ustrežata dvema zgoraj omenjenima ciljema – epistemskemu in motivacijskemu.

	EPISTEMSKI	MOTIVACIJSKI
EKSPLICITNI	Platon, Rawls	Platon in ????
IMPLICITNI	Hobbes, Locke	večina utopistov

¹³ Glej Fetcher (1975, 114).

Omenili smo tudi Aristotelovo kritiko skupnosti otrok. Dejansko je to prva in paradigmatična kritika domnevno nerealnih političnih ME. V *Politiki* II predlaga sledeče načelo kritike: »Nedvomno je prav, da privzamemo idealne pogoje (ὑποτίθεσθαι κατ' εὐχὴν), ni pa prav, če gremo čez vse meje možnega (ἀδύνατον)« (1265a17-18).

Kakšna je torej možnost, na katero se sklicujemo? Besedilo predlaga bližnje možnosti: komunizem glede premoženja ni metafizično nemogoč, tudi skupnost otrok ni. Vprašanje pa je, če bo posledična ureditev stabilna in če jo bo mogoče vpeljati brez uporabe nasilnih in nepravilnih sredstev.

Značaj Aristotelove kritike je predmet razprave, ki je lepo povzel Miller (2009). Po pregledu zgodovine razprave je opozoril na »vlogo idealov v Aristotelovem državništvu, ki se jih da pojasniti s pomočjo dveh načel. Prvo je načelo približevanja: 'Čeprav je očitno najboljše za vsako bitje, da doseže dejanski cilj, če pa to ni mogoče, potem bližje, ko je temu najboljšemu, boljše bo njegovo stanje' (*Cael.* II.12 292b17-19; gl. tudi *GC.* II.10 336b25-34). /.../ Drugo je načelo vzročne konvergence (gl. *Top.* III.5 119a17-18). Če V povzroča U, potem velja: bolj ko vzrok spominja na V, bolj je njegov učinek podoben U. Bolj ko je vroča voda, bližje je vrelišču. Ti dve načeli združeno pomenita, da lahko ideal služi kot standard, četudi ni dosegljiv« (Miller, 2009: 542). Prav tako ugotavlja, da nas oddaljene možnosti lahko naučijo, kaj je moralno zahtevano (kakor nas idealizacije lahko učijo o fizični realnosti). Na žalost se te zanimive teme tu ne moremo lotiti in prav tako ne vprašanja končne ocene o *Državi*.

Naj vsaj omenimo, da je Aristotelova kritika začela dolgo tradicijo skepticizma o političnih ME. Kasneje so platonisti, kot denimo Proklus, zagovarjali Platona in razprava se je nadaljevala. Slavni napad na idealizacijo je izrazil Machiavelli v *Vladarju*: kaj bi ljudje morali storiti, ne pa, kaj res počnejo (poglavje XV.). Sodobni čas nam je prinesel še eno pomembno vrsto političnih ME, in sicer hipotetično družbeno pogodbo (na način, ki ga Glavkon predvidi v *Državi*, I). In odziv kritikov: Locke in Rousseau so se postavili na eno stran, Hume pa na nasprotno; tudi Hegel kasneje nadaljuje s kritiško tradicijo. Možno je trditi, da je nasprotje med zagovorniki in kritiki političnih ME osrednje nasprotje v zgodovini metodologije politične filozofije od Platona in Aristotela do Rawlsa in Morgenthaua. In to nas pripelje prav do našega zaključka.

4. Zaključek

Platonova *Država* je gotovo temeljno (če ne najbolj temeljno) besedilo zahodne politične filozofije; zato je zelo zanimivo, da je organizirano okoli obsežnega in dobro izoblikovanega miselnega eksperimenta. Aristotelova *Politika* je še eno tako temeljno delo, zato je zanimivo, da se predstavlja kot alternativa Platonovi igri z možnostmi, ki ne morejo biti udejanjene.

Kar smo pravkar ugotovili, opozarja na dejstvo, da je veliko kasnejših del s tega področja mogoče razumeti kot – kot bi se izrazil Whitehead – niz opomb k temu prvemu in najbolj izvirnemu krogu razprave.

Da bi bolje razumeli temeljni status *Države*, smo omenili dve možni vlogi za politične ME: njihovo prvotno in intrinzično epistemsko vlogo, v kateri politični ME služi kot sredstvo za preverjanje moralnih vprašanj (kot pri Platonu, Locku in Rawlsu), in motivacijsko vlogo, v kateri postane utopija, ki ji je potrebno slediti, jo posnemati in morda s političnem delovanjem udejaniti. *Država* začneja obe tradiciji: bolj filozofsko epistemsko in bolj aktivistično ter literarno utopično.

Prav tako smo omenili staro vprašanje verodostojnosti, ki smo ga postavili v kontekst razprav o miselnih eksperimentih in povezali z dvema sodobnima različicama. Prva različica je izražena kot vprašanje o nadzoru spremenljivk, druga pa kot vprašanje o bližini protidejstvenega sveta (svetov), ki ga (jih) upodablja miselni eksperiment. Glede vprašanja nadomestljivosti smo bili bolj dogmatični: je politični ME mogoče nadomestiti z argumentom, ki vsebuje samo norme in empirične podatke? Zagovarjali smo negativen odgovor, ki spoštuje miselno eksperimentiranje: ME je izvirno in nenadomestljivo »sredstvo predstavljanja«, ki ga ni mogoče zreducirati na zgolj ilustracijo določenega abstraktnega znanja ali teorije. Kot vedno pri Platonu bi lahko povedali veliko več, vendar upamo, da tudi povedano lahko izzove koristno nadaljnjo razpravo.

Literatura

Aristoteles (1932). *Politics* (prev. H. Rackham). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ashcraft, R. (1986). *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press.

Baggini, J. (2007). »On Thought Experiments«. Dostopno na: <http://philosophybytes.com/2007/12/julian-baggini.html> [18. 8. 2012].

- Cicero, M. T. (2011). *O dolžnostih*. Ljubljana: Študentska založba.
- Cohen, M. (2005). *Wittgenstein's Beetle and other Classical Thought Experiments*. Oxford: Blackwell.
- Fetcher, I. (1975). *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ierodiakonou, K. in Roux, S. (ur.) (2011). *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*. Leiden: Brill.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, F. D. (2009). »Aristotle on the Ideal Constitution«. V Anagnostopoulos, G. (ur.), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell, str. 540–554.
- Miscevic, N. (v tisku). »Political Thought Experiments from Plato to Rawls«. V Frappier, M., Meynell, L. in Brown, J. R. (ur.), *Thought Experiments in Philosophy, Science, and the Arts*, London: Routledge.
- Norton, J. D. (2004). »Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism«. V Hitchcock, Ch. (ur.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 44–65.
- Platon (2009). *Država*. V Platon, *Zbrana dela IV*, Ljubljana: KUD Logos.
- Proudhon, P. J. (1969). *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. New York: Haskell House Publishers Ltd.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism* (razširjena izdaja). New York: Columbia University Press.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Družbena pogodba*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Rowett, C. (2012). »Do We Know What Justice Is? Method in Plato's *Republic*«. Dostopno na:
http://eastanglia.academia.edu/CatherineOsborne/Papers/1139260/Do_we_Know_what_justice_is_Method_in_Platos_Republic [18. 8. 2012].
- Santas, G. (2006). »Methods of Reasoning about Justice«. V Santas, G. (ur.), *Blackwell Guide to Republic*, Oxford: Blackwell.
- Schofield, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, N. (1999). »Images, Education and Paradox in Plato's *Republic*«. *Apeiron*, 32, str. 125–142.

Smith, N. (2007). »Plato's Book of Images«. V Scott, G. A. (ur.), *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices*, Chicago: Northwestern University Press, str. 3–14.

Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Williamson, T. (2007). *Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.