

EVROPSKI ETOS OD PLATONA IN ARISTOTELA

1. Uvod

19

Edinstveni pomen in moč filozofskega premisleka virov etike se zvaja na dva izvora, na dva premisleka, ki obenem tvorita matrico evropskega etosa, za katerega v univerzalnem oziru ni nikakršne alternative. Etično ravnanje in etično življenje kot taka bazirata na njima. Ta premisleka lahko lokaliziramo v moralno-filozofskih jedrnih izrekih Platona in Aristotela. Vsi rezultati, kar jih je moderna doprinesla na področju etike, so refleksija teh antičnih spoznanj. Kantova moralna filozofija, ki jo verjetno moramo oceniti kot najkrepkejši moderni zasnutek kake etike, je zagotovo pod Platonovim vplivom, a se v njem ne izčrpa. Ali poznamo krščanski etos, pa je drugo vprašanje, na katerega se nikakor ne da zlahka odgovoriti.

Pri tem je jasno, da so Platonova in Aristotelova razmišljanja *politično* motivirana. Etično se daje zgolj v polisu. Filozofsko motrenje etosa sebe potemtakem razume kot politično filozofijo. Moramo celo priznati, da takšna politična motivacija ves čas poudarja preiskovanje prakse, seveda z različnih vidikov. Medtem ko Platon meni, da si filozof sme vzeti nase, da bo pravi politik (*Politeia* 473d),¹

¹ Viri: *Platonis opera*. Recognovit breviq̄ue adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford University Press, Oxford 1900–1907 (Impression of 1956); *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Recognovit breviq̄ue adnotati-

Aristotel nalogo dobre ureditve polisa prepušča zakonodajalcu (*Nikomahova etika* 1103 b 3–7; 1180 a 14–21), pri čemer vselej poudarja njegovo napotnost na filozofsko védenje (*NE*, 1180 b 20). Medtem ko se ob vprašanih dobrega in pravičnega ravnanja moderna ves čas vrača k antičnemu izvoru, se v politični teoriji navidez podaja na lastna pota. Vseeno pa teorija družbene pogodbe, ki jo Platon in Aristotel nista poznala, v svoji notranji utemeljenosti verjetno izhaja od predpostavk, ki imajo svoje poreklo v antiki. Še tako močna gibanja po razločitvi, npr. pri Hobbesu, bi lahko interpretirali kot intenzivno zavzetje stališča.

Če filozofske opredelitve evropski etos motrijo politično, že takoj pride do karakterističnega razmerja med filozofijo in polisom oz. med filozofom in mnogimi. To razmerje nikakor ni strukturirano preprosto. Vsebuje napetost, ki zadeva filozofijo kot tako vse do danes. Po eni strani se raziskovanje etosa neprestano navezuje na običajno ravnanje mnogih v družbi, s tem ko to ravnanje pripoznava, kar obče velja kot dobro in torej vzdržuje skupnost. Po drugi strani pa filozofija jemlje védenje o dobrem iz njegove ideje ali samega njegovega bistva, da bi ga normativno aplicirala na običajno ravnanje mnogih, s tem, da ga želi izboljšati. Na to »aplikacijo« filozofskega védenja ti mnogi odgovarjajo na specifičen način.

Iz premišljanj o »classical natural right« je Leo Strauss to prikazal takole: kjer imajo filozofi v kontekstu neko védenje o dobrem in zatorej vedenje o najboljši ureditvi polisa, nujno nastane vprašanje po »best regime«.² To »najboljše«, namreč filozofsko orientirani »režim«, predpostavlja: »... unwise multitude must recognize the wise as wise and obey them freely because of their wisdom«. »Ability of the wise to persuade« pa je »extremely limited«. Strauss navede pomenljiv primer: »Socrates, who lived what he thought, failed in his attempt to govern Xanthippe.« Kakor koli že: jasno je, da Sokratov način govora s prijatelji in sovražniki vsekakor ni realiziral vladavine. Po Straussu je »extremely unlikely that the conditions required for the rule of the wise will ever be met«. Bolj verjetno je, da bo »an unwise man«, »catering the lowest desires of the many«, utemeljil »tyranny«. Če predpostavljamo tak položaj, je treba »the indispensable requirement for wisdom [to] be qualified by the requirement for consent«. »Political problem« je potemtakem v »reconciling the requirement for wisdom with the requirement for consent«.

Napetost med filozofsko etiko oz. etiko, ki bi si to ime zaslužila, in življenjem mnogih zajame Strauss kot napetost med »modrostjo« in »nemodrostjo«, med fi-

one critica instruit I. Bywater, Oxford University Press, Oxford 1894 (reprint 1988); *Aristotelis Politica*. Recognovit W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1957.

2 Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago und London 1950, str. 141.

lozofskim življenjem in življenjem mnogih. Prikaže se kot nekakšen razpon med védenjem in nevednostjo oz. mnenjem. Strauss iz tega sklepa, da »civil life requires the dilution of natural right by merely conventional right«. »Natural right would act as dynamite for civil society.«³ Rečeno drugače: »... simply good, which is good by nature and which is radically distinct from the ancestral, must be transformed in the politically good.«

Po Straussu je potemtakem evidentno, da se filozofsko spoznanje v zadevi etike in iz tega spoznanja izvirajoče filozofsko življenje »radikalno« razlikuje od življenja mnogih. Iz te razlike izvira tudi razlika med »dobrim nasploh« in »politično dobrim«, ker bi »dobro nasploh« razdejal obstoječi polis. To izključuje določeno razumevanje etosa, namreč tisto, ki meni, da bi se v življenju mnogih, tj. v »nako-pičenem« oz. navadah ali nraveh, moralo dati razpoznavati to »dobro nasploh«.

Zdi se nujno, da še enkrat preiščemo, kaj sta Platon in Aristotel povedala o življenju mnogih. Še enkrat, ker filozofija, ki sebe razume kot »fenomenološko«, zastopa mnenje, da t. i. »življenjski svet«, tj. »Lebenswelt«, v sebi ves čas etablira spekter »habitualitet«, ki jih enostavno ne moremo »radikalno« ločiti od filozofskega spoznanja dobrega.⁴ V tem sovisju moramo spomniti tudi na to, da naj bi že Aristotel etos kot to specifično etično vsaj med drugim razumel iz etosa kot privajenega (*NE* 1103 a 17). Heglovo določilo »nravi« in »navade« kot »druge narave« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151) moramo tolmačiti v tem smislu.⁵ Tako je tudi Heidegger grški pomen etosa kot ustaljenega prebivališča nago-voril na ta način, da se etično lahko interpretira kot način biti-doma.⁶

Da bi v obrisih zajeli karakter evropskega etosa, je najprej treba pregledati življenje mnogih, kakor ga pojasnjujeta Platon in Aristotel. V tem pogledu se mi nika-kor ne zdi odveč, da se Aristotelov namig, da etična vrlina izhaja iz navade, poka-že za zelo dvoumnega; morda je že Hegel »navado« nepravilno imenoval »težišče v organizaciji duha« (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, §

3 Ibid., str. 153.

4 Prim. Klaus Held, »Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt«, v: Helmuth Vetter (Hg.): *Krise der Wissenschaften – Wissenschaften der Krisis?* Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern et al. 1998, str. 11–25.

5 Gre za nedopustno enostranskost, če Heglov pojem »nравnosti« skrajšamo na pojem »nravi«. Za Hegla je »nравnost« »pojem svobode, ki je postal navzoči svet in narava samozavedanja« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976, § 142) To predpostavlja, da se »resnično nравno« kot tako ne realizira samo v nujno nereflimiranih »navadah«, ampak da se zanj ve, kajti svoboden je le ta, ki ve, da je svoboden.

6 Martin Heidegger, »Brief über den 'Humanismus'«. V: *Wegmarken, Skupna izdaja*, 9. zv., izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt ob Majni. 1996, str. 356 isl. Prim. M. H., *Izbrane razprave*, CZ 1967.

410). Po prikazu bistvenih strukturnih elementov življenja mnogih bom razgrnil moralno-filozofske strnitve Platona in Aristotela, da bi premeril, kako je mogoče prikazati razmerje »dobrega nasploh« s »politično dobrim«. Seveda moramo že zdaj poudariti da to, kar tu razumemo kot evropski etos, vsebuje odnos do politisa, kakor koli ga že razumemo. Evropski etos ni najprej etičen in nato političen, temveč je kot on sam politični etos. Na koncu si bomo zastavili še vprašanje, do katere mere je evropski etos mogoče in treba zajeti, če se bo izkazalo, da je evropski etos kot tak univerzalni etos.

2. Življenje mnogih

Kot vemo, je refleksivna forma mnogih *mnenje*. Mnenje se, drugače od popolne nevednosti, ne veže na popolno nevednost, temveč na nekaj, kar se razlikuje od tega, kar je treba vedeti. Možno diferenciranje med nekim »nekaj«, ki ga moramo méniti, ki se ves čas kaže kot spreminjajoč se in končen, in nečem, kar je treba vedeti, ki se kaže kot nespremenljivo, vednobivajočno, zatorej oznanjeno z idejo, ostane abstraktno. Refleksivne forme mnogih ne moremo zgolj negativno razlikovati od filozofskega spoznavanja. Pripadati ji mora neka pozitivna lastnost.

Mnenje moramo razumeti v njemu lastnem pomenu za življenje mnogih. Pri tem se mi zdi zelo pomembno, da odnos ménjenja *do življenja* mnogih vzamemo dobesedno. Sicer bi komaj lahko razumeli, koliko mnogi otopijo v refleksijski formi mnenja in očitno pri njej vztrajajo, če ta ne bi vsebovala lástnosti, ki življenje spodbuja.

V političnem kontekstu se mnenje že od začetka ne kaže kot indiferentna refleksijska forma, ki bi jo lahko gojili ali pa tudi ne, ampak kot moč mnogih (*Kriton*, 46b). Filozof potemtakem ve, s kom ima opraviti, če, kakor Sokrates, preizkuša mnenje mnogih. Pri tem ni brez pomena, da menjujoči sprva verjamejo, da posedujejo védenje, nato pa morajo spoznati, da iz njega ne morejo izhajati. Te samoprevare filozof ne sme dojeti kot zgolj negativni pojav, ampak mora v njej pripoznati značilnost socialnega življenja kot takega. Moč mnogih je povezana s trajajočim, neuničljivim varanjem sebe.

Mnenje kot moč mnogih se primarno kaže kot moč množice. Polis kot celota stoji na svojih navadah in njegovemu pravu navad tako rekoč ne dopusti uveljavljanja oziroma le-tega v primeru napada na svoje navade tudi uveljavi. Vprašanje je, zakaj to počne, če ima filozof očitno povedati nekaj, kar je za polis dobro. Verjetno je moč mnogih kot mnenje še v čem drugem kot le v goli množini množice.

Za Platona in Aristotela oz. za filozofijo nasploh je misel, da sta dobro in pravično védenje kot taka za eksperte, neplodna, na dobro se navezuje vsak človek kot tak, ni ga treba šele podučevati, da gre v njegovem življenju prav za to. Za Platona in Aristotela je človeku ta orientacija dana *od narave*. Če Aristotel trdi, da se etična vrлина porodi iz navade, potem misli na u-vajanje naravne usmeritve na dobro, pri čemer filozof izrecno napoti na to, da vrline kot take same ne izhajajo iz narave, temveč iz tiste osnove, da je dobro naravna orientacija človeka, zato vrline tudi ne morejo nastati proti naravi (*NE 1103 a 24*). Seveda pa mnogi z dobrim razumejo nekaj drugega kot filozofi. K svojevrstni reflektiviteti ménjenja spada, da je to očitno primernejše za realizacijo od tistega, ki ga kot dobro motrijo mnogi, kot pa spoznavanje in védenje.

Za Platona in Aristotela je to, kar mnogi označujejo za dobro, *prijetno ali ugodje*. Kar zadeva karakterizacijo mnenja kot moči mnogih, moramo poudariti, da se ta moč izkazuje prav v tem, da lahko udejanji ugodje. V političnem sovisju je kanon ugodij tako rekoč samorasel: slava, bogastvo, zdravje, socialni uspeh so prijetni, vse, kar jih ovira ali pa zgolj otežuje, pa neprijetno. V socialnem kontekstu je ménjenje, ki se navezuje na to, kar se spreminja in je končno, uspešnejše od védenja, ki konec koncev pride do spoznanja, da prijetno in ugodje nista resnično dobro in pravi blagor.

Platon in Aristotel – oba razlikujeta med življenjem kot takim in dobrim življenjem (*Kriton*, 48b; *Politeia* 1258 a 40). Zdi se, da je življenje stalno gibanje, da si to, kar je prijetno prilastimo do te mere, da je prijetno prisvojilno gibanje življenje samo. Življenje je ugodje, smrt neugodje. Aristotel opozori celo na to, da je to poželenje po svoji naravi nezamejeno, zato tudi živeči iščejo neomejena sredstva, da bi to nezamejeno poželenje udejanjili. Ta neomejena sredstva prej najdejo ustrezno reflektivitetu v mnenju kot v védenju, ki spozna svoj smisel v dobroživeti, ki nato omeji samo poželenje, če ga kot takega ni mogoče izpolniti in po svoje obstoji kot stremenje. Vsekakor se poželenje dobroživeti ne veže na ugodje in navsezadnje nikakor ne na življenje kot tako. Ta radikalnost filozofskega spoznanja se zdi tistim, ki menijo, vseskozi negativna in zato nesprejemljiva.

Če Platon in Aristotel diferencirata življenje in dobroživeti, je možnost tega diferenciranja v tem, kar obadva razumeta z naravo. V tem oziru gre za moderno zoženje narave, če jo omejimo na golo življenje. Za Kanta npr. dobro ni dano od narave, o njem vemo, ko se osvobajamo od narave oz. smo se kot ljudje vselej že osvobodili od nje. Tako dobro ne izhaja iz kavzalitete narave, temveč iz kavzalitete svobode, tj. (praktičnega) uma. V tej zadevi se Kant vsekakor strinja z antičnima prednikoma. Sposobna sta namreč etično diferenco, ki jo Kant uzre med naravo in svobodo, naseliti med življenje kot tako in dobroživeti. Za Platona

ravna tisti, ki se odloči zoper golo življenje in pogumno najde smrt, docela po meri narave.

Za mnoge je tak obrat življenja nemoč.⁷ Za mnoge velja, da je ménjenje moč – zmožnost za realizacijo golega življenja, njegovega užitka in užitkov. Pri tem se lahko primeri, da vloga, ki jo ima pri tem življenje kot tako, relativira pomen-skost menjenja. Če menjenje ustreza principielni gibkosti življenja bolje kot npr. védenje, potem bi lahko bilo tako, da se mnenje izkaže kot pravzaprav močnejše sredstvo življenja. Kot je živalsko življenje v sovisju s krvotokom, tako obstoji človeško življenje v čisti organizaciji menjenja. Temu ustreza, da za filozofijo jezik kot tak človeka še nikakor ne razlikuje od živali, saj kot govoreči še vedno ostaja govoreča žival. Zato lahko navidez težko izjavo Aristotela, da se mnogi izkažejo za sužnje, saj imajo raje življenje govedi (tj. ugodja; *NE* 1095 b 19–22), razumemo ne kot polemično, temveč kot zadevno izjavo.⁸ Kar človeka razlikuje od živali, ni, da govori, temveč da lahko govori in zmore govoriti o dobrem in pravičnem. V pesništvu zmore to v najčistejši formi. Da človek lahko živi resnično dobro in pravično, je specifična diferenca glede na žival. Da ni več žival, to ni lastnost, temveč možnost človekobiti.

24

Če gledamo tako, navade kot take še nikakor niso etične vrline, ampak preddane orientirne poti za socialno uspešno življenje. Za to med drugim govori tudi socialni uspeh *solistov*. Kar jih veže z močjo mnogih in jih je z njimi vezalo, je trajni sporazum, da je smiselno le tako védenje, ki stopnjuje socialne možnosti za uspeh.⁹ Tega nikakor ne smemo razumeti podcenjevalno. Ko Sokrat sliši bogate prijatelje, da bi radi dali sinove v uk sofistom, potem je to rečeno v mnenju, da bo ta izobrazba v pomoč stanju in napredovanju njihovih gojencev.

V primeru, da so čiste navade za preddane poti orientiranja za uspešno življenje, bi lahko npr. trdili, da so na tej ravni kulturne difference filozofsko nerelevantne. Različne prehranjevalne navade so zanimive za radovedne turiste in gurmane, kulturno različni kodeksi obnašanja v družbenem občevanju, bodisi med člani različnih socialnih plasti, morda tudi med spoli, ponujajo snov za komparativno

7 Prim. nenehni posmeh mnogih filozofiji, kot ga prikaže Platon, ki ima ta obrat za nujen (*Phaidon*, 64b; *Theaitetos*, 174a; *Politeia*, 473b; *Gorgias*, 573e; etc.) kot tudi njegovo interpretacijo Alkibiada (*Symposion*, 221e).

8 Po Avguštinu je »navada fenomen, ki ga moramo dosojati tudi živalim«. Prim. *Confessiones*, a text and commentary by James J. O'Donnell, Clarendon Press, Oxford 1992, 10; XVII, 26.

9 Prim. Leo Strauss, »The Problem of Socrates«, v: *The Rebirth of Classical Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, edited by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago-London 1989, str. 170: »The sophists are mere imitators of the polis and of the politicians.«

kulturologijo, za filozofa pa ne. Če jih gledamo tako, so kulturne razlike tako in tako dokaj omejene. Res se lahko zgodi, da kaka kultura daje prednost hranjenju z vilico in nožem pred hranjenjem z roko ali palčkami. Vseeno pa nismo videli kulture, kjer bi jedli z nogami. Golo življenje take kulture ne dopušča. Šele ko kulturne razlike načnejo rang samih etičnih vrtilin, tj. zadenejo ob vprašanje dobrega, postanejo filozofska tema. Če ostanem pri primerih: ni posebej omembe vredno, če se kaka kultura organizira monogamno ali poligamno, je pa zelo pomembno, če se kulturno specifično oblikovana družba nagiba k temu, da skok čez plot kaznuje s kamenjanjem žene.

Pomen evropskega etosa ni v tem, da v navadah prepozna etične vrtiline, temveč da zmore etične vrtiline razlikovati od navad. S to diferenciacijo evropski etos ves čas vstopa v politično sfero. Šele s to razločitvijo se razideta »dobro nasploh« in »politično dobro«; »politično dobro« mora imeti pred očmi interese prijetnega, ki jih vodijo mnenja, oz. interese golega življenja. Hegeljsko rečeno je »sistem potreb« nujen element, nikakor pa ni celota »nравnosti«.

3. Etično življenje

Etično življenje se razlikuje od življenja mnogih, od življenja v navadah. V navadah se življenje giblje v tirnicah »zdravega egoizma«. Šele v specifičnem samorazlikovanju življenja od sebe samega nastopi vprašanje po etični praksi. To samorazlikovanje je refleksija, vsekakor druga od refleksijske forme mnenja. Mnenje reflektira v navadah preddane možnosti socialnega uspeha, ki ga je mogoče najti le v mnenjih, če mnenja izurimo v *savoir vivre*. Etična praksa pa nasprotno obstoji v *védenju*. Obe refleksijski formi se razlikujeta s tem, da se mnenje navezuje na ves čas spreminjajoče se zadeve, ki pa nikoli ne zapustijo tirnic navad, medtem ko se védenje zaposluje z vedno enakim. S tem nujno nastane prekinitev navajenega življenja. Mnenje principiuelno afirmira tek življenja, védenje pa ga mora teoretično ves čas negirati, v ekstremnem primeru praktično negirati. Temu, ki nekaj meni, si vprašanja, ali je to, kar počne, zares dobro, ni treba postaviti, vedočemu pa. Orientiranje po mnenju cilja na razpršujoče se ugodje, orientacija védenja pa cilja na skupno dobro oz. na resnični blagor.

Sokrat večkrat poudari, da etično življenje v védenju obstoji. Ve, da je slabo delati, kar ni prav, ali ne poslušati boljšega, boga ali človeka (*Apologija*, 29d). Delati, kar ni prav, je v vseh pogledih slabo (*Kriton*, 49b). Utrpeti, kar ni prav, je bolje kot delati, kar ni prav (*Gorgias*, 509a). Ta stavek oz. ti stavki držijo, in vsak, ki poskuša povedano ovreči, ne bo imel uspeha. Ti, ki se filozofu smeji, se sami osmešijo. Po meri tega védenja so vse vrtiline vrtiline, za katere vemo. Temeljijo na spoznanju.

Zdi se, da se Aristotelu karakterizacija vrline kot védenja primeri v znani diferenciaciji dianoetičnih in etičnih vrlin. Vseeno pa etične vrline niso nikakršne čiste navade. Vrine morajo s privajanjem to šele postati. Zato Aristotel enkrat vrlino označi kot tehniko, kako strasti in ravnanje osrediniti (*NE* 1109 a 22). Kaj ta sredina je, sicer vedno še ne vemo, vseeno pa se moramo naučiti, da zanj vemo. Sredino, kakor poudarja filozof, določa um (*NE* 1106 b 35 isl).

Sokratično življenje, da ves čas sledimo najboljšemu načelu (*Kriton*, 46b; *Gorgias*, 509a), se ga nato držimo, tudi če to pomeni smrt, je zastavljeno kot konfrontacija s polisom. To potrdi Sokrat s samoprikazom kot političnim obratom. (*Apoloģija*, 30e). Aristotel določi najvišjo življenjsko formo filozofa drugače. Ne politično, ampak opazujoče življenje filozofu pomaga do najvišje sreče (*NE* 1095 b 16 isl oz. 1177 a 19 isl.) Po eni strani bi šlo za nedopustno skrajšanje, če bi sokratsko življenje identificirali s tem, kar Aristotel označuje kot politično življenje, po drugi strani pa se tudi Aristotel zaveda, da védenje o etičnem življenju pomeni razlikovanje od življenja mnogih. Tako mora zakonodajalec razpolagati s takim védenjem, da bi omogočil meščanu, da s privajanjem zadobi vrlino (*NE* 1103 b 3). Zakonodajalec to zmore le, če ve več kot mnogi, ki žive v mnenjih.

Lahko bi se vprašali, ali se Platonova etika od Aristotelove razlikuje tako kot se razlikujeta normalni in ekstremni primer. Za stalno orientiranje po najboljšem načelu se zdi, da terja maksimum dobrosti, Aristotelov govor o vrlini kot »sredini« pa sugerira omiljeni etos. Zdi se mi, da tako diferenciranje zgreši jedro zadeve. Kar se tiče zadeve, postavi Aristotel na primer vrlino hrabrosti v sredino, med pogum in strah, pri čemer prekomerje poguma, drznost tako ni zoperstavljena hrabrosti kot prekomerje strahu, slabištvo (*NE* 1109 a 1 isl). Če Aristotel misli, da se takšna hrabrost realizira z usmerjenim, tj. z védenjem insceniranim navaanjem, ki ga zato označi kot silo (*NE* 1110 b 16 isl. ali 1179 b 29), ki predpostavlja bolečino (*NE* 1179 b 35), potem tehta vzgojo, ki platonskemu mišljenju vsaj ne nasprotuje.¹⁰ V horizontu evropskega etosa, ki ga želimo predstaviti, bi lahko bržkone opustili diferenco, po kateri se sokratsko-platonična temeljna misel na področju etičnega prezentira kot markantno načelo, kot precizna izjava, medtem ko gre Aristotelu za premislek.

10 Drugače Strauss: »For Plato, what Aristotle calls moral virtue is a kind of halfway house between political or vulgar virtue which is in the service of the bodily well-being (of self-preservation or peace) and genuine virtue which, to say the least, animates only the philosophers as philosophers.« Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1964, str. 27. Temu pogledu ustreza, da Aristotel npr. za blaženost pravi, da bi blaženi moral živeti v dobrih zunanjih okoliščinah (*NE* 1178 b 33). Konec koncev je to povezano z razumevanjem filozofa, ki je pri Platonu in Aristotelu različno, kot upravičeno poudarja Strauss. Za Aristotela je filozof teoretik, ki se že depolitizira, ne da bi poznal imanentno potezo nevtralizacije in indiference, značilno za moderno (*NE* 1105 b 12 isl.).

Etično življenje se po naravi nahaja v napetosti do življenja polisa. Evropski etos je politični etos, ne da bi ta konsekvenca morala pasti pod lastno odločitev. Verjetno je to celo odlika evropskega etosa, in diskusija, ali naj in kako naj univerzalizem evropskega etosa pride do kulturno obsegajočega pomena, so le neposredna posledica tega, kaj za Evropejce pomeni dobro živeti. Kolikor evropskega etosa nikdar že ne najdemo v živetih navadah, je tako rekoč po svojem bistvu »univerzalen«.

4. Univerzalni etos. Dobra sila

Če evropskemu etosu njegove univerzalne zahteve ne pripisujemo umetno, čemu je ta »res lastna«, potem bo to nujno zadelo tudi politično sfero, kakor se je razvijala v zadnjem stoletju. Tako lahko po Straussu razumemo tudi »politični problem« »sprave«, »zahteve po modrosti, ki terja pristanek« v njenem najširšem pomenu. V kontekstu problematike tematike naravnega prava, ki jo razvija Strauss, se postavlja vprašanje po prenosu naravnega prava na meščansko pravo.

Platon, predvsem ta iz *Zakonov*, in Aristotel sta glede na to upoštevala pomen »zakonodajalca«. V tem oziru je manj pomembno videti, da Platon verjetno vidi samega sebe v tej vlogi, Aristotel pa največkrat ubere ton svetovalca. Oba bi si lahko bila edina, da je življenje mnogih, četudi se že po naravi orientira na dobro, mogoče resnično poboljšati le z eno spremembo. Ker ta ne pride prostovoljno, je potrebna sila (*NE IIII b 16*). Potemtakem ni nobenega zakonodajstva, ki ne bi s silo udejanjilo, kar ima za dobro. Označenje treh elementov vladavine kot »sil« ima tu svoje poreklo.

Zdi se, da ta sila sovpada s karakterjem filozofije same. Prisposoba o votlini je zgovoren primer za to. Osvoboditev za filozofijo ima kot taka nekaj nasilnega (*Politeia*, 515 d). Posameznika iztrga iz navad, ki sledijo življenju. Na začetku je samorazlikovanje življenja, ki ga terja filozofija, povezano s specifično prisilo in bolečino. Filozofija brez prisile je verjetno »znanost«, ni pa filozofija. To je povezano tudi z omenjeno napetostjo med etičnim življenjem in polisom.

V primeru pravnega upravičevanja [*Verrechtlichung*] etičnih principov pa nastopi čisto druga sila. Polis začne izvajati silo do sebe samega, kar počne z objektivnimi zakoni in institucijami. Pri tem so dobri zakoni ti, ki se jih enoznačno da zvesti na etične principe in se zato izkažejo kot njihova konsekventna realizacija. V tem smislu lahko govorimo tudi o dobri sili. Odkloniti pa moramo tako politično nasilje, katerega izvajanja ustreza pravnemu upravičevanju neetičnih trditvev kaknega ideološko ali religiozno zaslepljenega voditelja ali klike voditeljev. Da pa bi bilo načelno treba odkloniti vsako politično silo, pa zgreši naravno napeto

razmerje med etosom in polisom, še zlasti pa karakter prava in zakona. Evropski etos je v njemu lastni refleksiviteti v sebi nasilen, odprava nasilja bi bila odprava etosa samega.

Kadar evropski etos od sebe sam univerzalno terja svoje pravno upravičenje, si ga seveda ne lasti, ampak pride do problema univerzalnega nasilja, ki ga ne moremo označiti kot slabega ali celo zlega nasploh, saj zasleduje jasne etične principe te terjatve. Če bi pričakovali, da bi se ta sila lahko uresničila tako rekoč brez nasilja, ni sen, ampak puhlo sanjaštvo. Navad, ki jih evropski etos v svojem upravičenju motri kot neetične in zato zločinske, ne moremo trpeti. Iz tega se porodi univerzalen konflikt, ki bi bil sklenjen šele, ko bi evropski etos kot univerzalni etos lahko uveljavil univerzalni prav.

Diskusije, ki takim razmislekom očitajo »evrocentrizem«, zgrešijo problem. Univerzalni pomen evropskega etosa nikakor ne ovira kulturnih diferenc. Drugim življenjskim načinom ničesar ne odreka. Nasprotno, s tem ko evropski etos spoštovanje pred prebivanjem drugih, se sam izjasni, da se bo od drugih učil. Tudi načelna skepsa do sebe samega, skupaj s pripravljenostjo, da samega sebe vselej preizkuša, pripada njegovemu karakterju. To tiči v njegovem filozofskem poreklu, nenazadnje temelji celo v njemu dobri sili. Univerzalizem evropskega etosa zato zadeva take »navade«, ki jih moramo, pa naj bodo evropske ali neevropske, označiti za zločinske. V tem smislu bi šlo za samonalogo, če bi se evropske etos odpovedal dobri sili, ki jo od začetka izvaja na sebi.

Prevedel *Aleš Košar*