

Valentin
KALAN | TEKMOVANJE, VREDNOTE IN
RITEM ŽIVLJENJA:
RAZMIŠLJANJA O
ANTIFONTU, TUKIDIDU IN
ARISTOTELU*

οἱ ἀγῶνες τῇ μὲν ἀληθείᾳ σύμμαχοί εἰσι.
Tekmovanja so zavezniki resnice.
Antiphon, 5. 86.

Izoleček

Razprava je bila napisana kot prispevek za filozofski kongres v Grčiji, ki je skušal osvetliti tudi filozofsko razsežnost dogodka olimpijskih iger: v etiki zavzema mesto vrhunskih športnih dosežkov ideja dobrega življenja. – V prvem paragrafu je prikazana Nietzschejeva teorija o agonalnem značaju grške kulture. Grški gimnastični in muzični ἀγῶνες so svete tekme in zibelka vrhunskih dosežkov grške kulture. Nato skušam prikazati nekatere filozofske vidike fenomena tekmovanja, ἀγών-a, pri čemer se opiram na besedila treh avtorjev: Antifonta, Tukidida in Aristotela. Pri Antifontu ima ἀγών tako etično-antropološko kakor pravno-politično razsežnost, pri Tukididu je razvidno, kako se v ἀγών-u konkretizirajo politične odločitve, tako v Šparti, še bolj pa v Atenah, medtem ko je pri Aristotelu ἀγών ime za kulminacijo življenjske dejavnosti, olimpiade pa oporišče za ciklično potekanje časa kot življenjskosvetnega dogajanja.

Abstract

This paper was written as a contribution for the Olympic Congress of Philosophy held in Athens and on the island of Spetses. The congress was an attempt to elucidate the event of the 2004 Olympic Games in Athens from a philosophical perspective: in ethics, the place given to athletic achievements in sports is occupied by the idea of the good life. – The first section presents Nietzsche's theory on the competitive character of Greek culture. Greek gymnastic and musical competitions, ἀγῶνες, were "holy games", and as such they gave rise to the Greek values, e.g. truth and justice, and to the highest achievements of Greek culture. In the subsequent sections, the paper attempts to show some philosophical aspects of the phenomenon of competition, ἀγών, on the basis of texts by three Greek authors: Antiphon, Thucydides, and Aristotle. In Antiphon, the ἀγών has anthropological, forensic and political significance, while Thucydides' *History* reveals how political decisions were finalised through competitions of speeches. In Aristotle, the term "competition" (ἀγών) denotes the culmination of life activities, and the Olympiads are accordingly the reference point for the cyclic flow of time.

* Ta razprava, ki je bila najprej predstavljena na olimpijskem kongresu filozofije na otoku Spetses ob južni obali Argolide, od 27. 6 do 4. 7. 2004, je nastala v okviru

Naslov teh razmišljanj je določila tema Prvega svetovnega olimpijskega kongresa filozofije, ki ga je - ob priložnosti organizacije Olimpijskih iger 2004 v Atenah - s sodelovanjem več društev letos organiziralo Mednarodno združenje za grško filozofijo, ki mu predseduje prof. Konstantin Boudouris, na otoku Spetses. Njen naslov je bil: *Φιλοσοφία, ανταγωνιστικότητα και αγαθός βίος*, »Philosophy competition and the good life«, Filozofija, tekmovanje in dobro življenje. Prvo pismo je najavljalo ta kongres z naslednjimi besedami:

»Upoštevajoč, da na svojem začetku v klasični antiki olimpijske tekme niso bile samo tekmovanja v športih med atleti, temveč prej tekmovanje v odlikah tako duha kakor telesa, tako da so se na njih odvijali tudi drugi kulturni dogodki (kakor na primer tekmovanja v pesništvu, v govorništvu itd.), tako da so tudi filozofi imeli možnost, da so se vanje vključili; izhajajoč od grškega pojmovanja filozofije kot načina življenja in njegove izbire (*αἵρεσις βίου*), ki je zato namenjena tudi izboljšanju življenja, in končno v poskusu, da olimpijskih tekmovanj ne ohranjamo zgolj kot športni in gospodarski dogodek, je grška filozofska skupnost, sledeč dolgi filozofski tradiciji, pristopila v pripravi, spodbudi in organizaciji« tega kongresa.

Ideja simpozija je bila torej najprej ta, da so antične olimpijske tekme imele tudi filozofsko razsežnost in da imajo nepogrešljivo vrednost tudi v sodobni kulturi. Zaradi tega je treba fenomen olimpijskih tekem opisati tudi z etično-eksistencialnega vidika.¹

Antična Olimpija je bila vsake štiri leta prizorišče vsegrškega praznovanja in športnih tekmovanj (*ἀγῶνες*), posvečenih Zevsu. Atletske prireditve so bile še v treh drugih svetiščih: Istmijske v Korintu, kjer je bilo vsegrško svetišče Pozejdona, v Nemejah, kjer se tekme povezujejo s Heraklovimi deli, čeprav je bilo svetišče posvečeno Zevsu, in v Delfih, kjer je bilo Apolonovo svetišče. Te prireditve so imele za grški svet neprecenljiv pomen v vseh svojih vidikih, religioznem in političnem, osebnem in družbenem, ker je cikel *ἀγῶνες* tvoril grški koledar, ki je kulminiral prav z olimpijskimi praznovanji. Poleg tega pa je imel polis Aten svoje praznike - Panathenaia, Dionysia, Thargelia in druge - s športnimi in umetnostmi prireditvami, ki so se odvijale v ritmu enega leta, sledeč »velikemu krogu narave«², kakor pripominja Nietzsche v predavanjih *Grško bogoslužje*. Z vidika kulturologije je pomembno videti, da so se v teh tekmah so se oblikovale vrednote grške kulture z resnico in pravico v središču. To je opazil tudi Sovrè v uvodu k

raziskovalnega programa »Antična grška filozofija kot vir in temelj evropske filozofije«, ki jo finansira Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS.

¹ Čeprav je v slovenski strokovni javnosti precej zapisov o športu, športni vzgoji in olimpijskih tekmah v antični Grčiji, pa v slovenščini ni na voljo nobene izčrpne zgodovine olimpijad. Eno takih del bi lahko Hristopoulos 2003².

² Nietzsche's Werke XIX (III/3), 1913, str. 9. in KGW, II. Abt. 1-5.

Starogrški liriki, čeprav je v njegovi razlagi Pindarja videti, da ima težave pri razumevanju atletike in tekme.³ Tako pravi Pindar v VIII. Olimpijski odi:

Μᾶτερ ὦ χρυσοστεφάνων ἀέθλων, Οὐλυμπία,
 Δέσποιν' ἀλαθείας, ἵνα μάντιες ἄνδρες
 ἐμπύροις τεκμαιρόμενοι παραπειρῶν-
 ται Διὸς ἀργικεραύνου, εἴ τιν' ἔχει λόγον ἀνθρώπων πέρι
 μαιομένων μεγάλην ἀρετάν θυμῷ λαβεῖν,
 τῶν δὲ μόχθων ἀμπνοᾶν.
 ἄνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς.⁴

O pomenu olimpijskih tekem govori tudi mnogo drugih avtorjev. Tako pravi Lizias v Olimpijskem govoru, da je ta športni zbor (τόνδε τὸν ἀγῶνα) prvi pripravil Herakles zaradi svoje naklonjenosti do Grčije (συνήγειρε δι' εὐνοίαν τῆς Ἑλλάδος). Njegov zbor je bil »tekma telesne moči, ocenjevanje bogastva in prikaz duha (ἀγῶνα μὲν σωμαίων, φιλοτιμίαν <δὲ> πλούτου, γνώμης δ' ἐπίδειξιν): »Ta zbor naj bi postal začetek medsebojnega prijateljstva med Grki«, τὸν ἐνθάδε σύλλογον ἀρχὴν γενήσεσθαι τοῖς Ἑλλησι τῆς πρὸς ἀλλήλους φιλίας.⁵ O agonalnosti imamo v antiki tudi prvo teoretično razpravo, ki jo je napisal Teofrast.⁶

Nosilna predpostavka te razprave je, da je grško tekmovanje, da so grški ἀγῶνες izvir grške umetnosti in vir vseh manifestacij grške kulture. Tako je nemški klasicistični arhitekt Karl Friedrich Schinkel (1781-1841) zapisal:

»Ob čutu grškega ljudstva, da vsepovsod zapusti spomin na svoje bivanje in delovanje za bodoči svet, je nastala mnogovrstna umetnostna dejavnost...«⁷ Ta stavek je Heidegger vzel oporo metafizične meditacije o agonalnosti v *Prispevkih k filozofiji (O dogajanju)*: to je njegovo drugo glavno delo, ki je nastajalo v času od 1936 do 1938. Tu je najbrž tudi edino mesto, kjer je Heidegger govoril o tekmovanju – gotovo je to spomin na olimpiado 1936 v Berlinu.

Kakšen je metafizičen smisel ἀγών-a? Pindar v osmi Olimpijski govori o tem, kaj je potrebno, da bi tekmovalec iz svetih tekem mogel prinesiti domov

³ Prim. npr. njegovo izjavo, da se človeku »ne zdi prav, da se ta vrhunska poezija trati za slavo« športnikov in konj; Sovrè, 1964, str. 57.

⁴ Pindar, Ol. 8.1-8: Ti mati z zlatom ovenčanih tekem, Olimpija, / gospodarica resnice, kjer moške vedeži / razlagajo žgalne daritve in poskušajo, da bi kaj malega izvedeli od Zeusa s svetlimi strelami, / če ima kakšno besedo o ljudeh, / ki v svojih srcih želijo doseči veliko vrlino / in predah od naporov./ Kot milost za njihovo pobožnost se prošnje ljudi izpolnjujejo.«

⁵ Lizias, Orat. 33.1-3; o tekmi moči, modrosti in bogastva govori Lizias tudi v govoru 2. 80; prim. Gagarin, 2002, str. 20.

⁶ Naslov Ἀγωνιστικὸν τῆς περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους θεωρίας je ohranil Diogen Laertski, 5.42. Prim. Hist. Wb. der Rhetorik, geslo *Agonistik*, col. 262.

⁷ K. F. Schinkel: *Aus Schinkels Nachlass. Reisetagebücher, Briefe und Aphorismen*. Mitgeteilt von A. v. Wolzogen, Nachdruck d. Ausg. 1862. Mittenwald 1981, Bd. III, str. 368.

ποθεινοτάταν δόξαν, nadvse zaželeno slavo (Ol. 8, 60sl.). Za Heideggra je doksa več kot le slava, je način manifestacije, bivanja, je manifestacija človekove lastne biti. Slava pomeni biti pričujoč. Tako pravi v zapisu 278. *Izvor umetniškega dela:*

"I. 3. e) ἄγών, preseči sebe, pa tudi to ne kot rekord, temveč δόξα.

f) metafizični temelj ἄγών-a.

4. »Bodoči svet«, nedoločen:

a) novoveško historično mišljeno, zahod, historična izobrazba, »ovekovečenje«.

b) grško, za lastno ljudstvo, to pa tedaj ne pomeni »večnost«, ne da bi ravno kasnejši (poljubni ali celo zahod) historično imeli spomin o tem, »spominjanje«, temveč imeti Grke same pri sebi kot svojo posest; ostati pričujoč v njihovem prisostvovanju (δόξα), tudi ne »nacionalno«, temveč metafizično.

II. δόξα in ἰδέα, grški smisel slave in slavljenja: izstop v pojav, tj. *sopripadati* k samolastnemu bivajočemu in ga sodoločati (κλέος) in tako biti obrnjen k bogovom. Δόξα: pričujočnost ob prisostvovanju lastnega razvijajočega se bitja in pripadnost k njemu.«⁸

Heidegger tu podaja tudi kritiko nacionalsocialističnega manipuliranja z olimpijskimi tekmami.

Namen te razprave je, da poda nekaj vidikov metafizične razsežnosti grškega ἄγών-a – v nadaljnjem bomo govorili manj patetično samo o filozofskih razsežnostih ἄγών-a. Za temo sem po bolj intuitivnih kriterijih vzel tri avtorje: Antifonta, Tukidida in Aristotela. Pri Antifonu ima ἄγών tako etično-antropološko kakor pravno-politično razsežnost. Pri Tukididu je vidno, kako se v ἄγών-u konkretizirajo politične odločitve, tako v Špartii, še bolj pa v Atenah. Pri Aristotelu pa je ἄγών ime za oporišče cikličnega poteka časa kot življenjskosvetnega dogajanja – ne kot fizikalnega parametra: v tem smislu je čas pač samo neskončen. Na ta način nas Aristotelova teorija ἄγών-a lahko vodi do izvirnega grškega razumevanja svetih tekem. Pred razpravo o teh treh avtorjih, ki so klasiki za svoje področje – klasično je po etimologiji besede samo to, kar se sliši -, sem dodal Nietzschejevo teorijo agonalnosti kot sistema vrednotenja in cenitve. Čeprav Heidegger ni bil visokega mnenja o Nietzschejevem prevrednotenju vrednot, paje Nietzschejeva teorija vrednosti in vrednotenja zelo primerna metodološka opora za vpeljavo pojma vrednote v intepretacijo grške agonalnosti.

Manj pa bo v razpravi tematiziran odnos odnosa ljudi do bogov, ki je bistvena sestavina olimpijskih in drugih tekem v antični Grčiji. Odnos človeka do boga, ki ga je Heidegger imenoval s skoraj nepreveljivo besedo Götter-

⁸ Heidegger, M.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, zv. 65. Frankfurt/M.1989, str. 507.

ung, »bogovanje«, je nujna tema drugega začetka filozofije: zato tudi fenomen ἀγῶνες- podobno kakor fenomen resnice in narave – spada v kontekst sodobnih prizadevanj za drugi začetek filozofije. V tem drugem začetku se išče modrost, ki ne bo samo znanost, temveč neka misel, ki všteje tudi smisel in resnico biti, da opustila objektivizem znanosti in ob tem mogla paziti na znanost.

1. Fenomen tekmovanja in agonalnosti (ἀγών) v grški kulturi - Nietzsche

Pojem agonalnega, *das Agonale*, bolje bi bilo reči agonističnosti, je v sodobno interpretacijo grške kulture uvedel J. Burckhard⁹, in sicer v svojih predavanjih *Grška kulturna zgodovina*, ki so štirinajst let (1872-1886) potekala na univerzi v Baslu, objavljena pa so bila še postumno. Pojem agonalnega sicer nastopa že pri arheologu Ernstu Curtiusu, ki je med drugim vodil arheološke raziskave v Olimpiji, v njegovi razpravi *Tekmovanje*, »Der Wettkampf« (1856).¹⁰ V širši kontekst pa je pomen tekme in prireditve postavil predvsem F. Nietzsche, ki je bil na fenomen ἀγών-a pozoren že pred *Rojstvom tragedije* in v samem začetku svoje delovanja na Univerzi v Baslu leta 1869. Ni odveč tudi spomniti, da se je Nietzsche začel učiti grščine še s sedmimi leti v privatni šoli kandidata Webra v Naumburgu.¹¹ Izhodišče je njegova ocena grške modrosti, da je to vedenje, ki ga ima pesnik. Dolgo časa so v fenomenu tekmovanja izpostavljali predvsem pojem boja in prezrli idejo vrednote, vrednotenja.

Pomen tekme je posebej očiten v spisu »O Homerju in Heziodu in o njunem poreklu in tekmi«, ki ga je Nietzsche izdal leta 1871¹², potem ko je že prej v *Rheinisches Museum* 1870 objavil razpravo »Florentinski traktat o Homerju in Heziodu, njunem rodu in njuni tekmi«. ¹³ Pomembno je tu, da se ta agon nanaša na modrost samo.

V »Uvodu k predavanjem o Sofoklovem Oedipus Rex« (poleti 1870) je poudaril, da boj in tekma ne pomenita uničenja tekme: »kajti bojevanje drug z drugim izpričuje samo istočasnost dveh talentov, ne pa zavist, φθόνος, ki bi povzročila uničenje drugega«. Tako tekmovanje pomeni »odigrati svojo vlogo v tekmi z nekom...«, čemur se reče ἀνταγωνίζεσθαι¹⁴. To je nasprotno

⁹ Burckhardt, 1982², IV, str. 84.

¹⁰ Prim. Cancik, 2000, str. 41 in op. 30 (str. 172).

¹¹ Vattimo, G.: *Introduzione a Nietzsche. I Filosofi 41*. Roma-Bari: Laterza 1992⁶, str. 115.

¹² Prim. Nietzsche, KGW II, 1, str. 339-364. To besedilo je v slovenščino prevedel K. Gantar, 1963, str. 10-20.

¹³ Prim. Nietzsche, KGW II, 1, str. 271-337.

¹⁴ Nietzsche's Werke, XVII (Philologica I), str. 322.

od tistega, kar pogosto pripisujemo antičnemu tekmovanju¹⁵, da je namreč treba tekmeca uničiti. Treba ga je le zasenčiti, torej prekositi, kakor pravi Pindar v 4. isthmijski odi: *χρὴ δὲ πᾶν ἔρδοντ' ἀμαυρῶσαι τὸν ἐχθρόν*.¹⁶

V vseh agonalnih prireditvah je lepo, τὸ καλόν vzeto kot »mera življenja« in kaj takega po Nietzscheju kasneje ni bilo več doseženo¹⁷. Tako je agonalnost prafenomen grške kulture.

Toda splošno teorijo agonalnega je razvil v spisu *Homerjevo tekmovanje*, »Homer's Wettkampf«, ki je bil eden, pravzaprav peti, izmed predgovorov v skupini »Petih predgovorov h petim nenapisanim knjigam«, ki jih je za božič 1872 podaril Kozimi Wagner¹⁸. Idejo tekme je razvil iz Heziodovega razlikovanje dveh boginj prepira, Eris, ena je pogubna, *σχετλίη*, in težka, *βαρείαν*, ljudem prinaša vojno in razdor, toda druga, ki je prvotnejša nekaj dobrodejnega za ljudi, *ἀγαθὴ δ' βροτοῖσιν*, saj v vseh zbuja željo po dejanjih, pri poljedelcih, lončarjih, tesarjih, »pri beračih in pesnikih« - *φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῶ*¹⁹.

Dobra Eris spodbuja ljudi k dejanjem, ne k uničenju in zato ljudje dosegajo najboljše rezultate. Predpostavka agona je, da je »v naravnem redu stvari to, da je vedno več genijev«, ki dajejo drug drugemu spodbudo in se vzajemno držijo »v meji mere« (KSA 1, 789). Tekmovali so mladi, tekmovali so vzgojitelji, pesniki, tragiki, sofisti. Opustitev agonalnosti je povratek k »predhomerskem« barbarstvu in izdaja tekme, ki je »najplemenitejša helenska temeljna misel« (KSA 1, 792): »Vsak velik Helen preda baklo tekme naprej; na vsaki veliki vrlini se vname nova veličina.«²⁰ Grška vrlina je tako stvar *ἀγών*-a in zavisti (KSA 9, 338), toda tako, da se ne uniči sijaj vrline. Zavist je nekaj, kar deluje proti sijaju, pri »enakih«, kar more voditi do povprečnosti in celo nizkotnosti (KSA 8, 590).

O pomenu panhelenskih praznikov je imel Nietzsche zelo natančne predstave, saj je v imel v zimskem semestru 1875/76 v Baslu predavanja o »Bogoslužju Grkov« (»Der Gottesdienst der Griechen»), v katerih govori o tem da so se agonalne prireditve se odvijale po vodilnem načelu najplemenitejšega grštva, ki je bil εἶ οziroma *καλῶς σχολάζειν*²¹.

Posebej pomembno je, da je Nietzsche razvil idejo tekme kot pravičnega vrednotenja, in sicer že v zapisih k spisu »Homerjevo tekmovanje« (Homer's Wettkampf), ki so objavljeni dvakrat: v KSA in v Werke²². Za Grke so bile

¹⁵ Prim. Grilli: Pindar, *Le Pitiche*, 1998, str. IX.

¹⁶ Pindar, Isth. 4, 67.

¹⁷ Nietzsche's Werke, XVII (=I, 334), 1910: »Uvod v študij klasične filologije« (predavanja, poletni semester 1871).

¹⁸ Nietzsche KSA 14, str. 106.

¹⁹ Heziod, Op (EH), 24-27.

²⁰ Werke IX, str. 279 in KSA 1, 788.

²¹ Nietzsche, XVIII, str. 164 (Philologica II) in XIX (Philologica III), str. 9.

²² KSA 7, 393-408 in NW IX, 285-294.

olimpijske tekme sveta stvar. Pindar je govoril o ἱεροὶ ἀγῶνες²³. Tekma je nekaj, kar v ritmičnem krogotoku časa določa način človekovega življenja in oblikuje posameznika: zato govori Nietzsche o »agonalnem posamezniku« in njegovem trpljenju. Tekma je poleg ljubezni sredstvo vzgoje (str. 397). Tudi umetniška dela so rezultat tekmovanj: »Homerski spevi rezultat tekmovalnih pesmi« (str. 395). Kadar občinstvo presoja tekme umetnikov, njihova sodba ni estetska temveč univerzalna (16 [5]). Tako tekma postane predpostavka umetnosti. Odločilno pa je, da »pesnik premaga boj za obstanek s tem, da ga idealizira v svobodno tekmo« (16[15]). Kot gimnastika je tekma »idealizirana vojna«.

Te prireditve so bile vsegrški prazniki, za katere je pomembno, da so se odvijali vidika pravičnosti: »Čudoviti proces, kako splošni boj vseh Grkov postopoma na vseh področjih prizna eno δίκη; od kod ta pride? ... Panhelenski prazniki: enotnost Grkov v normah tekmovanja. 2. Boj pred določenim tribunalom.« (KSA 7, 402) Pravičnost je čer, na kateri se sovraštvo in zavist raztreščita (ib. 406). Iz Antifonta Nietzsche tudi ve, da je celo sodišče samo postalo ἀγών (406 in 400). Izguba agonalnosti pomeni padec v predhomersko barbarstvo in karikaturu grštva, kar opaža pri Aleksandru Velikem.

Celotno grško kulturo je postavil v kontekst znamenja »biti najboljši«, ἀριστεύειν, kakor je to izrecno formulirano v nedokončanem spisu »Mi filologi«²⁴. Verski prazniki in zborovanja s telesnimi in umetnostmi tekmami in prireditvami so mu so mu znak »veselja ob umetnosti« (8. 51) in bistvo grške »ljubezni do lepote«, φιλοκαλεῖν, o kateri je govoril Tukidid. Venec, ki ga je prejel zmagovalec, je Nietzsche – sklicujoč se na Sapphine besede, da se Harite obračajo proč od tisti, ki nimajo vencev, ἀστεφανώτοισι δ' ἀπυστρέφονται (fr. 77 Crusius)²⁵ - štel za znamenje tega, da je zmagovalec postal sel, ki človeške molitve prenaša bogovom.²⁶

Povezava tekmovanj z glasbo in modrostjo pa je pomembna tudi za grško znanost, saj ji je dala slovesen značaj. Kako ne bi moglo biti fascinantno dejstvo, da je bila za stare Grke znanost in spoznanje nekaj prazničnega. Ustvarjalnost v okviru praznikov razume kot nekakšno simmahijo med ljudmi in bogovi. Nekaj takega v moderni dobi skoraj ni mogoče. Tako pravi v "Beležkah k Mi filologi":

"Kjer so se Olimpijci umaknili, tam je grško življenje postalo bolj mračno. – Kjer mi raziskujemo in delamo, tam so Grki slavili praznike. Grki so praznovalci svečanosti (die Festefeiernden)."²⁷ Seveda je Nietzschejevo *Veselo znanost* treba razumeti tudi v tem kontekstu.

²³ Prim. Rumpel: *Lexicon Pindaricum*, 1883, Nem. 2, 4.

²⁴ KSA 8, 51 in 91.

²⁵ Sappho, fr.40: Σωτήρης Κακίσης: Σαπφώ. Τα ποιήματα. Αθήνα 2002¹², p. 78.

²⁶ Nietzsche Werke 1913, str. 110sl.

²⁷ Nietzsche, KSA 8, str. 81.

Je pa Nietzsche opazil tudi nevarnost agonalnega za razvoj kulture, češ da »agonalnost preveč vzdraži ustvarjalni nagon« (KSA 8. 78). Sovisje med agonálnostjo in pravičnostjo pa ni nekaj naključnega. Nietzsche je iz svojih temeljnih uvidov zaslutil povezavo med ἀγών, ἀγειν in cenitvijo tehtanjem in med tehtanjem in vrednoto. Tako pravi: »ἀγών morda »tehtati« („Wägen“)²⁸. Tehtanje je vendar gotovo od istega debela«. Iz pomena agona sledi grški čut za pravičnost:

»Pojem pravičnosti veliko pomembnejši kot pri nas. Krščanstvo vendar ne pozna pravičnosti«. (KSA 7, 402-3) Grška ideja agona je tako izvor Nietzschejeve ideje vrednotenja kot cenitve vrednosti, *Wertschätzung*.

Iz fenomena agona je nato Nietzsche izvedel pojem pravičnosti kot ravnovesja: »Pravičnost (poštenost) ima svoje poreklo med približno enako močnimi.«²⁹ Fenomen ravnovesja v njegovi antropološki in politični razsežnosti je nato natančneje obravnaval v spisu *Popotnik in njegova senca*³⁰:

»Človeška skupnost je v začetku organizacija šibkih, da bi vzpostavili ravnovesje z nevarno grozečimi močmi... , Ravnovesje je podlaga pravičnosti«. To ravnovesje nastopi med roparji in vladarjem, ki skupnosti obljubi, da jih bo varoval pred razbojniki. O tem govori v komentarju k *Popotniku in njegova senca*, kjer povezuje idejo pravičnosti, ravnovesje, vrednotenje in ἀγών: to je višek njegove teorije: »ἄξιος, »ki odtehta (aufwiegend), ἀγών - ἀγών νεῶν zbirališče ladij, ladjin tabor«. »vreden«, »kar tehta enako kakor druga stvar.«³¹ Enako močni so v boju, skupnost pa nastane, ko pride do določenega ravnovesja med močnimi in šibkejšimi, s čimer je konec boja za obstanek: »Da obstaja ravnovesje, je visoka stopnja«³².

Šele z vidika ravnovesja je mogoča pravičnost: kar pomeni, da so se preko agonov oblikovale vrednote, predvsem pa občutek za pravico. Agonalnost grške kulture pomeni v tem smislu grško cenitev življenja in njihov čut za kvaliteto življenja. Vedno ceniti življenje, to je bistvo grškega politeizma. Agonalnost je cenitev in priznavanje dragocenega. Mutatis mutandis zato za Grke lahko rečemo, da jih nikoli ne moremo preceniti: ta največja možna pohvala Grkov je izrečena v zapisu »Znanost in modrost v boju«:

»Grkov gotovo niso nikoli predobro ocenili: tedaj bi jih namreč morali vendarle tudi že tako ceniti, kakor si zaslužijo; toda ravno to je nemogoče. Kako bi jim mogli biti pravični v naši cenitvi! Samo napačno smo jih ocenili.«³³

²⁸ Prim. P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. a[gw, and G. Babinot, *Λέξικο τῆς νεας ελληνικῆς γλώσσας*, 2. έκδοσι, Αθήνα 2002, s. v. ἄξιος.

²⁹ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. 92. Ursprung der Gerechtigkeit, KSA 2, str. 89.

³⁰ Nietzsche: *Der Wanderer und sein Schatten*. Fr. 22: „Prinzip des Gleichgewichts«, KSA 2, str. 555sl.

³¹ Nietzsche, KSA 14, 186.

³² Nietzsche, KSA 14, 186.

³³ Nietzsche's Werke, II/10 (1903), str. 237.

2. Antifon: tekma (ἀγών) za pravico in življenje kot tekma, ἀγών

Agonalnost človekovega življenja in dramatičen značaj človekovega prizadevanja za pravico in resnico sta posebej vidna pri sofistu in učitelju govornišva Antifontu iz Ramnunta, ki je bil med najpomembnejšimi predstavniki sofistичne kulture³⁴. V predloženi razlagi izhajam iz domneve, da sta Antifon Sofist in Antifon Retor en in isti avtor³⁵ - Suidov *Bizantinski Leksikon* navaja tri Antifonte³⁶. Antifon je pisal sodne govore, razprave o retoriki in filozofske spise. Ohranjenih je šest sodnih govorov: trije govori obravnavajo posamezne primere – »Tožba zaradi zastupitve proti mačehi«, »O umoru Heroda« in »O plesalcu« -, trije govori pa so sodne tetralogije: o umoru proti neimenovani osebi (ἀπαράσημῶς), o naključnem umoru in o umoru v samoobrambi. Precej dobro poznamo tudi štiri filozofska dela: *Resnica*, 2 knjigi (Ἀλήθεια α' β'), *O slogi* (Περὶ ὁμοιοῦσας), *Državnik* in *O razlagi sanj*.

Ἀγών je operativen pojem celotne Antifonove misli, saj je nenehno v rabi tako v njegovih sodnih govorih kakor v njegovih filozofskih spisih. Beseda nastopa v dveh temeljnih pomenih. Eno je tekmovanje kot način biti in življenja, drugo je tekmovanje v našem načinu govorjenja in mišljenja, ki se je oblikovalo kot odgovarjajoči si govori, ἀντιλογία, ali pa kot nasprotujoče si misli, spor mnenj, ἀντιθέσεις.

Antilogije in antitetičnost so stara značilnost grškega mišljenja. Tako že pri Heziodu nastopajo personificirane dvojne besede, Ἀμφιλλογία (Theogonia, 229). Le-te se pojavijo prav v sporih ob iskanju pravičnosti, kar izpričujejo zlasti Ajshilov tragedije. Antilogija kot dvojna beseda, δισσοῦς λόγος je tako svoj klasičen izraz dobil prav v arhajski Ajshilovi drami.³⁷ Besedo ἀντιλογία je prvi uporabil Herodot v pomenu odgovora, odgovarjanja, pa tudi ugovarjanja in pojasnjevanja neke stvari, danes pa nam je najbolj poznana preko Tukididove zgodovine. Sofisti so bili posebej pozorni na pisne ali govorjene postopke razpravljanja za in proti, za postopke razlage in odgovora, po pravilu »beseda da besedo«, ki jih je Protagoras oblikoval kot tekme govorov (λόγων ἀγῶνας)³⁸ ali antilogije. V sofistичnem pouku so antilogije postale predvsem »nasprotujoči si dokazi«³⁹. Protagoras je napisal tudi delo z naslovom Ἀντιλογιῶν α' β', tako da je Platon sofistično dejavnost označil kot tekmovalno umetnost in kot umetnost protislovnega ugovarjanja,

³⁴ O Antifonovi teoriji pravičnosti prim. Kalan, »Τῆς Δικαιοσύνης ἦλπε νοητέ - Miselno sonce pravičnosti«, Platon in predplatonsko pravno mišljenje», Phainomena 13(2004), št. 4748, str. 157sl.

³⁵ Prim. o tem. Wiesner 1994/95.

³⁶ ΣΟΥΙΔΑΣ, Λεξικό Βυζαντινό, Atene: Ekdosis Thyrathen 2002.

³⁷ Untersteiner, 1949, str. 32sl.

³⁸ Protagoras, fr. A 1 (= D. L. 9.52).

³⁹ Gagarin, 2002, str. 23.

ἀντιλογική in ἀγωνιστική τέχνη⁴⁰. Tekma govorov je imela več pomenov, ki so v kasnejši formalni logiki izgubljeni: najprej je skozi predstavitvijo dveh nazorov mogoče videti, kateri je boljši, poleg tega pa v agonu izkazan govor šele pojasni protislovnost določene situacije.⁴¹ Nasprotujoče si govore, kjer gre za dva različna logosa o isti stvari, treba razlikovati od enantilogije, ki je ugovor določeni tezi, protislovje. Ta distinkcija je možna šele potem, ko se je logos osamosvojil nasproti stvari, tako da besedo ἐναντιλογία srečamo šele pri Platonu (Sph. 236a). Seveda pa je celoten sofistichen nauk podvržen kritiki v Aristotelovi *Metafiziki*, kjer je v četrti knjigi vzpostavljen aksiom o neprotislovnosti.⁴²

Kakor je znano, je bila sofistika predvsem izobraževanje v družbenih in zasebnih zadevah: tako Sokrat pravi o Hipiju, da njegova znanost, τέχνη, ni napredovala samo glede sposobnosti za odločanje o osebnih zadevah, temveč tudi glede sposobnosti za opravljanje javnih, tj. političnih zadev (πρὸς τὸ καὶ τὰ δημόσια πράττειν δύνασθαι μετὰ τῶν ἰδίων).⁴³

Protagoras je posebej poudaril, da je njegovo znanje in učenost, μάθημα, v tem, da doseže »pravi nasvet glede domačih zadev, kako bo najbolje upravljal svojo lastno hišo, in glede državnih zadev, kako bo najbolj usposobljen upravljati državne zadeve, z dejanji in z besedami«, εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.⁴⁴

Glede Antifonta bom najprej poskušal pokazati, da njegovi govori niso sofistichni v Platonovem smislu, temveč klasičen izraz agonističnega značaja grškega prava. Beseda ἀγών je vedno pomenila tudi sodni postopek, ki je »morda vključeval običaje, ki so bili povzeti v tekmah«, kakor je pripomnil Nietzsche⁴⁵. Tudi Gernetova antropološka razlaga grškega prava ugotavlja povezavo med legendarnimi tekmami in arhajskim pravom.⁴⁶ Pravni postopek je kot agon prava arena, kjer so odloča o pravici in resnici v različnih življenjskih situacijah. V 2. tetralogiji govori, kako nesrečne okoliščine in stiske (συμφοραὶ καὶ χρεῖαι) privedejo na sodišče nekoga, ki rajši živi v miru, τοὺς τε ἀπράγμονας εἰς ἀγῶνας (Tetr. 2.2.1). Z druge strani pa marsikdo pričakuje, da bo njegovo krivično dejanje ostalo prikrito (λῆσειν) in da ne bo prišel pred sodni zbor, τὸν ἀγῶνα (Tetr. 1.3.6). V sodnih postopkih, kjer gre za primere umorov, je treba paziti na pravico (τὸ

⁴⁰ Platon, *Sofist*, 226a.

⁴¹ Buchheim 1986, str. 17sl.

⁴² O tem fundamentalno delo Buchheima, 1986, str. 1sl. in 32sl.

⁴³ Plato, Hp. Ma. 282b.

⁴⁴ Platon, Prt. 318e-319a.

⁴⁵ Nietzsche, KSA 7, str. 406.

⁴⁶ Gernet 1976, str. 95.

δικαιον), da ne bi krivih oprostili in da ne bi obtoževali nedolžnih, τὸς καθαρὸς εἰς ἀγῶνα (Or. IV, Tetr. 3.1.1).

Antifontovi sodni govori imajo posebno težo tudi zato, ker obravnavajo umore ali smrtne primere. Vsi trije ohranjeni sodni govori imajo izrecno komplicirane situacije: V prvem govoru gre za obtožbo mačehe zaradi zastrupitve, v petem govoru »O umoru Heroda« imamo zagovor Evksitea, ki je obtožen za umor, za katerega niti ni povsem jasno, ali se je res zgodil, v šestem govoru »O horevtu« imamo zagovor oligarha, ki so ga obtožili umora, ker je eden od plesalcev, v želji, da bi si popravil glas, spil smrtonosen strup. Zaradi tega avtor »Življenja deset govornikov« (832e) pravi o Antifontu, da je bil »spreten v težavnih primerih (ἐν τοῖς ἀπόροις) in da je znal dobiti dokaze iz nejasnega stvarnega stanja (ἐξ ἀδήλου)«⁴⁷.

O umoru Heroda. - Na odnos med pravico in resnico je Antifon pozoren zlasti v govoru »O umoru Heroda«, v katerem zagovarja Mitilenca Evksitea. V sodnem postopku se merita moč govorjenja in poznavanje stvari. Ta postopek je tekmovanje, τὸ ἀγωνίζεσθαι (5. 3) med resnico stvari in resnico besed, v katerem je mogoče, da pride krivične sodbe. Resnica stvari, ἀλήθεια τῶν πραγμάτων (5.3), je torej na tehtnici, saj je odvisna od govorniške umetnosti tožnikov in zagovornikov. Kdor ne zna pojasniti stvarnega stanja tako, da je prepričljiv za sodnike, tega resnica stvari ne rešuje. Besedo pred sodiščem imenuje ῥῆμα (5.5): po Antifonu se dogaja, da je nekdo, ki je delal krivico, »rešen z besedami« (διὰ ῥήματα), medtem ko je nekdo, ki je delal prav (ὀρθῶς), pogubljen (5.5). Kadar je dejansko stanje nejasno, se stvari morejo pojasniti samo v napornem postopku, ki je rezultanta slučajnosti, razmisleka in utemeljevanja. Tedaj tudi napake niso izključene: »kajti vse, kar je še v nejasnem, je bolj odvisno od slučajnosti kakor od predvidevanja« (5.6). Tako je Antifon znal izpostaviti razmerje med naravno pravico in pravico, ki je dobljena v pravnem postopku. Mogoče je, da nepravilna sodba prevlada nad resnico. Kadar gre za postopek, ki predvideva smrtno kazen, je mogoče, da sta ob napačno sodbi pravica in resnica nemočni (6.3) .

Evksiteos najprej poudari, da je bil priveden na sodišče (ἀγῶν) nezakonito in nasilno. Nasprotuje temu, da bi moral sam prevzeti težko nalogo, naj sam pojasni zadevo, zaradi katere je obtožen. Tako v paragrafih 64-73 obravnava vprašanje bremena dokazovanja, t. i. *onus probandi*⁴⁸: »Za zločin niste krivi niti vi niti jaz...«. In če on ni sam to napravil, »kako naj ugiba o nejasnem«: »Ne spravljajte me v težaven položaj, v katerem niti sami ne morete najti prave poti. Četudi bi dobro uganil, ne napravite od tega odvisne moje oprostive« (5.66). Opozori na možno pravno zmoto: »Zgodilo se je, da so mnogim naprtili krivdo za zločine drugih in da so bili pogubljeni, preden je bilo spoznana resnica (τὸ σαφές) o njih« (67).

⁴⁷ Gernet 1976, str. 27 in Zinsmaier 1998, str. 399.

⁴⁸ Prim. Zinsmaier 1998, str. 406sl.

K pravični sodbi pripomore, če si sodniki vzamejo čas in ne sodijo prehitro na osnovi sovraštva: »Na ta način je dobro, če si za preiskavo stvari vzamete čas... Najprej se dobro posvetujte in ne ob jezi in obrekovanju. Dnevi, ki potekajo, imajo veliko moč, da osvobodijo misel od jeze in ji pomagajo najti resnico« (71-72).

Resnica mora biti močnejša od obtožb (25). Opozori na nevarnost pričevanja ob postopkih mučenja, ker se preizkus v določenih pogojih in resnica lahko izključujeta (33). Priča bi morala nastopiti prav v tej pravdi, ἀγωνισμα (36). Priča je mislila, da se bo rešila, če bo govorila resnico, vendar ni bilo nikogar, ki bi jo v tem podpiral (38).

Največji pomen tega govora je v tem, da prikaže antagonizem med resnico in pravico, čeravno bi pravičnost morala vedno slediti resnico. Prosi sodnike, naj ga ne obsodijo za umor v prvem postopku. – Antifon je namreč pozoren na pravni postopek, saj mora hkrati voditi dve bitki, glede tega, ali gre za pravdo zaradi zločina, ἀπαγωγὴ κακουργίας, kar je pristojnost heliastov in Heliaje, ali pa za pravdo o umoru, δίκη φόνου, kar je pristojnost Areopaga (85). Če bodo sodniki vodili več postopkov, bodo v tem času tisti, ki iščejo natančno stvarno stanje stvari, to tudi na najbolj pravilen način našli (86). Antifontov govor ima tako tudi značaj razprave o pristojnosti sodišča, παραγραφή, *praescriptio*⁴⁹.

V nasprotnem primeru se bo zgodilo, da bo krivica močnejša od pravice in resnice in da bo pravica poražena: »Mnoge pravde so v pomoč resnice, so največji sovražniki obrekovanja. Toda obsodba zaradi umora, ki ni pravilno spoznana, je močnejša kakor pravičnost in resnica«, οἱ γὰρ πολλοὶ ἀγῶνες τῇ μὲν ἀληθείᾳ σύμμαχοί εἰσι, τῇ δὲ διαβολῇ πολεμιώτατοι. Φόνου γὰρ δίκη καὶ μὴ ὀρθῶς γνωσθεῖσα ἰσχυρότερον τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐστίν (5. 87).

Antifon se obrača tudi na sodnike. Napačna obtožba nima iste teže kakor napačna obsodba (89). Bolj sveto je krivično oprostiti dejanje, kakor po krivici obsoditi na smrt. Sviri sodnike pred krivično sodbo, da potem ne bi obžalovali (92). Morebitna napačna sodba sodnikov je »premišljen prekršek« (ἐκούσιον ἀμάρτημα), ker pripada mišljenju in zadeva človekovo vest, συνείδησις (93). Za po krivici obsojenega se ne morejo potegniti niti njegovi prijatelji, ker morajo upoštevati pravni red mimo resnice: ἀνάγκη δὲ τῇ δίκης νικᾶσθαι παρὰ τὸ ἀληθὲς (87).

Evksiteov zagovor se konča z zaupanjem v vrednost pravičnosti: »Tu sem sedaj, ker zaupam v pravico, od katere ni nič bolj dragocenega (ἄξιον), da se bori skupaj (συναγωνίσασθαι) s človekom, ki za sebe ve, da ni storil nobenega slabega dejanja niti ni napravil ravnal nečastno nasproti bogovom.« (5. 93.).⁵⁰ Sodniki naj ne sodijo na hitro po eni napačni obtožbi,

⁴⁹ Αντιφών 1996, str. 280.

⁵⁰ Tu imamo povezavo med tekmovanjem in vrednoto, ki jo je odkril Nietzsche, najdemo pa jo kot etimološko besedno igro tudi pri Tukididu – gl. spodaj.

temveč naj se dobro posvetujejo: »Sedaj prepoznajte stanje pravice, nato odločite [o pričah], sedaj oblikujete mnenja, nato bodite sodniki resnic« - Νῦν μὲν οὖν γνωρισταὶ γίγνεσθε τῆς δικῆς, τότε δὲ δικασταὶ τῶν μαρτύρων, νῦν μὲν δοξασταὶ, τότε δὲ κριταὶ τῶν ἀληθῶν (95). Govor se konča s pozivom, da to sodišče ni pristojno tako da bodo morali tožniki sprožiti nov proces (96) in s pozivom za oprostilno odločitev.

Tako nam Antifontova fenomenologija pravičnosti pokaže, da je »pravičnost, kakor je običajno razumljena, protislovni pojem«⁵¹. Na tehtnici je resnica stvari, ἀλήθεια τῶν πραγμάτων, in Antifontovi govori so vedno na strani oškodovane ali ogrožene osebe.

O slogi. - Če so v antiki Antifontov stil šteli za vzvišen in dostojanstven (ἀξιοματικός)⁵², pa so posebej cenili govor o slogi (ὁμόνοια), ki je bil okrašen s pesniškimi besedami, tako da so po Filostratovih besedah njegove razlage spominjale na »mehke trate« (fr. 44a)⁵³.

Tekmovalnost za Antifonta ni samo zadeva sodnih postopkov, temveč tudi vsakdanjega življenja. Tako nam v govoru »O slogi« človekovo življenje samo predstavi kot tekmo, ἀγών, pri čemer razvije cel niz moralnih vprašanj. Izhaja od tega, da povsod v Grčiji ljudje prisegajo na slogo, ker je to pogoj za dobro državo lepo prebivanje v lastni hiši: Sloga je pogoj za obstoj držav in družin (πόλεις καὶ οἴκους). Ne prisegamo npr. na to, da bi nagradili iste igralce na piščal, iste zборе in iste pesnike (fr. 44a). Poleg tega s slogo človek doseže skladnost v mnenjih z drugimi, istomiselnost, ὁμογνωμοσύνη, in enotnost mišljenja in čutenja, ὁμοφροσύνη, kar omogoča, da ni sovražen samemu sebi.

Za vsakega človeka je posebej pomemben dogodek poroka oziroma zakon, μέγας γὰρ ἀγὼν γάμος (fr. 49), saj je začetek »nove usode«. Kadar je žena po njegovem srcu (καταθυμιάς), je za moža nekaj najbolj veselega. Kadar se mož in žena ne ujemata, nastane vprašanje, kako naj nekdo ravna v takih okoliščinah, τί χρή τῇ συμφορᾷ χρῆσθαι (fr. 49)? Ločitev je težavna, saj tedaj prijatelji postanejo sovražniki. Antifon odgovarja na značilen antitetičen način. V zakonu se prepletajo veseli in boleči trenutki in dogodki, sreča in napor. Človekovo življenje je podobno življenju tekmovalcev, ki zmagujejo v Olimpiji, v Delfih in v drugih ἀγῶνες. Za časti in nagrade je potrebnih mnogo naporov in znoja. Poroka pomeni skrb za dva, za ureditev življenja, ki ga imenuje z besedo »zbiranje«, ξυλλογή. Preveč naporov in skrbi lahko človeku vzame mladostni ples (σείρημα)⁵⁴ iz duha. - Vendar pa se zdi, da je označitev poroke kot agon nekoliko ironična.

Da je poroka nekakšna tekma, pa ni samo primerjava, temveč je po

⁵¹ Furley 1981, str. 88.

⁵² Οὐ' Ἑλληνας 821, str. 28 in Sprague, 2001, str. 115.

⁵³ Prim Sprague, 2001, str. 123.

⁵⁴ Pri Antifontu je izvor Nietzschejeve ideje o plesu mišljenja.

etnoloških raziskavah tekmovalje samo nastalo ravno iz poročnih obredov. To je zelo dobro opazil Gernet: »Predvsem poroke so potekale ob spremljavi iger... In okoliščine so se zdele naklonjene za ἀγῶνες«⁵⁵. V živem organizmu praznikov so se dekleta ali moški postavili v nasprotje, da bi se zbližali. Med seboj so tekmovali tudi moški. Tako je tudi Pelopsova tekma z Ojnomaom del snubljenja. Tudi Vernant govori o »tipično aristokratskem postopku poroke s tekmovaljem«.⁵⁶ Nepotrebno je torej nastanek agonov vezati samo na slovesnosti ob pogrebu. Tudi Sofokles opisuje boj za Dejanjro med Heraklom in Ahelujem (Trahinke, 523sl.).⁵⁷ Tudi za Medejo je poroka velika odločitev, ἀγῶν μέγιστος, ker ne ve, ali bo dobila dobrega ali slabega soproga (Medeja, 235).

Antifon se torej vprašuje, kako naj nekdo ravna v določenih težavnih okoliščinah (συμφορᾷ, fr. 49). Človek mora znati preseči težave povzročajoča stanja (τὰ παλίγκοτα) in se truditi, da doseže srečo, εὐποτυμίη⁵⁸. To so značilna zasebna vprašanja, τὰ ἴδια, s katerimi se je Antifon ukvarjal, da bi našel način, kako naj človek v njih ravna. Nato je iz premisleka o posameznih kočljivih situacijah skušal priti do splošnih etičnih norm in postulatov o tem, kako naj človek ureja svoje bivanje v svetu.⁵⁹

Olimpijska je tudi druga Antifontova prispevka o življenju: življenje je samo toliko dolgo, da moremo, kakor pri teku z baklami, svetlobo življenja predati naslednjemu rodu (fr. 50). Živeti pomeni biti na celodnevni straži, ki jo določa skrb za svoj obstoj in za življenje drugih. Potreben stalen napor za vsakodnevno preživljanje in skrb, da ohranimo zdravje, razumnost in primeren ugled in sloves. Skrbi se nanašajo tudi na življenje najbližjih, skrb za ženo in otroke. V življenju je malo velikega in vzvišenega, temveč vse majhno in pomešano z bolečinami (fr. 51). V velikem svetu življenja se soočamo z enkratnimi odločitvami. Posameznega življenja ne moremo poljubno urejati, ker življenjska usoda ni šahovska figura (fr. 52.). Poleg tega je treba najti pravo mero med pretiranim delom in naprežanjem in med nedejavnostjo in oklevanjem (fr. 52, 53a). Razmišlja o tem, kako ljudje ne pridejo na kraj s svojimi okoliščinami, ne pri delu ne pri potrošnji, ne pri varčevanju ne pri upanju. Antifontu gre za to, da človek ob vsaki priložnosti, συμφορᾷ, razvije ustrezno mišljenje (fr. 54). Ob tem upošteva tudi vlogo čustev - strahu, pričakovanja, previdnosti in podobno - in opazi, da ljudje pogosto ne znajo priti do dejanja, πρᾶξις (fr. 57). Tako je Antifon tisti sofist, ki je posebej skušal dati novo vrednost vsakdanjemu življenju.⁶⁰

⁵⁵ Gernet, 1968, str. 43sl.

⁵⁶ Vernant, 1992, str. 75.

⁵⁷ Sunčič, 2003, navaja še primer ženske kot nagrade v tekmi in boju pri Evripidu, Alkestis, 1045sl., str. 70.

⁵⁸ Protagoras, fr. 9, in Buchheim, 1986, str. 98.

⁵⁹ Tu sledim interpretaciji Buchheima, 1986, 97sl.

⁶⁰ Buchheim govori o povečevanju vrednosti vsakdanjega življenja, Buchheim, str. 111.

Za njegovo etiko pa je posebno pomembna ideja človekove moralne samobitnosti. Človekova naloga je ni samo notranja skladnost, temveč preudarnost (*σωφροσύνη*), to pa more presoditi samo tisti, ki se zna upreti trenutnim ugodjem in s tem samega sebe obvlada in samega sebe premaga, *αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτὸν* (fr. 58). Samo tisti, ki je presešel željo, da bi napravil kaj sramotnega in slabega, je premagal samega sebe in postal urejen, *κόσμιος* (fr. 59). S tem je Antifon bistveno prispeval k ideje človekove udomačitve v svetu. Grško idejo preseganja samega sebe je prevzel Nietzsche.

Pri vzpostavljanju svojega življenjskega sveta (*οἴκησις*) mora človek upoštevati »mehki zakon« narave. Kar je v resnici pravično, to je tudi koristno blagodejno in prijazno (*φιλιώτερα*) (fr. 44 B, col. 3) do narave. Taka narava je mera človekovega bivanja.⁶¹ Pri tem ima nenadomestljivo vlogo kultura, tj. vzgoja in umetnosti. Umetnosti prispevajo k človekovi udomačitvi v svetu, če jih gojimo na osnovi plemenite kulture, *παίδευσις γενναία* (fr. 60). Kultura, *κοσμιότης*, je edini način, da človek uresničuje dobrobit, ki je v skladu z naravo. Za človekovo bivanje v svetu, *διοίκησις* oz. *διακόσμησις* je uporabil izraz *διάθεσις* (fr. 63 in fr. 24), - isto pomeni tudi *διάστασις* (fr. 23) - ki pomeni tako ureditev sveta, kakor naše lastno razpoloženje, do katerega moramo priti v vednosten odnos (fr. 63):

ἀλλὰ εἰδότες τὴν διάθεσιν ἀκούουσιν,
»Tisti, ki vedo, poslušajo red sveta.«

Svetovljanskost in osmišljenost pomenita dejavno in smotrno življenje, v »katerem v nas slabše obrnemo na boljše, in urejanje človeške čustvene držē«. Na način se more oblikovati vrлина.⁶² Dobra vzgoja je kakor dobro zaorano seme (fr. 60). Človek ima s svojim umom, *γνώμη*, zmožnost, da preko vzgoje razvija umetnosti in človeško bivanje vodi v smeri dobrobiti. Tako človek postane bolj podoben bogu (fr. 48).

Dramatična narava človekovega prizadevanja za pravico in resnico pa je postala Antifontova osebna bitka, kakor je vidno v njegovi udeležbi v t. i. oligarhični revoluciji l. 411⁶³. Po padcu štiristoterice je bil – po krivici – obsojen na smrt, kljub svojemu velikemu govoru, v katerem je govoril proti smrtni kazni. Kakor poroča Tukidid, Antifon ni nikoli prostovoljno začel politični ali pravni spor (*ἐς μὲν δῆμον οὐδ' ἐς ἄλλον ἀγῶνα*), je pa veliko pomagal tistim, ki so prišli do nastopov v skupščini ali na sodiščih (*ἀγωνιζομένους*): »In ko se je vrnila demokracija, je bil postavljen pred sodišče (*ἐς ἀγῶνας*)... z obtožbo, da je pomagal postaviti oblast štiristoterice. Tedaj je imel po moji sodbi najboljši obrambni govor zoper smrtno kazen«. (Th. 8.68.1-3) Njegovo zavračanje smrtnne kazni je prevzel Tukidid v Diodotovem govoru.

⁶¹ Declava Caizzi, 1984, str. 103.

⁶² Suidas: *Λεξικό*, beseda *κοσμιότης*.

⁶³ Tukidid, VIII, 68 in 90.

3. Tukidid: Olimpija, tekme, vojna in tekmovalnost atenske politike

Čeprav se je težko sprijazniti z mislijo, da je bila za Grke klasične dobe vojna nekaj »naravnega« (Vernant), pa je nedvomno k načinu vojskovanja v antiki veliko prispeval agonalni značaj grške politike. Tako pravi Vernant: »V svoji obliki organiziranega tekmovanja, ki je izključevalo tako boj na smrt, da bi uničili družbeno in versko bit sovražnika, kot tudi osvojitve, da bi ga v celoti vključili v sebe, je klasična vojna neke vrste *agôn*«. ⁶⁴ Toda tekmovanje je samo en vidik vojne, saj grški *ἀγών* bistveno praznik, to pa pomeni premor med dejavnostjo, oddih od naprezanja, kakor povesta Pindar in Tukidid (2.38.1). Grška tekmovanja, *ἀγῶνες*, so tvorili ritem življenja - osebnega, političnega, umetnostnega, religioznega ⁶⁵. To splošno tekmovanje vseh Grkov je po Nietzscheju »čudovit proces«, ki »postopno na vseh področjih priznava eno pravico, *δίκη* (KSA 7, 402). Toda tekmovanje (Wettkampf) mest je pogosto zapadlo v navaden boj (Kampf), od tekme preidemo v vojno. ⁶⁶ In Tukidid opisuje prav to, kako je prišlo do tekme med Šparto in Atenami, čeprav Atenci v pogovoru z Melijci to zanikajo: »Nam ne gre za tekmo z Lakedajmonci«, *ἔστι δὲ οὐ πρὸς Λακεδαιμονίους ἡμῖν ὁ ἀγών* (Th. 5.91.1.3-4. Nietzsche je to vojno videl kot obliko tekmovanja. V spisu »Znanost in modrost v boju« iz leta 1875 pravi: „Nasploh pa kako strašno je bilo to, da je boj moral izbruhniti ravno med Šparto in Atenami – tega sploh ne moremo dovolj globoko premisliti“. ⁶⁷

Za Tukidida je bila peloponeška vojna »največje gibanje, ki je pretreslo grštvo« (1.1.2). Iskanje resnice o vojnem dogajanju, je zanj naporno delo, ki poleg poizvedovanja zahteva tudi vrednotenje (1.21.3). Svoje delo imenuje "iskanje resnice" - to mu je skupno z Antifontom. Svoj opis dejanj in dejstev je utemeljeval na kritičnem preverjanju sporočil in na logičnem sklepanju (1.22.2). Ob natančnem in jasnem opisu posameznih dejanj in dogodkov se zgodovinar ne sme izogniti njihovem tehtanju in vrednotenju. Samo tedaj bo zgodovinsko prikaz več kot priložnostna razprava za določen natečaj, *ἀγώνισμα ἐς τὸ παράχρημα* (1.22.4). Potek vojnih dogodkov, ki je tekma dejanj, *ἀγῶν ἔργων*, pojasnjujejo tudi govori, ki nastopajo v antitetičnih parih kot antilogije, ali kot tekma govorov, *ἀγῶν λόγων*. Glede govorov je bil Tukidid pozoren na bistvo povedanega, ali kot sam pravi "na celoten smisel javno povedanih stvari". Čeprav so tekme govorov so samo spremljevalke tekmovanja dejanj (3.67), pa morajo potekati po določenih pravilih, *ἀγωνοθετεῖν* (3.38. 3), kajti govori v skupščini so tekma modrosti

⁶⁴ Vernant, 1992, str. 45.

⁶⁵ Nietzsche, KSA 7, str. 396: Tekmovanje – kot ritem.

⁶⁶ Nietzsche, KSA 7, str. 408.

⁶⁷ Nietzsche's Werke, 1903, str. 227 (ni v KSA).

in preudarjanja, ἀγὼν ξυνήσεως (3.37.5). Tekme govorov v skupščini sprožijo tekmo in boj za presojo in odločitev (ἀγὼν τῆς δόξης)» (3.49.1)⁶⁸.

Tukidid je v svojo zgodovino vpletel ἀγῶνες v vsem grškem spektru. Po Bétantu ima beseda ἀγὼν pri njem naslednje pomeni:

A. *ludicrum, ludi publici,*

B. *contentio, certamen, praelium (=proelium) – npr.: praelium committere,*

C. *contentio (solertiae, opinionis),*

D. *discrimen.* Podobno tudi ἀγωνίζεσθαι pomeni tako *certare (in ludis)* kakor tudi *contendere, pugnare, eniti, iudicio contendere.*

Seveda je peloponeška vojna je pomenila tudi krizo v pripravi in izvedbi olimpijskih tekem. Tudidid je veskozi pozoren na dogodke v zvezi z Delfi, Olimpijo, Delosom in drugih grških svetih krajev, videl je tudi pomen olimpijskih praznikov za zgodovinsko kronologijo. Olimpijo omenja kot svetišče in kot prizorišče olimpijskih tekem.

Olimpijske tekme so prvič omenjene že v prvi knjigi, kjer govori o tem, da so bile nekdanje mnoge helenske navade in običaji, enaki, ὁμοίωτροπα, z barbarskimi (1.6.6). Med njimi je omenjen ta, da so atleti pri tekmovanjih nosili pasove, διαζώματα (1.6.5), pri Grkih pa so se za telovadbo prvi javno slekli obleko Lakedajmonci. Olimpija in Delfi sta omenjena zaradi zakladov v govoru Korinčanom in v odgovoru v Periklovem prvem govoru (1.121.3 in 1.143.1).

Drugič so olimpijske tekme omenjene v zvezi Kilonovo zaroto. Pred vojno so Lakedajmonci zahtevali od Atencev, naj očistijo več kakor sto let star sakrilegij, ki ga je zagrešil Kilon (7. st. pr. n. š.). Kilon je bil ugleden Atenec, tudi olimpionik, ki je hotel postati tiran v Atenah. Delfsko prerочиšče mu je svetovalo naj to stori na Zevsov največji praznik, ἐν τοῦ Διὸς τῆ μεγίστη ἑορτῇ (1.126). Toda Kilon je tudi napačno razumel pomen največjega praznika, saj je Akropolo zasedel v času olimpijskih iger. Ko so ga nasprotniki premagali, je bil obkoljen na Akropoli. On sam je nato uspel pobegniti, nekaj njegovih privržencev pa se je moralo predati. Ob tem so Atenci storili zločin (τὸ ἄγος), ko so pobili tiste Kilonove privržence, ki so se zatekli na oltarje »vzvišenih boginj« - Evmenid. Lakedajmonci so zahtevali, naj se pokorijo kot krivci in zločinci proti Boginji, hoteli pa so tudi zmanjšati vpliv Perikla, ki naj bi bil povezan z zločinom po materinem sorodstvu. Ob tem Tukidid izrecno pravi, da so hoteli Lakedajmonci imeni čim večji vzrok za vojno (1.126.1).⁶⁹

Na Olimpijo je vezan tudi izstop Lezbosa iz delsko-atiške zveze konec junija 428. Da bi Mitilenci pridobili lakedajmonsko pomoč, je sredi avgusta 428 prvo mitilensko poslanstvo prišlo v Olimpijo. Na tedanji olimpiadi je v pankratiju drugič zmagal Dorievs z Rodosa, ki se je kasneje bojeval na lake-

⁶⁸ Kalan, 1983, str. 64 in 80.

⁶⁹ Kalan, 1983, str. 116sl.

dajmonske strani kot navarh (8.35.1). Njegove atletske zmage so bile splošno znane, poznal ga je tudi Aristotel⁷⁰. Mitilenci so mogli govoriti šele potem, ko so bile končane olimpijske tekme in religiozne slovesnosti (έφορτή, 3. 8). V svojem govoru (3.9-14) so opravičevali svoj izstop, απόστασις, iz Delsko-atiške pomorske zveze. Mitilenci so bili zavezniki zaradi osvoboditve od Perzijcev, na pa za zaslužnjevanje Grkov (3.10.3). Tega Mitilenci niso mogli preprečiti zaradi številnosti in raznovrstnosti glasov posameznih držav, πολυψηφία (3.10.5). Zato dokazujejo, da Atenci vse manj upoštevajo enakopravnost, από τοῦ ἴσου zaveznikov (3.11.1). Svojo vladavino so uveljavljali tudi z moralnim nasiljem, γνώμης έφρόδω, saj v času, ko so imeli zavezniki še enako glasovalno pravico, ίσοψηφους, trdili, da so zavezniki prostovoljno pomagali njihovi politiki. V zvezi so sodelovali proti svojim lastnim spoznanjem, proti svoji volji, παρά γνώμην (3. 12. 1).

V prvi fazi atiške zveze so imeli atenski zavezniki enako glasovalno pravico, bili so ίσοψηφοι – z isto besedo je Perikles (1.141.6) označil pravni položaj lakedajmonske zaveznikov. Toda enaka glasovalna pravica, ίσοψηφία, je bila po Periklovem mnenju slaba stran peloponeške zveze, ker si vsakdo prizadeva za svoje, medtem ko ni izvedena nobena stvar, ki bi imela skupen pomen (1.141. 6). Atenci pa so v prednosti, ker so si vzpostavili enotno posvetovalnico, εν βουλευτήριον. S tem je Tukidides ponovil Talesov predlog Joncem, dokler so bili še neodvisni, naj ustanovijo enotni svet za vso Jonijo (Hdt. 1.170).

Med Mitileno in Atenami ni bilo niti prvega prijateljstva, niti svobode, ki bi temeljila na zaupanju, έλευθερία πιστή (3.12.1). Namesto da bi zavezništvo temeljilo na naklonjenosti in prijateljstvu, je temeljilo na strahu, φόβος, δέος (3.12.1). Mitilenci so bili tako »obvladani zavezniki«, κατεχόμενοι σύμμαχοι (3.12.1). Na koncu se sklicujejo še na olimpijskega Zevsa, v čigar svetišču so enaki kot pribežniki (3.14.1). S tem govorom je bilo doseženo, da so bili Mitilenci sprejeti v peloponeško zvezo. – Ker so v Olimpiji mitilenski odposlanci govorili o možnosti take zveze grških držav, v kateri bi vsaka država imela enako glasovalno pravico kakor druga, je njihov govor je eden redkih v grški politični literaturi, ki obravnava zgodovinsko dinamično grških državnih zvez. Grški poliscentrizem je povzročil, da je ostalo izven interesa politične filozofije vprašanje zveze držav, bodisi federacije bodisi konfederacije⁷¹. S takimi idejami je Tukidid lahko "zglede za enainvajseto stoletje"⁷² v mednarodnih odnosih.

Po propadu polisne ureditve v helenizmu se je grška politična filozofija usmerila na temo monarhije. Sicer pa je Aristotel menil, da bi Grki mogli vladati vsem, če bi bilo prišlo do enotne države,

⁷⁰ Aristotel, Retorika A 2, 1357a19-22.

⁷¹ Prim. T. A. Sinclair, 1967², str. 119.

⁷² Johnson Bagby, v: Gustafson, 2000, str. 17sl.

μᾶς τυγγάνων πολιτείας⁷³.

Tudi Nikijev mir, sklenjen aprila 421, je vezan na Olimpijo. To pogodbo o miru sta pripravila Nikias in Lakedajmonec Plejstoanaks – ta naj bi imel zaradi varnosti pol hiše na temeljih Zevsovega svetišča (5.16.3) - objavljena pa je bila na stebrih v treh vsegrških svetiščih: v Olimpija, v Delfih in v korintskem Istmu, poleg tega pa še na atenski Akropoli in v lakedajmonskem Amiklaju (5.18.10).

V Olimpiji je bila bronasto stelo zabeležena tudi pogodba med Atenci in Argejci (5.47.11-12).

Posebej je Tucidid opisal olimpiado leta 420 – v 5. knjigi, ki opisuje dvanajsto leto vojne (420-419), – olimpijske igre pa so izrecno vzete kot oporišče kronologije. Povod za opis te olimpiade je bil spor med Elejci in Lakedemonci glede mesta Lepreon, ker so Lepreati Elejcem prenehali plačevati davek, ki so ga sicer namenjali svetišču Olimpijskega Zeusa (5. 31. 2). Zaradi tega spora je prišlo do težav pri olimpijskih igrah. Tedaj je Arkadijec Androsten prvič postal zmagovalec v peteroboju (5. 49). Elejci niso dovolili Lakedajmoncem obhajati praznične daritve in tekmovati na tej olimpiadi, μὴ θύειν μηδ' ἀγωνίζεσθαι (5.50.2), češ da so v času olimpijskega premirja poslali vojsko v Lepreon, napadli trdnjavo Firkos in tako kršili olimpijski zakon, Ολυμπιακός νόμος (5. 49.1). Ob tem je nastopil spor, ali je tedaj že bilo premirje, ἐκεχειρία, ali ne. Elejci so okrepili vojaško zaščito tekem, še zlasti velikega zbora, πανήγυρις, ker so se bali, da bodo Lakedajmonci prišli oboroženi: vendar se to ni zgodilo. Pač pa je na olimpiadi je prišlo do incidenta. Ker Lakedajmonec Lihos ni imel dovoljenja za tekmovanje, ἐξουσίαν τῆς ἀγωνίσεως, se je prijavil kot Tebanec; ko pa je nato zmagal v četverovpregi, se je dal prepoznati kot Lakedajmonec, zaradi česar so ga športni sodniki (ῥαβδούχοι) pretepli⁷⁴. Vendar so Lakedajmonci mirovali, tako da je praznik mogel potekati naprej.

V zvezi a atenskim očiščenjem otoka Delos pa je Tucidid posebej opisal praznik Delij, tekme na Delosu (3. 104), ki so jih leta 426 priredili Atenci in so potekale tudi vsako četrto leto (πεντετηρίδα). To je bil velik zbor, ξύνοδος, ἀγών, ki je obsegal telesnovzgojna in glasbena tekmovanja (ἀγών μουσικῆς), plese in zборе, vključno z ženskimi zbori. Nekdaj naj bi tu nastopil celo Homer. Zaradi slabih okoliščin so tekme nekoliko zastale, dokler jih Atenci niso obnovili in jim dodali še konjske tekme. - To je najbrž tudi najbolj sproščujoč odlomek Tucididove zgodovine.

Tekme pa niso samo zadeva posameznih dogodkov, verskih, športnih, govorniških ipd., temveč je ἀγώνισις tudi značilnost politične dejavnosti grških mestnih držav, posebej pa Aten. Agonalnost atenske politike je vidna zlasti iz velike razprave v Atenah med Nikijem in Alkibiadom, ki je odločala

⁷³ Aristotel, Politika 7. 6. 1327 b 31-33.

⁷⁴ Prim. Wegner, 2004, str. 119.

o tem, ali naj se Atene odločilo za sicilsko ekspedicijo ali ne (6.8-23). Prav atenska odpravo proti Sirakuzam leta 415 je dokaz, da je peloponeška vojna neko dogajanje, ki sega čez okvir tekmovanja, čeprav je bila odprava na Sicilijo posledica političnega tekmovanja. Veliki zagovornik in zastopnik agonalnosti atenske politike je Alkibiad, kar moremo razbrati iz njegovega govora (6.16-18).

Tekmovanje je imelo velik pomen že v Alkibiadovem osebnem življenju. V svojem govoru omenja, da se je udeležil olimpijskih tekem in tam dosegel nekaj izjemnega, τὸ διαπρεπέες (6.16.2). V Olimpiji je l. 416 nastopil s sedmimi vpregami, kakor dotlej noben posameznik, ter zmagal in dosegel še drugo in četrto mesto. Tudi ostale stvari je uredil, kakor je vredno zmage. K temu je spadalo tudi to, da je svojo zmago slavil na javne stroške in kakor sicilski tirana Gelon in Hieron naročil pajan pri Evripidu (Plu. Alc. 11). Svoje olimpijske nastope opravičuje tudi s tem, da se iz dejanj hkrati razkriva atenska moč. Dalje Alkibiad omenja tudi svoje horegije (6.16.3), tako da mu upravičeno pripada sijaj slave, λαμπρότης (6.16.5). Taka in podobna dejanja Alkibiades imenuje lepa (καλὰ, 6.16.5). Alkibiad se zdaj zaveda, da njegova dejanja povzročajo zavist, ki mu je tako rekoč zgodovinsko dejstvo in zakon (6.16.3). Svoje lastno življenje Alkibiad primerja z usodo drugih, ki so se v svojem življenju odlikovali po svojem sijaju. Ti so bili v svojem času nadležni in žaljivi, zlasti do sebi enakih, pa tudi do drugih, s katerimi so živeli, kasnejšim ljudem pa bi bili vsi radi v sorodu z njim. Njihova lastna domovina je bila ponosna nanje kot na ljudi, ki niso tujci ali bi kaj zagrešili, temveč kot na ljudi pravih dejanj (6.16.5). Nasproti očitku nepremišljenosti (ἄνοια) Alkibiad odgovarja, da je brez nevarnosti za Atene prisilil Lakedajmonce, da so se bili pri Mantineji prisiljeni bojevati za svoj lasten obstoj, περὶ τῶν ἀπάντων ἀγωνίσασθαι (6.16.6).

S tem Alkibiad ni daleč od Perikla: "Živi so namreč podložni zavisti nasproti enako sposobnim, medtem ko s tisti, ki tekmovalcu niso več ovira, čaščeni z neantagonistično naklonjenostjo, ἀνανταγωνιστῶ εὐνοία" (2.45.1). Ta stavek je Perikles izrekel kot spodbudo za veliki tekmovanje, μέγαν τὸν ἀγῶνα, v vrlini v korist polisa.

Po bežnem prikazu političnega stanja na Siciliji (6. 17) je Alkibiad prešel k zagovoru posega na Siciliji, ki ga šteje za nujno dejanje atenskega načina vladanja zaveznikom (6.18.2). Tako Atene, kakor katerakoli druga država, so si pridobile vladavino, ἀρχή, imperij tako, da so vneto pomagale komurkoli, ki jih je klical na pomoč. Potem ko so si Atene po perzijskih vojnah vzpostavile svojo nadoblast, je nujno (6.18-3), da nekatere napadajo, drugim pa ne popuščajo. Če Atene same ne bodo vladale drugim, bodo zašle v nevarnost, da jim vladajo drugi. - Tema atenske ἀρχεῖν je sploh glavna tema Tukididove zgodovine. Sicer pa je že Herodot videl, da se

vodilni grški sili – Atene in Šparta med seboj vojskujeta za nadoblast (Hdt. 6.98).⁷⁵

Atene si tudi ne morejo začrtati meja in obsega (ταμιεύεσθαι 6.18.3), do katerega naj bi razširile svojo vladavino. Alkibiad nasprotuje Nikijevi politiki nedejavnosti, ἀπραγμοσύνη in meni, da Atene ne morejo živeti popolnoma v miru (ἡσυχάζει) niti ne morejo soditi po plemenski pripadnosti (φυλοκρινεῖν) (6.18.2), komu naj pomagajo. S tem je izražena ideja grške enotnosti, ki pomeni korak naprej v primeri s tradicijsko grško usmerjenostjo o na lasten polis. Atenci ne smejo iskati mirnega načina življenja (τὸ ἡσυχον), ker bi tedaj morali ustrezno spremeniti tudi druge dejavnosti (6.18.3). - Podobno je bilo že v drugem govoru Korinčanov za Atene rečeno, da si večno hočejo nekaj pridobivati, praznika (ἑορτή) ne poznajo in menijo, da jim nedejaven mir ni nič manj nesreča kakor nadvse naporna angažiranost (ἀσχολία, 1.70.8). - Za Pindarja je bil mir, Ἡσυχία, poseben patriotizem (Ol. 4.18), njeno »svetlo luč« pa ogroža državljanska vojna (fr.109, 2-3). - V svojem zagovoru odprave na Sicilijo se je Alkibiad zanašal predvsem na atensko talasokracijo.

Nato je opisal stil atenske politike, ki ga imenuje κόσμος. Nasproti Nikijevi delitvi mladih in starih na dva nasprotujoča si politična tabora, διάστασις, je Alkibiad menil, da je država najmočnejša, kadar se povežejo mladost, zrela sredina in starostna natančnost. Podobno umerjenost in skladnost (τὸ μέτριον, τὸ ἀρόττον) med starostjo in mladostjo je zagovarjal tudi Aristotel⁷⁶. Svoje razumevanje atenske politike pa opiše takole:

καὶ τὴν πόλιν, ἐὰν μὲν ἡσυχάζῃ, τρίψεσθαι τε αὐτὴν περὶ αὐτὴν ὥσπερ καὶ ἄλλο τι, καὶ πάντων τὴν ἐπιστήμην ἐγγηράσεσθαι, ἀγωνιζομένην δὲ αἰεὶ προσλήψεσθαι τε τὴν ἐμπειρίαν καὶ τὸ ἀμύνεσθαι οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ μᾶλλον ξύνηθες ἕξειν. παράπαν τε γινώσκω πόλιν μὴ ἀπράγμονα τάχιστ' ἂν μοι δοκεῖν ἀπραγμοσύνης μεταβολῆ διαφθαρεῖναι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέστατα τούτους οἰκεῖν οἱ ἂν τοῖς παροῦσιν ἦθεσι καὶ νόμοις, ἣν καὶ χεῖρω ἤ, ἥμισυ διαφόρως πολιτεύουσιν. (6.18.6-7)

”Polis pa, če miruje, samo sebe izčrpa v notranjih razprtijah, kakor vsaka druga stvar, njeno izvedeno vodstvo v vseh stvareh bo ostarelo; če pa vedno tekmuje za najvišje nagrade, si ne bo prisvojila le izkušnje, temveč tudi navado, da se brani ne le z besedo, temveč z dejanjem. Polis, ki ni nedejavna, bo po mojem spoznanju zaradi nedejavnosti hitro prešla v preobrat v smeri propadanja: prav tako najbolj varno živijo tisti ljudje, ki politično dejavnost najmanj razvijajo v nasprotju z obstoječimi običaji in ustanovami, četudi to ustanove niso najboljše.” (6.18.6-7)

⁷⁵ O tem še Kalan 1983, str. 99.

⁷⁶ Aristotel, 2.14, 1390a29-1390b13.

Ta stavek prenaša tekmovanje iz področja praznikov v politiko. Paradoksnost Alkibiadove trditve je, da bodo Atenci z napadalno politiko povečali zmožnost, da se branijo. Dejavná politika bo povečala njihovo izkustvo v vladanju in obnovila njihov položaj. Tako Korinčani kakor Atenci že v 1. knjigi govorijo o tem, da bo ta vojna velika tekma, *agon* (1.70.1, 1.73.3). V epitafiju Perikles še zna videti tekmovanja kot opozicijo do naporov in vojn: »tekme in daritve so duhovni (γνώμη) premori« (2.38.1). Alkibiad torej potencira dinamiko atenskega polisa. Pomembna je tudi drzna Alkibiadova metafora o staranju ἐπιστήμη. Besedo ἐπιστήμη je v prozi prvi uporabil ravno Tukidid⁷⁷. Platonu je znanost, ἐπιστήμη v nasprotju z izkustvom, ἐμπειρία, medtem ko jo Tukidid veže ravno z izkušnjo, podobno kakor kasneje Aristotel. Podobno v svoji oceni Kleona njegovo nepristojnost (ἀνεπιστημοσύνη) za strategijo postavlja v nasprotje z Brasidovo izkušnostjo (ἐμπειρία, 5,7.2). - Na tem mestu ἐπιστήμη (6.18.6) označuje pristojnost, izvedenost in izkušnost (ne: izkušnja) za vladanje. Za episteme bi lahko uporabili srbski ali hrvatski izraz "nadležnosti".

In tako je sredi poletja l. 415 res prišlo do velikega odplutja na Sicilijo. To je bila doslej najdražja in najlepša moč nekega grškega mesta. Tekmovali so glede osebne oborožitve, tekmovali so glede tega, kako bo kod opravil svojo nalogo. Bilo je bolj prikazovanje moči in bogastva kakor odprava proti sovražnikom (6. 31.4-5). Ko so krenili iz Pireja, ni manjkalo niti tekme (ἄμιλλα) med ladjami vse do do Egine (6. 32). – Tekmovanje ladij je bil pesniško ovekovečil že Pindar (Isth.5.4-7).

Seveda pa v nadaljnjem tekmovanje, ἄγων postane boj za rešitev in domovino, kakor pravi Nikias (7.61.1), bitka pred Sirakuzami pa je postala bitka proti Sirakužanom in za Atene (7. 64.2). Nasprotno pa je za Sirakužane celotna bitka postala nekaj vrednega, ko Sirakužani začenjajo prevladovati. Tako Tukidid (7. 56.3) izrecno veže ἄγων in vrednost, ἄξιος,

4. Tekmovanje (ἄγων) v Aristotelovi filozofiji

Zdi se, da hoče biti Aristotelova filozofija izvzeta iz tekmovalnosti, saj je za nastanek metafizike potrebna življenjska lahkotnost ῥαστώνη (982b33) in lepota življenja, διαγωγή (Metaph. 981b18, 982b23). Toda prva filozofija ni samo znanost, je tudi nekakšna modrost, ki jo Aristotel v *Evdemovi etiki* razume kot posebne vrste izobrazbe (παιδεία) in jo imenuje arhitektonsko mišljenje, διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν (1217a6-7)⁷⁸. Na ta način ἄγων ostane operativen pojem Aristotelove filozofije. Aristotelova prva filozofija je izobrazba, ki se oblikuje tudi skozi kritiko sofistike. Ta kritika pa je

⁷⁷ Huart, 1969, str. 229.

⁷⁸ Kalan, 2003, str. 136sl.

konstruktivna, saj pomeni vzpostavitev nove oblike govorjenja in mišljenja, logosa, ki se imenuje dialektika, razvita pa je v Topiki. O odnosu sofistike, dialektike in prve filozofije pravi v *Metafiziki*:

»Dialektiki in sofisti se zavlečejo v zunanjo podobo filozofa; saj je sofistika zgolj kažoča se modrost in dialektiki razpravljajo o prav vsem, kajti bivajoče je skupno vsem stvarjem... Sofistika in dialektika se namreč vrtita okrog taistega rodu kakor filozofija, toda filozofija se od dialektike razlikuje po načinu uporabe svoje zmožnosti, od sofistike pa po izboru načina življenja. Dialektika je namreč preizkuševalno o tem, o čemer je filozofija zmožna za spoznanje, medtem ko se sofistika kaže kot modrost, ni pa res modrost« (3.2. 1004b17-26). Sicer pa v *Metafiziki* omenja gimnastične in muzične tekme pri razlagi časovnega pomena izrazov pred nečem ali po nečem: tedaj je treba za izhodišče vzeti pričujoči sedaj: in so tako Nemejske tekme pred Pitijjskimi (5.11. 1018b18).

Vendar pa Aristotel tudi filozofijo še šteje za neko tekmo. Ob razlagi narave in počel pri predsokratikih, ki se mu zdi "temno in nikakor jasno", pravi, da predsokratiki ravnajo tako, "kakor delajo v bitkah tisti, ki so neizurjeni (ἀγύμναστοι): saj tudi oni sukajoč se okrog pogosto zadajo lepe udarce, ampak ne na osnovi znanja" (Metaph. 1.3. 985a11).

Seveda pa je tekmovalnost postala Aristotelova tema tedaj, ko v Topiki ponovno vzpostavlja ločnice med prvo filozofijo, dialektiko in sofistiko. Tako imamo v njegovi topiki na nov način razvito ne le Platonovo teorijo dialoga, temveč tudi sofistično teorijo dokazovanja, ki je bila vseskozi agonalna.

V znanstvenem pogledu je dialektika zmožnost, δύναμις, "oblikovati sklepe (συλλογίζεσθαι) iz sprejemljivih mnenj glede vsakega predloženega problema" (Top. 1.1.100a19-20). Aristotel teorijo dialektike razvije kot teorijo sklepanja ali silogizma, pri čemer razlikuje tri vrste silogizmov:

1. apodiktčni ali znanstveni silogizem, 2. dialektični silogizem ter 3. eristični silogizem (Top. A 1). Kadar pa razpravlja o dialektiki kot možnosti razpravljanja nasploh, tedaj v Sofističnih ovržbah razlikuje štiri vrste pogovorov oziroma razpravljanja (διαλέγεσθαι):

1. znanstveno ali učno razpravljanje - διδασκαλικοὶ λόγοι,
2. dialektično razpravljanje, ki vzpostavi ugovor διαλεκτικοὶ λόγοι,
3. dialektično razpravljanje, ki vključuje znanost - πειραστικοὶ λόγοι

in

4. polemično ali tekmovalno razpravljanje, ἐριστικοὶ ali ἀγωνιστικοὶ λόγοι (SE 2.165a37sl).

Dialektika ima pri Aristotelu trojno rabo: 1. za vajo pri učenju (γυμνασία), 2. v odnosu do drugih za pogovore (ἐντεύξεις) in 3. za filozofske znanosti (Top. 1.2.101a26sl.). Podobno je določen pomen dialektike tudi v 8. knjigi Topike: 1. preizkuševanje (πεῖρα) 2. učenje in vaja (γυμνασία) in 3. nauk in znanje (διδασκαλία, σκέψις) (Top. 8.5, 159a25sl., 8.11.161a24).

Dialektična srečanja (σύννοδος, διατριβή), ki so zaradi preizkušanja in proučevanja, se razlikujejo od tekmovalnih srečanj, ἀγῶνος χάριν (159a33). V tej knjigi Topike je argumentacija izrecno postavljena kot razpravljanje med vpraševalcem in odgovarjalcem: odgovarjalec brani določeno trditev, θέσις, vpraševalec pa jo skuša ovreči in spodbiti. V takem pogovoru je dialektika zvedena na tekmovalno igro. Sicer pa je dialektika kot γυμνασία je že po imenu »nekakšen šport«.79

Dialektična razprava postane tekmovalna (ἀγωνιστική)⁸⁰, kadar odgovarjalec ne odgovarja v skladu z logiko (161a23). Med dialektične premise spadajo tudi take, ki skrivajo sklep (155b26). Tekmovalni dokazi argumenti so podobni erističnim ali sofistichnim (SE 14.174a12sl.), čeprav razlike ni mogoče postaviti doksografsko. Razliko med sofistiko in eristiko je v cilju – eristiki gre za zmago, sofistiki za dokso in modrost (SE 171b22-172a1). Kakor v športnih tekmah obstajajo prekrški, tako obstajajo prekrški, ἀδικομαχία, tudi v razpravljanju, to pa je eristika. Eristično razpravljanje, kakršnega uporabljajo spretni ugovarjalci, ἀντιλογικούς (Top. 1.12.105a19), je zavajajoče in krivično. Tako Aristotel pravi: »Kakor ima krivica v tekmo vanju določeno obliko in se imenuje neke vrste krivično bojevanje, tako je krivično polemiziranje v ugovarjanju eristika.« (SE 11.171b22-24)⁸¹

Posebno vprašanje pa so napake, ki nastajajo v samem razvoju znanosti, to so paralogizmi, παραλογισμοί (Top. A 1.101a5sl.), saj zadevajo metodologijo posamezne znanosti. Paralogizmi so zmote, ki nastajajo v sami znanosti, tako da njihova obravnava spada v splošno teorijo znanosti ali epistemologijo. Seveda pa so paralogizmi lahko tudi del vsakdanjega življenja, ki se dogaja med živeti v resnici, ἀληθεύειν, in motiti se, ἀπατηθῆναι.

Vsekakor se teoretska filozofija kot splošna kultura in izobrazba in kot splošna znanost sooča tudi z momentom tekme. Zato celo v Aristotelovi metafiziki najdemo nekaj ironije in humorja.

Velik pomen ima tekmo vanje v Aristotelovi retoriki, in sicer tako v tekmovalno-športnem, pravno-sodnem in etičnem smislu. Aristotelova retorika je obravnavala moč (δύναμις) besed s treh vidikov: z vidika dokazovanja, z vidika stila in kot govorniško izvedbo (3.1.1403b6sl.). Izobraženost v govorjenju spada v človekovo osnovno kulturo. Kakor je sramotno, če ne znamo telesno pomagati samemu sebi in se braniti, tako je sramotno, če ne znamo uporabljati moči besed (1.1.1355b1sl.).

Z vidika dialektike je retorika je govorna zmožnost, na osnovi katere smo zmožni prepričljivo argumentirati za obe strani sporne zadeve in potemtakem o istem vprašanju znamo izvajati nasprotno zaključke, τάναντία συλλογίζεται: prav po tem je retorika podobna dialektiki (1355a33f.).

⁷⁹ Smith, 1997, str.xx.

⁸⁰ Competitive, Smith, ad loc.

⁸¹ O Aristotelovi dialektiki prim. Beriger 1989.

K prepričljivosti nekega govora pa poleg dokazov veliko pripomoreta tudi stil govora, λέξις, in govorniška izvedba, ὑπόκρισις. Da tako trditev izreče utemeljitelj logike, je še posebej vredno pozornosti. Prav na področju govorniškega nastopanja pa je tekmovanje najbolj navzoče. Tako Aristotel opaza, da kakor na muzičnih prireditvah zaradi svoje sposobnosti prej pridejo do nagrad igralci kakor pesniki, tako tudi v političnih soočenjih (ἀγῶνας) zmagujejo dobri govorniki, kar se dogaja zaradi »pomanjkljivosti političnih ustanov« (3.1.1403b32sl.). Pravično bi bilo, če bi politična soočenja in trenja, ἀγωνίζεσθαι, potekala na osnovi zadev samih (πράγματα), vendar zaradi neizobraženosti poslušalcev prevlada tisti, ki govori nekaj odvečnega in kar ne spada k stvari (1404a5sl.). Aristotel povzema tudi Antifonovo idejo o odnosu med retoriko in resnico. Ljudje mislijo, da lahko delajo krivico, ker bodo ostali nekaznovani, »če so spodobni govoriti, če imajo delovansko spretnost in če so večši v sodnih postopkih, ἀγῶνων.« (1.12.1372a13sl.)

Aristotel pozna tudi tekmovalni stil pisanja, ἀγωνιστικὴ λέξις, ki ga razlikuje od opisnega stila pisanja, γραφικὴ: pisani ali opisni stil je bolj natančen, tekmovalen stil pa je bolj primeren za podajanje in bolj deluje na moč čustva in značaje (1413b8sl.). Moč retorike je največja v posvetovalnem in epideiktičnem govorništvu, manjša v sodnem, najmanjša pa tedaj, ko je govor namenjen enemu sodniku, ki se tedaj more posvetiti stvari: »ni javnega soočanja, sodba je čista« - καὶ ὁ ἀγὼν ἄπεστιν, ὥστε καθαρὰ ἡ κρίσις. (3.12.1414a13) Kjer je veliko govorniškega nastopanja (ὑπόκρισις), tam je malo stvarne natančnosti (ἀκρίβεια). Pravilnost odločanja, κρίσις, je ob primeru Evripida postavljena tudi kot kompetenčni spor med pravnim stanjem in umetniško presojo. Evripid se pritožuje, ker je njegov pravni nasprotnik neko njegovo trditev prenesel iz tragedije Hipolit, uprizorjene na Dionizičnem tekmovanju, na sodišče in ga obtoževal za brezbožno dejanje (3.15.1416a32sl.). – Ta opomba nas spominja na razlikovanje med politikom in poetiko v Aristotelovi filozofiji umetnosti.

Tekmovanje nastopa kot operativen pojem tudi pri dveh ključnih pojmih Aristotelove etike: to je pojem sreče (Rh. 1.5) in pojem vrline oziroma lepega (1.9). K sreči spadajo tudi vrline telesa, to pa je poleg zdravja, lepote, moči in velikosti tudi sposobnost za tekmovanje, δύναμις ἀγωνιστικὴ (1360b22). Aristotel je visoko cenil atletiko - pripomnil je tudi, da so peterbojci najlepši (1361b10) - in posebej govoril celo o tekmovalni vrlini, ἀγωνιστικὴ ἀρετὴ (1361b21) telesa in o različnih tekmovalnih športih. Večkrat je omenjal olimpijske tekme, in sicer prav na temo o pomembnosti nekega dejanja. Kar je teže doseči in kar je redkejše, je večje (1.7.1365a19sl.): in olimpijski zmagovalec je nekdo, ki sega preko svoje možnosti in nadkrili svoje vrstnike. Sklicujoč se na Sapfo je lepo določil kot tisto, »za kar se je vredno boriti brez strahu«. (1.9.1367a8sl.) Med lepe stvari spadata tudi čast

in zmaga. Tako je Aristotel v svoji teoriji kalokagathije navezoval na grško pesniško tradicijo.

Tako je tekmovanje v *Retoriki* že seglo na področje etike. Primerjava med življenjem v vrlini in olimpijskimi tekmami je pogosta tudi v *Nikomahovi etiki*, tako da tudi v tem Aristotel navezuje na Antifona. Človeško življenje v vrlini ni nekaj statičnega, temveč se dogaja kot prava mera med naprežanjem in opuščanjem, med trdim delom, πονεῖν, in prostim časom, ῥαθυμεῖν (EN 6.1.1138b18sl.). V svoji himni Hermiju je vrlino samo določil kot stvar naprežanja. Kakor na olimpijskih tekmah dobijo venec zmage le tisti, ki tekmujejo, ἀγωνιζόμενοι, tako v življenju dosežejo lepo in dobro samo tisti, ki delajo prav, ὀρθῶς (EN, 1.8.1099a3sl.). Zmaga pa spada med dobro, ki je vredno, da ga izberemo zaradi njega samega (1147b28).

V *Politiki* pa je Aristotel proti pričakovanju celoten sistem vrlin postavil kot stvar, ki se odloča v tekmovanju, ἐνάμιλλον (1283a5). Politične zadeve se morajo uravnati po vrednosti, κατ' ἀξίαν (3.12.1282b27), kjer ne odloča ne bogastvo ne kaj drugega, temveč samo vrlina, tako kakor damo najboljši avlos najboljšemu izvajalcu (1282b35). V državi, ki zna prav izkoristiti prosti čas, σχολαστικότερα (1322b38sl.), spada k političnim nalogam tudi uprava gimnazij in skrb za gimnastična in Dionizična tekmovanja. V teoriji vzgoje v 8. knjigi *Politike* omenja, kako so Lakonci nekdanj premagovali vse druge tekmovalce v atletskih tekmah, zdaj pa tudi že zaostajajo (138b24sl.). V vseh tekmah pa mora biti na prvem mestu lepo: τὸ καλὸν δεῖ πρωταγωνιστεῖν (1338b30-31). Špartanci pa imajo danes prave tekmece v vzgoji, ἀνταγωνιστὰς τῆς παιδείας (1338b39).

O tekmovanjih govori tudi v zvezi z glasbo. Ne priporoča pretirane vaje v glasbi, ki meri poklicna tekmovanja, τεχνικὸς ἀγῶνας (1341a11), čeprav prizna, da marsikateri dosežek iz poklicnih tekmovanj preide v vzgojo (1341a13). Toda poklicna vzgoja v glasbi, ki meri na javno nastopanje, ἀγῶνας, more biti koristna za sprostitev (1342a21). Skozi glasbo se dosega hkrati red in izobrazbo: κόσμον καὶ παιδείαν (Pol. 8.7.1342b31-32).

Zanimivo je, da je Aristotel o muzičnih tekmovanjih več govoril v *Retoriki* in *Politiki* kakor v *Poetiki*. Nietzsche, ki se je veliko ukvarjal z antičnimi seznanji Aristotelovih del, pa ni pozabil omeniti, da je Aristotel napravil »seznam takšnih sovražnih tekem v velikem stilu«. Omenja grško ljubezen do preprirov, ki je nekakšen »ljubeč spor«, φιλονεικία (ta izraz je tudi Aristotel uporabil v svojem spisu *O pesnikih*), in pravi, da je mogel celo mrtvi pesnik živega buditi k ljubosumnosti, ko citira Aristotela, ki je v 3. knjigi *O pesnikih* dejal, da je Syagros napadal Homerja, ko je ta še živel, že mrtvega Homerja pa je napadal Ksenofan iz Kolofona.⁸² O njegovem interesu za muzične agone priča dejstvo, da je s Kalistenom po naročilu delfskih amfiktionov sestavil

⁸² Nietzsche KSA I, str. 788 (Werke IX, str. 278) in D. L. 2. 46 (= Ross, fr. 7 *De poetis* in Rose fr. 75).

več seznamov zmagovalcev v pitijskih tekmah: 1. Pitijjski zmagovalci (1 knj.), Πυθιονῆκαι α', 2. O glasbi, Pitijjski glasbeni zmagovalci (1 knj.), Περὶ μουσικῆς α', in 3. Sezname pitijjskih zmagovalcev (1 knj.), Πυθιονικῶν ἔλεγχοι α'.⁸³

Pomembno pa je videti, da ima tekmovanje pri Aristotelu tudi ontološki pomen. Tako je v *Fiziki* je fenomen tekmovanja uporabljena za opis neskončnosti: to je fenomen, pojem, ki ima določeno vzvišenost, σεμνότης (207a19). Za razliko od Anaksimandra po Aristotelu neskončno ne obstaja kot dejanskost, temveč kot možnost. Toda neskončnost, ki je bit v možnosti, δυνάμει ὄν, ni taka možnost, ki se bo izpolnila v dejanskosti in je ne bo več, temveč takšna, ki se vedno obnavlja: „Ampak ker je bit tu na mnogo načinov (πολλαχῶς), prav kakor dan in tekma obstajata s tem, da vedno postajata drugo in drugo (ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεσθαι), tako je tu tudi neskončnost (v teh primerih je namreč bivanje tako v možnosti kakor v dejanskosti, saj Olimpijska tekmovanja obstajajo tako s tem, da se tekma more dogajati, kakor tudi s sedanjim dogajanjem (γίγνεσθαι)); [neskončnost] pa je na drugačen način vidna pri času in v zgodovini človeštva in pri deljenju velikosti.«⁸⁴

Neskončnost, dan in Olimpijska tekmovanja so fenomen, ki lahko bivajo tako v možnosti kakor v dejanskosti (Ph. 206a21sl.).

Najbolj pomembno pa je, da sta pojem neskončnosti in pojem agona uporabljena za opis postajanja in gibanja, časa in časovnosti bivanja samega. Za spreminjanje oziroma gibanje bistveno izhajanje, izstopanje iz nekega stanja, ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον (221b3). Nasproti čisti dejanskosti je vsako spreminjanje in gibanje po naravi neko izstopanje, ἔκστασις, gibajoče stvari (O duši, 1. 3.406b13), izstop stvari (τὸ ἐκστάν) iz določenega stanja. Čeprav je sprememba pa je sama po sebi odstavljajoča (ἐκστατικὸν γὰρ ἡ μεταβολὴ καθ' αὐτήν), pa more biti po naključju tudi povzročitelj nastanka in biti (222b22).

Posebej pomemben je pojem neskončnosti tudi za razumevanje časa. Čeprav čas razberemo ob gibanju, pa je čas mera gibanja, μέτρον τῆς κινήσεως (221a1). Dejstvo, da neko gibanje poteka v času, pomeni, da je izmerjeno s časom. Pomembno pa je, da čas določa tudi način biti v svetu, njeno časovnost. Proučevanje določila biti-v-času, τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, je bistvena sestavina ontologije biti v postajanju. Biti v času, pomeni biti merjen od časa, in sicer v bistvu in bivanju:

»Ker je za gibanje biti-v-času (τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι) isto kot biti izmerjeno (μετρεῖσθαι) s časom, tako gibanje samo kakor njegova bit (čas namreč hkrati meri gibanje in bit gibanja, in prav to je za gibanje biti v času, da se

⁸³ Diogen Laertski, V 26. Za celoten popis Aristotelovih del prim. Aristotel 2004, str. 24-43.

⁸⁴ Aristotel, Fizika 3.5.206a21sl.

meri njegova bit (τὸ μετρεῖσθαι αὐτῆς τὸ εἶναι), je očitno, da tudi za druge stvari biti v času pomeni to, da se njihova bit meri po določilu časa.«⁸⁵

Čas je neskončen kakor gibanje in se dogaja kot prehajanje iz možnosti v dejanskost. Realni čas je dinamičen ritem možnosti in dejanskosti. Bistvo časa je dan, ki je vsak dan nov, kakor je tudi ἀγών neko vedno novo, četudi ponavljajoče se dogajanje.

Ker je čas mera biti človeškega življenja, to pomeni, da tudi način človekovega bivanja določen preko tekmovanja. Tekma, ἀγών je tako v Aristotelovi ontologiji ime za prehajanje iz možnosti in v dejanskosti, ki tvori dinamičen ritem življenja in biti. Kontingentnost tega sveta ne sme biti razlog, da bi ga obsodili, temveč storimo bolj pravično, če mu prizanašamo, ἀποψηφίζεσθαι (Metaph. 4.5.1010a31). Tako se tudi celotna Aristotelova filozofija dogaja kot odločitev o resnici, κρίσις περὶ τῆς ἀληθείας (11.6.1063a10sl.). Ta utrip med možnostjo in dejavnostjo je bistvo Aristotelovo ontologije: Dejanskost stvari pomeni dar bivanja in radost, χάρις (1050a9), v katerem niti njihov smoter niti njihova dejavnost ni izven njih samih. Tako bivanje je življenje, mišljenje in prava blaginja ter dobrobit (1049a35sl.). Χάρις pa je nekaj, kar pripada tako večnih kakor minljivim stvarim (*O delih živali*, 1.5. 644b31). Tako je Aristotel ohranil pindarski sijaj biti in biti sami dal še opazno vzvišenost.

BIBLIOGRAFIJA

I. Teksti:

A. Antifon:

Αντιφών: *ΑΠΑΝΤΑ*. Αρχαία ελληνική γραμματεία. Οι Έλληνες 286.

Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια. Αθήνα - Κακτος 1996.

BASTIANINI, G./F. DECLEVA CAIZZI: *Antipho. Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (CPF), vol. 1. Firenze, 1989, 176-222.

DIELS, H./KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch, von H. Diels, 12. Auflage hg. von W. Kranz. Bde 1-3. Dublin/Zürich 1966.

SCHIRREN, Th./ZINSMAIER, Th.: *Die Sophisten. Ausgewählte Texte*. Reclam 18264. Stuttgart 2003.

SOVRE, A.: *Predsokratiki*. Ljubljana, Slovenska matica 1946.

GREEK ORATORS – I. Antiphon & Lysias. Translated with commentary and notes by M. Edwards & S. Usher. Chicago 1985.

ANTIPHON: *Discours, suivis des Fragments d'Antiphon Le Sophiste*. Texte établie par L. Gernet. Paris 1923.

⁸⁵ Aristotel, Fizika, 4.12.221a4-9.

- NICOLE, J.: *L'Apologie de'Antiphon ou Λόγος περί Μεταστάσεως*. Geneve-Bâle 1907.
- BATTEGAZZORE, A./ UNTERSTEINER, M.(ed.): *Sofisti, Testimonianze e frammenti. Fasc. IV: Antifonte, Crizia*. Introduzione, traduzione e commento a cura di.... Firenze, La nuova Italia 1967.
- CASSIN, B.: *L'Effet sophistique*. Paris, Gallimard 1995.
- SPRAGUE, R. K. (ed.): *The older sophists, A complete translation by several hands...*, with a new edition of *Antiphon and of Euthydemus*. Indianapolis, Hackett 2001.
- CLEEF, F. L. van: *Index Antiphonteus*. V: Cornell Studies in Classical Philology, No. V. New York 1895.

B. Tukidid:

- THUCYDIDIS HISTORIAE, recensuit Carolus Hude. Vol. I: Libri I–IV, vol.II: V–VIII. Editio minor. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1936–1938.
- TUKIDIDES: *Peloponeška vojna*. Prev. J. Fašalek. Ljubljana, DZS 1958.

C. Aristotel:

- ARISTOTELIS OPERA, ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica. Editio altera Olof Gigon. Vol. I-II, Berolini 1960.
- The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford Translation, ed. J. Barnes, vol. I-II, New Jersey: Princeton UP 1983.
- ARISTOTEL: *Fizika, Knjige 1, 2, 3, 4*. Prev. V. Kalan. Ljubljana, Slovenska matica, 2004.

Č. Nietzsche:

- NIETZSCHE, F.: *Kritische Studienausgabe – KSA in 15 Bänden*. Bd. 1: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873. Hg. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1988.
- NIETZSCHE Werke. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. von G. Colli /M. Montinari: II. Abteilung, 1. Bd.: Philologische Schriften (1867-1873), Berlin 1982.
- NIETZSCHE 'S Werke. Erste Abteilung, Bd. VIII, Leipzig 1904.
- NIETZSCHE 'S Werke. Zweite Abteilung, Nachgelassene Werke, Bd. IX-XVI, Leipzig 1901-1911.
- NIETZSCHE 'S Werke. Dritte Abteilung, Nachgelassene Werke, Philologica Bd. XVII-XIX (Bd. I-III), Leipzig 1910-1913.

II. Literatura:

- AVERY, H.: *One Antiphon or two?*, Hermes 110 (1982), št. 2, 145-158.
- CRANE, G.: *Thucydides and the ancient Simplicity: the limits of political realism*. Berkeley/Los Angeles/London 1998.

- BERIGER, A.: *Die Aristotelische Dialektik*. Heidelberg 1989.
- BOUCHER, D.: *Political Theories of International Relations*. Oxford 1998.
- BOUDURIS, K. (ed.): *The Sophistic Movement*. 1st International Symposium on the Sophistic movement. Athens, Greek Philosophical Society 1984.
- BROWN, Chris/Nardir, T./ Rengger, N.: *International Relations in political Thought*. Texts from the ancient Greeks to the first world war. Cambridge 2002.
- BUCHHEIM, Th.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg 1986.
- BURCKHARDT, J.: *Griechische Kulturgeschichte*, Bd.1-4. München 1982².
- CANCIK, H.: *Nietzsches Antike, Vorlesung*. Zweite Auflage. Stuttgart-Weimar 2002.
- DECLEVA CAIZZI, F.: *Le fragment 44 DK d' Antiphon et le problème de son auteur: Quelques reconsiderations*. V: Boudouris (ed.) 1984, str. 96-107.
- DECLEVA CAIZZI, F.: *Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice*. V: Long, A. A. (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge 1999, 311-331.
- FURLEY, D. J.: *Antiphon's case against justice*. v: Kerferd 1981, str. 88.
- GERNET, L.: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris: Maspero 1976.
- GUSTAFSON, Lowell S. (ed.): *Thucydides Theory of International Relations: a lasting possession*. Louisiana Univ. Press 2000.
- HEITSCH, E.: *Antiphon aus Rhamnus*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1984, nr. 3. Mainz-Wiebanden 1984.
- Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. Ueding, G. Tübingen 1996sl.: gesla: Agonistik, Antilogie, Gerichtsrede.
- GANTAR, K. (ur.): Homer – Hesiodos -Anonymus – Platon – Aristoteles – Horatius. *O pesništvo*. Prevedla A. Sovre in K. Gantar. Zbirka Kondor 59. Ljubljana 1963.
- HRISTOPULOS, G. (izd.): *Οι ολυμπιακοί αγώνες στην αρχαία Ελλάδα*. Athina, Ekdotiki Athinon, 2003².
- HUART, P.: *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*. Études et commentaries 69. Paris 1969.
- HUIZINGA, J.: *Homo ludens, Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg 1969.
- IRWIN, T. (ed.): *Classical Philosophy*. 1. Philosophy before Socrates. Cornell University Press 1995.
- KALAN, V.: *Tukidides - Logos zgodovine in razredni boj*. Zbirka Analecta. Ljubljana, DDU Univerzum, 1983.
- KALAN, V.: *Ἐρμῆς κοινός, Aristotle's Art of Rhetoric and Architectonics of Philosophy*. V: Koutras, D. N. (ed.): *On Aristotle's Poetics and the Art of Rhetoric*. Athene: Society for Aristotelian studies "The Lyceum", 2003, 136-155.
- KERFERD, G. B. (ed.): *The Sophists and their legacy*. Proceedings of the 4th

- international colloquium on ancient philosophy. Hermes. Einzelschriften, Heft 44. Wiesbaden 1981.
- MOULTON, Carroll: *Antiphon the Sophist, On Truth*. TAPA 103 (1972), 329-366.
- NILL, M.: *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Philo-sophia antiqua XLIII, Leiden 1985.
- ORWIN, C.: *The Humanity of Thucydides*. Princeton 1997.
- POBEŽIN, G.: *Komplementarni govori v Tukididovi Peloponeski vojni*. Ljubljana 2003 (mag. delo).
- ROMILLY, J. de: *Thucydide et l'impérialisme Athénien*. Paris 1947.
- Σακελλαρίου, Μ. Β.: *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2000².
- SINCLAIR, T. A.: *History of Greek political thought*. London 1967².
- SOVRE, A.: *Starogrška lirika*. Ljubljana 1964.
- SUNČIČ, M.: *Alkestida v imaginariju: invencija soproge v antični Grčiji*, Ljubljana 2003 (disertacija).
- SWALDING, J.: *The Ancient Olympic Games*. British Museum, 1992⁶.
- UNTERSTEINER, M.: *I Sofisti*. Torino 1949.
- VEGETTI, M.: *L'etica degli antichi*. Bari, Laterza, 1990².
- VERNANT, J.-P.: *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris 1992.
- WEGNER, U.: *Olympische Götterspiele, Wettkampf und Kult*. EMB- Service für Verleger, Luzern 2004.
- WIESNER, J.: *Antiphon, der Sophist und Antiphon, der Redner – ein oder zwei Autoren?*, Wiener Studien 107/108 (1994/95), 225-243.
- ZINSMAIER, Th.: *Wahrheit, Gerechtigkeit und Rhetorik in der Reden Antiphons. Zur Genese einiger Topoi der Gerichtsrede*. Hermes 126 (1998), 4, 398-422.

**Competition, Values and the Rhythm of Life:
Some Reflections on Antiphon, Thucydides and Aristotle**
Summary

The Olympic Games had more than a gymnastic significance in ancient Greece, as is best attested by Pindar's odes. The modern interpretation of Greek culture was first introduced to the notion of the ἀγών and the concept of the agonistic or competitive, "das Agonale", by J. Burckhardt. Nietzsche elaborated it further, perceiving the phenomenon of competition as the origin of the fundamental Greek values, especially of justice and truth, and as the prerequisite for any fair evaluation.

In Antiphon, the idea of competition runs both through his forensic speeches and philosophical writings. His *Tetralogies* in particular reveal the

competitive dynamics of judicial trials. A judicial procedure is a competition, ἀγωνίζεσθαι, between the truth of facts and the truth of words, which may result in an unjust verdict. In that case injustice has prevailed over justice and truth. What is thus at stake is the truth of facts, ἀλήθεια τῶν πραγμάτων. Antiphon uses the Olympic and Pythian competitions to elucidate the important decisions and activities in human life, such as education, marriage, and the pursuit of happiness in general.

Thucydides' *History of the Peloponnesian War* provides not only a description of the historical facts but also their evaluation. The development of military events, which is a competition of actions, ἀγῶν ἔργων, is elucidated by speeches, which frequently occur in antithetic pairs as antilogies, ἀγῶν λόγων. Political competition, however, is not limited to foreign policy but can be seen in the Athenian home politics as well. According to Alcibiades, the Athenian polis could only retain its supremacy through incessant competition, ἀγωνιζομένην αἰεὶ. Nor does Thucydides neglect the Panhellenic significance of the Olympic festival.

Aristotle's philosophy, on the other hand, appears to distance itself from competition, being based on ῥαστώνη, "easiness", and διαγωγῆ, "pastime". None the less, the phenomenon of the ἀγῶν is a constituent characteristic of his dialectic, which forms part both of his first philosophy as general culture and of his criticism of the sophists. Competition is particularly important in his *Art of Rhetoric*, where all its meanings may be found: gymnastic, musical, judicial and moral. In his ethics and politics, the life of virtue is conceived as a balance between effort and repose, hard work and relaxation. Moreover, the virtues are articulated in terms of competition. In the *Physics*, the notion of the ἀγῶν is used to describe the notion of infinity, which is used in turn to define time and motion. Infinity, the day, and Olympic competitions are phenomena capable of existing in both potentiality and actuality. As time is the measure of human life, the manner of man's existence determines competition as well. The competition, ἀγῶν, in the Aristotelian ontology thus signifies the transition from potentiality into actuality, which creates the dynamic rhythm of life and existence.

Naslov:

dr. Valentin Kalan

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta

Aškerčeva 2

SI-1000 Ljubljana

e-mail: valentin.kalan@guest.arnes.si