Izvirni znanstveni članek
Original scientific paper

DOI: 10.32022/PHI27.2018.104-105.1
UDC: 321.1:321.7(38)

Ob izvoru demokracije

Damir BARBARIĆ

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Republika Hrvatska

barba@ifzg.hr

Povzetek

Prispevek bistvo demokracije v stari Grčiji določa oz. ponazarja z interpretacijo nekaterih del Herodota, Solona in Evripida. Sklepa, da je bila za Grke, posebno Atence v dobi klasične demokracije, udeleženost pri določanju usode *polis* v svobodi razpravljanja, odločanja in delovanja primerjalno toliko pomembnejša od katere koli druge oblike življenja, da je vse drugo zdrsnilo v skoraj popolno indiferentnost. Postaviti politiko v službo cilja zunaj nje, najsi gre za ekonomski ali drugi socialni ali tehnični cilj, se jim je zdelo ponižati in zasužnjiti svobodo, ki v svoji pravi naravi živi le v politiki.

Ključne besede: politika, demokracija, stara Grčija, svoboda, enakost.

At the Source of Democracy

Abstract

In the article the essence of democracy in ancient Greece is defined and illustrated by the interpretation of some works by Herodotus, Solon, and Euripides. The conclusion is that for the Greeks, especially for the Athenians at the time of classical democracy, participation in determining destiny of the *polis* in the freedom of discussion, decision, and action was much more important than any other form of life that, in comparison, everything else sunk into almost complete indifference. Putting politics in the service of any goal outside of it itself, whether it was economical or any other social or technical goal, appeared to them as the humiliation and enslavement of freedom, which in its proper form lives only in politics.

Keywords: politics, democracy, ancient Greece, freedom, equality.

V spomin na Iva Urbančiča, sopotnika, dragega prijatelja

»Ustava, ki jo imamo […] se imenuje demokracija, saj se ne navezuje na malo državljanov, ampak na večino« – ta stavek bi moral po izvornem načrtu stati na koncu preambule »Pogodbe za evropsko ustavo« iz leta 2004. Potem ko so načrt ustave z referendumom zavrnili najprej v Franciji, nato pa še na Nizozemskem, so tri leta kasneje, v Lizboni, uskladili bolj pragmatično besedilo evropske »pogodbe«, ki ga ne krasi več bolj vzvišeno, pretencioznejše ime »ustava«; nad njeno preambulo omenjenega stavka ni več. V razloge, zakaj so ga izpustili, se tu ne moremo spuščati, kot tudi ne v pretres načelnih posledic tega izpusta.[1] Za naš namen je dovolj, da spomnimo: stavek je dobesedni navedek iz Periklovega govora,[*] ob pogrebu atenskih vojakov, padlih v prvem letu Peloponeške vojne, kakor ga v zgodovini te vojne podaja Tukidid, pri čemer ga verjetno v veliki meri stilizira.[**] Subjekt stavka je v izvirniku πολιτεία, beseda, ki jo poznamo kot naslov poglavitnega Platonovega dela, ki se ga napačno prevaja kot »država«; pravzaprav pomeni politični ustroj in ureditev; potemtakem tudi ustavo, pa tudi precej več od vsega tega.[2] Besede, s katerimi Perikles izraža politično ureditev, po kateri žive on in njegovi sodržavljani, se glase: καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ᾽ ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται,[3] kar bi lahko do neke mere zvesto prevedli kot »ker se ne naslanja na maloštevilne, ampak na mnoge, se imenuje vladavina ljudstva (*demosa*)«.

1 Prim. Zieske, L., »Die geschrumpfte Präambel, oder: das Thukydides-Zitat, das aus der EU-Verfassung verschwand«, *Forum Classicum. Zeitschrift für die Fächer Latein und Griechisch an Schulen und Universitäten* 15/4 (2011), str. 284–298.

[*] Prim. Sovre, A., *Predsokratiki*, SM 1946, 240 isl. Avbelj, B., *Antična imena po slovensko*, Modrijan 1997, str. 176, 206 oz. www, fran.si. Vse opombe, ki jih uvaja asterisk, so prevajalčeve, prav tako navedki o slovenskih prevodih in izdajah.

[**] Prim. Tukidides, *Peloponeška vojna,* DZS 1958.

2 Prim. Jaeger, W., *Paideia*. *Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/New York (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1959 (Berlin [1]1933)), Bd. 1, str. 511: »*Politeia* v grškem smislu ne zaobjema samo tistega, kar označuje naš moderni pojem ustave, ampak tudi celotno življenje v *polis*, kolikor je z njo določeno, četudi se v Atenah to ne dogaja na način špartanske discipline, ki regulira celotno življenje meščanov; vseeno je vpliv države kot obči duh globoko vstopil v celotno človekovo življenje.«

3 *Thucydidis Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude, Oxford [3]1927 ([1]1908), II, 37, 1.

S Periklovim govorom, enim od najslavnejši govorov starega veka, se bomo ukvarjali pozneje. Tu nam je pomembno samo dejstvo, da so voditelji narodov, združenih v evropsko skupnost, po daljšem oklevanju, odstopili od tega, da bi v njen temelj izrecno položili demokracijo klasične Grčije in s tem jasno pokazali, da ravno v njej vidijo svoje zgodovinsko izhodišče. Nam to pove kaj o današnjem odnosu do nje?

Davno že, še zlasti pa po kataklizmični izkušnji s totalitarizmi 20. stoletja, je »demokracija« neizogibna beseda z ust vsakega, ki – v katerem koli smislu že – pojasnjuje katero koli politično vprašanje. Tako inflatorna raba te besede, pri kateri redkokdo še pomisli na potrebo po jasnem vedenju o njenem smislu in pomenu, ima tudi svojo temnejšo stran, namreč to, da beseda tako zlahka postane prazna lupina, v katero se neopazno skrijejo najrazličnejši pomeni, tudi tisti, ki so njenemu izvornemu pomenu povsem tuji, če ne že scela nasprotujoči. Tu se je treba spomniti opozoril dveh nedvomnih avtoritet pri vprašanjih politike. Carl Schmitt ob priliki pripomni: »Največja nejasnost nastane, ker je pojem demokracije […] postal povsem obči idealni pojem, njegova večznačnost prepušča svoje mesto najrazličnejšim idealom, na koncu vsemu, kar je idealno, lepo, simpatično. Demokracija se tako povezuje in poistoveti z liberalizmom, socializmom, pravico, človečnostjo, mitom in spravo narodov.«[4] Na isto opozarja Hans Kelsen: »Demokracija je krilatica, ki povsem obvladuje duhove 19. in 20. stoletja, prav zato pa – kot vsaka krilatica – izgublja svoj trdni smisel. Ker verjamemo, da ga moramo uporabljati – nuja politične mode – v vseh mogočih političnih prigodah, ta od vseh političnih pojmov najbolj zlorabljeni pojem, dobiva najrazličnejše, pogosto vzajemno tudi protislovne pomene, vse dokler ga običajna ne-miselnost vulgarno-politične rabe jezika ne degradira do konvencionalne fraze, ki ne upraviči nobenega določnega smisla več.«[5]

Demokracija – najbolj zlorabljen od vseh političnih pojmov! V njegovi inflatorni rabi in ob manku določnega pomena, ki iz tega prihaja, je treba prav gotovo razbrati najpomembnejši vzrok naraščajočega nelagodja ob demokraciji, ki smo mu danes priča. Ali res živimo v demokraciji? Stežka še lahko odklanjamo vprašanja, kot – kakšen smisel ima predstavniška »vladavina

4 Schmitt, C., *Verfassungslehre [1928],* Berlin [3]1970, str. 225.
5 Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen [2]1929, str. 1.

naroda« v dobi zvedenosti mnoštva državljanov na difuzno maso posameznikov – z njihovimi nazori se z močnimi sredstvi masovnih komunikacij da brez napora upravljati iz različnih središč oligarhijsko ustrojenih političnih strank, ali pa iz plutokratsko zasnovanih globalnih sestojev gospodarske moči. Ni demokracija danes bolj in bolj krinka plutokracije in oligarhije? Ni demokracija, kot sicer politika nasploh, po vsem svetu v službi brezpogojne rasti gospodarske moči? Za izhodišče vzemimo trditev iz ene od knjig, ki se objavljajo na to temo tako rekoč vsak dan: »Demokracija je krenila na svoj zmagovalni pohod, vseeno je v njej 'nekaj gnilega'. Zdi se, da se politika umika oz. da gre zgolj še tako daleč, kolikor ji dopušča gospodarstvo […] Hegemonijo liberalne demokracije spremlja izguba politične moči prepričljivosti in delavne moči, v korist ekonomskih imperativov […] Moč ljudstva, pravi določujoči izvor demokracije, postaja […] marginalna v odnosu do prevlade podjetništva in privatne gospodarske iniciative. Torej, ne samo, da ob politiki obstaja še bolj učinkovita in močnejša sfera, temveč se tudi politika podtalno vse bolj podreja tej sferi in svoje odločitve podreja ekonomskim interesom.«[6]

Prej ko se iz zagate, ki smo jo izzvali s takšnimi vprašanji in trditvami, poskušamo potegniti tako, da današnje stanje označimo za dobo »post-demokracije«, v kateri bi – če se naslonimo na amorfno in pojmovno zmeštrano mešanico neostrukturalizma, psihoanalize in dekonstruktivizma, ki se danes vse bolj ponuja kot zdravilo in se v prvi vrsti širi iz Francije v ZDA, nato pa nazaj v celotno Evropo – morali frontalno obračunati z liberalnim kapitalizmom kot menda osnovnim in najglobljim vzrokom usodnega pešanja socialno odgovorne politike, zato pojdimo po navidez enostavnejši, ne pa tudi lažji poti. Ta je v tem, da vprašamo, kaj demokracija je, kar v sebi bistveno vključuje tudi vprašanje, kako so jo dojemali skozi vso evropsko zgodovino, od njenega začetka v Grčiji, nekako v 5. stol. pr. Kr.

Na poti tega razmišljanja nam bo takoj padlo v oči dejstvo, da je bil v evropski zgodovini prevladujoči odnos do demokracije negativen. Sorazmerno pozno, po ameriški in francoski revoluciji, se je do nje postopno utrdilo pozitivno stališče, pri čemer se moderne demokracije obenem tudi izrecno distancirajo

6 Raimondi, F., *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz 2014, str. 9.

od antične [demokracije] kot svojega zgodovinskega porekla in mogočega vzora. Ameriška in francoska revolucija sta sebe razumeli kot odrekanje modelu atenske demokracije. Po zgodovinskem redosledu sta šele pozneje dopustili, da se pojem demokracije uporabi tudi za njune predstavniške sestave, s posledico, da se antično poreklo demokracije tako odrine in prepusti pozabi. Tako npr. ZDA in Velika Britanija, zaradi njune dolgotrajne parlamentarne demokracije, sebe v popularnem govoru že davno in brez zadržka poimenujeta »najstarejši demokraciji na svetu«, in si s tem prisvajata dragoceno moralno prvenstvo v tistem političnem ustroju, ki se danes brez vprašanja smatra za najnaprednejšega in najbolj dovršenega, pri čemer se sploh ne ozirata več na omejeno glasovalno pravico, ki je v njiju veljala vse do 20. stoletja; ali pa na odločujočo vlogo plemiških stanov, ki je tam veljala vsaj do leta 1911.

Pred tem je stoletja, če ne že tisočletja, vladal povsem nasproten nazor, ki ga je merodajno formuliral Tomaž Akvinski; opiral se je na prosto tolmačeno Aristotelovo stališče, namreč na nazor, da demokracija ni nič drugega kot tiranska vladavina revnih nad bogatimi.[7] V Polibijevi shemi šestih osnovnih politični ureditev – prevzel jo je, stalno/stanovno [*stanovite*] predrugačeno, od Aristotela –, da bi jo nato od njega sprejel Cicero, in tako utrdil politični kanon, ki je bil vsa nadaljnja stoletja neprevprašan, po katerem trem zdravim ureditvam monarhije, aristokracije in demokracije ustrezajo tri popačene forme: tiranija, oligarhija in ohlokracija – demokracija formalno dobi pozitiven pomen, dejansko se je v stvarnosti z »demokracijo« vselej razumelo ohlokracijo, »vladavino drhali, sodrge«, izraz, ki se je prvič znašel ravno pri Polibiju. Ko se v 18. stoletju, v slavnem 'sporu starih in novih' (*Querelle des Anciens et des Modernes*), ponekod javljajo glasovi v korist vrednosti antične umetnosti in zahteve po povratku k njenim načelom, se ta sodba ne razširi tudi na politiko. Tako na primer Voltaire leta 1733 piše Frideriku Velikemu: »Ko sem Vas prosil, da obnovite grške lepe umetnosti, moja prošnja ni šla tako daleč, da bi Vas rotil za ponovno uvedbo antične demokracije; nikakor ne ljubim vladavine drhali.«[8]

7 Thoma Aquinatis, *De regimine principum*, lib. 1, cap. 1.
8 *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Große*, hrsg. von Pleschinski, H., Zürich 1992, str. 493.

Kakšen je torej odnos moderne demokracije do grške demokracije? Je moderna demokracija popravila vse pomanjkljivosti svoje predhodnice in jo napravila za davno prevladano začetno stopnjo, ki ima danes edinole zgodovinopisni pomen? Ali pa bi, nasprotno, znova prisvojeno izkustvo bistva začetne grške demokracije lahko postalo korektiv vse očitnejše pomanjkljivosti današnje demokracije? Pred začetkom lastnih raziskav navedimo alternative, ki jih z zavidljivo jasnostjo zarisuje avtor nove, obsežne in cenjene *Zgodovine političnega mišljenja:* »Spor okoli demokracije se je začel že v antiki, veliki filozofi, npr. Platon in Aristotel, so jo kritizirali. […] V novem veku je demokracija starih postala predmet spora. Je moderni reprezentativni sestoj ni prevladal? Je niso prekosile nove zahteve po pravicah človeka in državljana? Bi modernemu državljanu, prav njemu, morali politično življenje starih priporočiti za vzor? Spor okoli prednosti in manka antične demokracije traja še dandanes.«[9]

Če poskušamo določiti osnovne ugovore, ki so, skozi mnoga stoletja, bolj ali manj usklajeno, antično demokracijo ovajali kot tiranijo siromašne večine ali vladavino drhali, svojati, lahko naprej navedemo te: 1.) v njej ni jamstva varnosti posameznika in njegove lastnine, 2.) sploh ne pozna pojma splošnih [*občenitih*] človekovih pravic, 3.) ker ne pozna pojma individualne svobode, ne pozna samega občega pojma svobode, 4.) ker pozna zgolj neposredno, ne pa tudi predstavniško odločanje, je izpostavljena spretnim in brezobzirnim demagogom, ki z dovoljšno retorično veščino po mili volji upravljajo z nestalno in vodljivo večino. Za razliko od tega, edinole predstavniška demokracija zagotavlja potrebno abstraktnost in objektivnost presojanja, ki nato stabilizira tudi konkretni proces odločanja. Prav z uvedbo predstavniškega sistema se je novoveška demokracija enkrat za vselej rešila vezanosti na antično neposredno, skupščinsko demokracijo.

Pomen, ki ga za politično življenje novega veka predstavniška demokracija ima, v veliki meri temelji na tem, da državljanom pušča dovolj časa in moči, da se posvetijo svojemu glavnemu in prvenstvenemu cilju proizvajanja in pridobivanja dobrin, torej povečevanju lastnega in splošnega bogastva.

9 Ottmann, H., *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, Stuttgart/Weimar 2001, str. 110.

Proces postopnega in sistemskega zamenjavanja neposredne demokracije s posredno [demokracijo], je v zgodovini vodilo predvsem spoznanje, da je stalno sodelovanje vseh državljanov v političnem odločanju nezdružljivo s pogoji družbe, ki se vse bolj komercializira in obrača h gospodarski rasti. V svojem nagovoru občanom Ženeve, jih želi Rousseau na vsak način prepričati, da »stari narodi ne morejo več biti vzor novim«, in to podkrepi s strastnim apelom: »Niste ne Rimljani, ne Špartanci, tudi ne Atenci. Opustite vsa velika imena, ki vam ne pristajajo. Trgovci ste, obrtniki, meščani, vselej zaposleni s svojimi privatnimi interesi, svojim delom, svojo trgovino. In sploh, ste ljudje, za katere je svoboda sama le sredstvo pridobivanja brez zaprek in za gotovost posesti.«[10]

Tudi drugi, osnovni očitek antični demokraciji, ta, ki očita zatiranje individualne svobode, je pri svoji kritiki do danes ostal enako glasen. Tako, na primer, nesporna poznavalca zgodovinskih odnosov v antiki, Fustel de Coulanges in Jacob Burckhardt, soglašata v sodbi glede »vsemočne in neobrzdane vladavine« antične države nad svojimi državljani in s tem povezanim celotnim mankom »osebne svobode«,[11] in tudi o tem, da je grška *polis*[*] skupnost, v kateri gre »vsemoč države v vsakem primeru z roko v roki s podrejenostjo individuuma državi«.[12] Morda je v množici zagovornikov tega nazora danes najbolj znan francoski zgodovinar starožitja Paul Veyne, ki se ne brani trditve: »Antični državljan nima ne človeških ne državljanskih pravic, nima nikakršnih svoboščin, tudi svobode same ne; ima le dolžnosti. Če bi se znašli v starih Atenah, tam ne bi našli demokratskega ideala zahodnega sveta, temveč, ravno obratno, duhovno klimo aktivističnih političnih strank.«[13]

Veyneova formulacija, ki jo pogosto radikalizira vse do neposrednih trditev o zunanji in notranji »militantnosti« grške *polis*, je dobra prilika za kritični pretres obče predpostavke, na kateri temelji ta in podobni nazori. Očitno je,

10 Rousseau, J. J., »Briefe vom Berge«, v: Rousseau, *Schriften*, hrsg. von Ritter, H., Frankfurt am Main 1988, Bd. 2, str. 232 isl.

11 de Coulanges, F., *La cité antique*. Navedek po nemškem prevodu *Der antike Staat*, Stuttgart 1981, str. 21.

[*] SSKJ dopušča za *polis* oba spola, moški in ženski; pri prevodu dosledno uporabljam *femininum*. Prim. Dokler, *Grško-slovenski slovar,* Ljubljana 1915.

12 Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Neudruck München 1977, Bd 1, str. 77.

13 Veyne, P., »Kannten die Griechen die Demokratie?«, v: Meier, Ch./Veyne, P., *Kannten die Griechen die Demokratie*?, Berlin 1988, str. 13–44, na str. 13 isl.

da vsi izhajajo od tipično novoveške konstrukcije človekovih individualnih pravic, da bi nato prav take pravice iskali v grški *polis*, ne da bi opazili vso anahronost takega postopka.[14] Ni treba dolgo razmišljati, da uvidimo, da je tu na delu popoln manko hermenevtičnega smisla in neupoštevanje dejstva, da imajo različne besede v različnih zgodovinskih dobah bistveno različen in pogosto tudi nasproten smisel. Pri Veyneu je to še toliko bolj čudno, ker se sicer povsem zaveda, da so iste besede, na primer »polis, demokracija, narod (ljudstvo), oligarhija, svoboda, državljan«, v različnih zgodovinskih obdobjih – le »analogije, ki nam lahko prikrijejo ogromne, nevidne razlike.«[15] Danes se počasi in postopoma prebija spoznanje, da sama ideja dostojanstva in brezpogojne vrednosti človeka kot individuuma – brez dvoma ena najpomembnejših in najvplivnejših političnih idej novega veka – počiva na redko tematizirani in prevpraševani postavki, namreč na »predočbi izolirane osebe, ki ji pripada brezpogojna vrednost, neodvisno od vsake skupnosti, posebej pa neodvisno od vsake državne tvorbe«.[16] Je ta predočba res tako samorazumljiva, da je nikakor ni treba še naprej prevpraševati?

Koliko so vse take sodbe drugih zgodovinskih obdobij [*epoha*] nezanesljive, te, ki se nezavedno naslanjajo na malo ali nemalo prevprašane predpostavke lastne dobe [*epohe*], je razvidno že iz tega, ker je brez težav mogoče vodilno držo navedene kritike preobrniti v njeno nasprotje, kakor je to naredil škotski prosvetitelj Adam Ferguson: »Za stare Grke ali Rimljane individuum ni pomenil nič, javnost je pomenila vse. Za moderne ljudi je pri mnogih narodih Evrope individuum vse, javnost pa nič.«[17] Od takega, navidez ostroumnega dialektičnega izigravanja enega naprotja z drugim, je zagotovo plodnejše in namenu primerneje, poiskati temeljno obilje nasprotij, v tem primeru države, oz. »javnosti« po eni strani in individuuma po drugi, in se nato vprašati, ali se je ta temelj kot tak že pokazal v kakšni

14 Prim. Nippel, W., *Antike oder moderne Freiheit?,* Frankfurt am Main 2008, str. 338.
15 Veyne, P., »Kannten die Griechen die Demokratie?«, str. 13.
16 Patt, W., *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg 2002, str. 155. V izvirniku kurziva.
17 Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Philadelphia 81819 (1767). Reprinted in 1995 with a new introduction by Louis Schneider, London 1995, Part 1, Chap. 8. Navedeno po nemškem prevodu: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, hrsg. von Batscha, Z./Medick, H., Frankfurt am Main, str. 169.

dejanski zgodovinski konstelaciji, v našem primeru [v dejanski zgodovinski konstelaciji] antične Grčije.

Če tako vprašamo, odgovora ne bo težko najti. Namreč, zgodovinsko izhodišče pojma človeka kot abstraktno razumljenega individuuma, skupaj z njegovimi naravno neodtujljivimi pravicami, pa tudi temu komplementarnemu pojmu politične skupnosti, do katere je ta individuum v odnosu, ko izrecno ščiti in čuva svoje naravne pravice, najdemo v dobi helenizma, torej tistega zgodovinskega razdobja, ki se raztega približno od časa Aleksandra Velikega do rimskega cesarja Avgusta. V tej dobi je grška kultura postala svetovna, se razširila daleč v Azijo in Egipt, Indijo in Afganistan, utemeljevala prihajajoči rimski pan-helenizem in univerzalizem krščanstva. Velika prostranstva cesarstev, ki se vse bolj hitreje menjavajo, njihovo neizmerno bogastvo, razkošje in vsakovrstna veličanstvenost, se globljemu in bolj posvečenemu pogledu paradoksno kažejo kot nedvomni znaki postopnega notranjega propada: »Življenje je tu oropano herojstva, depolitizirano, umetnost na poti golega ugajanja, *agon*, če ga sploh še srečamo, nič drugega kot tekmovanje herojev in dosežkov meščanske politike, premeščen na privatne življenjske tehnike posameznika.«[18]

V dobi helenizma in vladavine diadohov počasi slabijo in izginjajo življenjske forme grške *polis*, kljub njenem nadaljnjem izgubljanju, kje na vzhodu tudi njenem novem osnovanju. S *polis* izginja tudi mnoštvo zasebnih kultov, ki so jih meščani gojili z žrtvami in prazniki v manjših in intimnejših življenjskih okrožjih *polis,* v *fratrijah, demah in filah*: »Končuje se čas individualnih bogov polis. Bogovi se mešajo, kakor se mešajo narodi. Politično mišljenje preskakuje meje polis; pri kinikih in stoikih postane mišljenje kozmopolisa, postane mišljenje pravice enakega za vse ljudi, v kateri [*u kojem*] se pripravlja ideja človekovih pravic. Druga plat univerzalizma je individualizem in apolitičnost. Na mesto državljanov/meščanov [*građana*] stopajo posamezniki, ki, če sploh kaj, iščejo zgolj svojo individualno srečo, življenje brez strahu in motenj.«[19] V univerzalizmu stoikov, ki se v

18 Ottmann, H., *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 2: *Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart/Weimar 2001, str. 255.
19 Ibid., str. 257 isl.

mnogih bistvenih pomenih prikazuje kot predigra krščanstva, se razodeva nepremostljiva ločenost abstraktno dojetega individuuma, napotenega iskati mir v z ničemer vznemirjeni globini lastne notranjosti, enako abstraktno dojetega kozmosa, ki s svojo neizmerno veličino v individuumu izziva edino še strah in gon po umiku vase, z brezpogojnim ostajanjem v sebi. Posameznik kot edino gotovo jamstvo lastnega obstoja samo še v sebi najdeva neprestopljivi naravni zakon. S tem se v stoicizmu, ob delni opori na osnovi misli zgodnejše grške sofistike, osnavlja misel naravnega zakona, osrednja misel politične in pravne teorije ter prakse celotnega srednjega in novega veka. Ko se v novem veku, na primer pri Machiavelliju, Hobbesu, Lipsiusu in drugih, utemeljuje politično misel, ki ima v svojem središču naravno, pri-rodno pravico posameznika, je treba v tem prepoznati obnovo in daljni razvoj stoicizma kot tudi duha helenizma nasploh.

Ko torej novoveški in moderni politični misleci antični demokraciji očitajo, da ukinja svobodo in pravice individuuma, to delajo oprti na zgodovinske predpostavke, ki so nastale šele v helenizmu, v obdobju klasične grške demokracije same pa so še povsem nepoznane, saj tam ni abstraktnega nasprotja individuuma in države. Res srečamo nasprotnost tistih, ki vladajo, in tistih, katerim se vlada, ali maloštevilnih in mnogih, za nas tako običajnega in navidez samorazumljivega nasprotja države in individuuma pa tam ne najdemo.[20] Ne najdemo ga zato, ker tam poleg vsega mnoštva izrazitih individualnosti, kakršnega skoraj ni mogla ustvariti nobena druga doba, spomnimo se samo Alkibiada, še ni abstraktno razumljenega individuuma kot tudi ni enako abstraktno dojete države. Sama država je novoveški pojem in pojav. Grška *polis* je nekaj z temelja drugega.

Tudi če se vrnemo v zgodovino, pred helenistično izhodišče, in naše očitke demokraciji potrjuje politična misel Platona in Aristotela, navedena kritika zgreši svoj predmet ali, bolje rečeno, do njega sploh ne pride. Zato nam tudi danes ni treba zlahka in brez globljega premisleka priključiti se tej navidez samoumevni kritiki: »Preden se Grke obsodi, bi jih bilo treba vsaj enkrat razumeti. V sporu 'stari in moderni' nam ni treba vnaprej zavzeti ene strani.

20 Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought*, second edition, with an additional chapter on The Early Roman Empire, London 1967 ([1]1951), str. 6.

Zakaj se antična politika in moderna svoboda ne bi mogli povezati? Da, zakaj ne bi smeli preferirati mnogih antičnih nazorov?«[21]

Platon in Aristotel se distancirata od demokracije svojega časa, prvi odločneje, drugi nekoliko bolj blago. To, na kar oba v svoji kritiki ciljata, je pravzaprav pozni lik demokracije, v katerem je že mogoče jasno razbrati poteze pospešeno nastopajoče degeneracije. Ko pravo, »geometrijsko« enakost, namreč tisto, v kateri se onim, ki sami sebi niso enaki, na enak način pridaja ne-enako, vsakemu torej toliko, kolikor mu po naravi in izvrstnosti pripada, ko le-to zoperstavljata goli aritmetični enakosti, se pravi tisti, ki izenačuje in poravnava vse razlike, in vsakemu daje količinsko enako, ne glede na njegovo osebno kakšnost [*kakvoću*], izvrstnost in zaslugo, – potem oba poskušata rešiti in ohraniti ostanke vrednot in idealov zgodnje grške aristokracije pred vdorom radikalne demokracije, ki nastopi s svojimi egalitarističnimi tendencami; ta že v njunem času močno obvladuje politično življenje *polis*: vedno znova izziva prevrat v tiranijo, kot svoje navidezno nasprotje, pravzaprav pa gre le za komplementarno dopolnitev.

Platon se v svoji ostri kritiki ni motil. Po Periklu atenska demokracija pospešeno izgublja sijaj in vzvišenost; vse bolj je podložna moči spretnih in brezobzirnih demagogov, vse bolj nemočno jo očara vedno bolj izpraznjena patetika drame in še vulgarnejša komedija. Pod vplivom demagogije, spletk in nihajočega instinkta, je množica [*masa*] vse manj sposobna prave politike. Po besedah dokazanega poznavalca *polis*, je [polis] v tem času »vse bolj postajala področje, ki ji vlada sodrga, vodena z nečimrnimi demagogi. Poklicni politik, najbolj žalostno sprevrženje *zoon politikon*, je postal vodja in izkoriščevalec demokracije.«[22] To zgodovinsko dejstvo, izjemno pomenljivo za problem primernega odnosa do grške demokracije, se najpogosteje spregleda. Še dandanes so redke precizne diagnoze tega bliskovitega strmoglavljenja, npr. take, kot jo je v 19. stol., ob robu svoje kritike liberalizma, izrekel pronicljivi zgodovinopisec: »Veličastni lik Periklovega kroga držav [tj. *polis*] je čvrsto in široko zasnavljal vse nravno delovanje […] Ko pa je Peloponeška vojna

21 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 12.

22 Ehrenberg, V., »Vom Sinn der griechischen Geschichte«, v: Ehrenberg, V., *Polis und Imperium*, Zürich 1965, str. 7–18, na str. 14.

pokopala staro disciplino in staro vero, ko je novi porast drznosti in samovolje domovino ponižal v orodje osebnih ciljev, se je zmračil tudi sijaj grškega duha, in tudi modrost Sokrata, Platona in Aristotela ni mogla rešiti ljudstva, ko so mu razdejali čvrsti nravni temelj države [tj. *polis*].«[23]

Če se ne lotimo problemov, ki se tu odpirajo, poudarimo, da je grška demokracija svoj sorazmerno kratki in sijajni razcvet dosegla pred Platonom in Aristotelom, tako da pravzaprav lahko rečemo, da je politična misel klasikov grške politične misli pogled na njeno bistvo, na njene osnovne značilnosti in, konec koncev, njen nastanek prav toliko odpira, kolikor zastira. Brez dvoma bomo ob poskusih približevanja bistvu grške demokracije in politike nasploh vselej napoteni predvsem na njune globoke uvide. Prav tako se zdi, da bolj pristnemu spoznavanju z Grki, kakršni so dejansko bili, mora prehoditi odločno slovo od običajnih nazorov o njih, tako današnjih kot vseh tistih, ki segajo nazaj, vse v dobo pozne grške klasike in nastopajočega helenizma. To slovo je smiselno in produktivno le, če pred tem priznamo dejstvo, da so Grki nasploh, torej tudi njihova politika in demokracija, pravzaprav iz temelja tuji in odtujeni [*tuđi i strani*].

Resda nikoli ni postalo prevladujoče stališče, a zavest o tem dejstvu vendarle srečamo pri prenekaterem globokem poznavalcu antike. Tako na primer Egon Friedell v svojem subtilnem, z empatijo prežetem prikazu kulturne zgodovine Grčije pravi: »Tu pride v poštev fenomen, ki ga običajno pretresanje največkrat spregleda: dalja in tujost Grkov. Dotik napačno poistovetimo s pristnostjo, poznavanje s spoznanjem. Stoletja smo se intimno ukvarjali z Grki, pa nikdar nismo postali z njimi intimni.«[24] Isto poudarja tudi Christian Meier, zgodovinopisec starega veka, ki je v poslednjih desetletjih bistveno izboljšal naše spoznavanje aspektov grške politične misli in dejavnosti, ki smo jih spregledali. Dejstvo, o katerem govorimo, brez pomisleka izreče najbolj zaostreno: »Pri tem mora biti jasno, da so nam Grki v celoti izjemno tuji. Imamo težave, da bi jih 'razumeli'. Zagotovo se varamo, če v njih iščemo nas same ali pa idealno podobo človeka, ki smo si jo ustvarili v humanističnem

23 Baumgarten, H., *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*, hrsg. von Birke, A. M., Frankfurt am Main 1974 (Berlin [1]1866), str. 32.
24 Friedell, E., *Kulturgeschichte Griechenlands*, München 1981, str. 199.

kontekstu. Grki nesporno tvorijo povsem nenavadni rod [*osebujnu vrstu*].«[25] S prav tako napotilnimi besedami bo ponovil isto v drugem spisu: »Tako se da ugotoviti, da Grki niso imeli le drugih interesov, ampak so *bili* od nas drugačni. In to ne le glede politike. S političnim angažmajem je bilo že dano (četudi v ozadju) marsikaj drugega, na primer določeno dojemanje časa, ločevanje hiše od polis, relativno zapiranje meščanskega življenja glede žena, ne-meščanov, sužnjev; močno poudarjanje možatosti, kar je obenem pomenilo racionalnosti in discipline (zoper bojda žensko tendenco k razbrzdanosti); posebna strogost vzgoje, ki se je vsaj pri vojaških vprašanjih držala discipline in reda, poseben odnos do časti in smrti s tem pa tudi odnos do resnobe in vedrine, vsakdana in praznika.«[26]

Če imamo to pred očmi, pa tudi dejstvo, da atenska demokracija v dobi svojega vrhunca ni, razen sporadično, izoblikovala lastne teorije, v kateri bi samo sebe pojmovno reflektirala in spravila do primernega teoretskega prikaza, temveč je to nalogo prepustila poznejšim razmislekom Platona in Aristotela,[27] potem postane očitno, da se bo vsako odraslo iskanje njenega bistva moralo spustiti v karseda temeljit študij arhaične in pred-kritične klasične Grčije, njenega epa, lirike, tragedije, zgodovinopisja, filozofije, sofistike in govorništva. Na to pot se bomo podali z razlago Solonove elegije, poznane z imenom *Eunomija*, in Periklovega nagrobnega govora. Pred tem se zdi primerno podati nekaj občih pripomb.

Kot smo že rekli, grška *polis* ni država, ni pa tudi ne kratko malo mesto. Če besedo »*polis*« prevedemo s sestavljenko »mesto-država«, je to zgolj poskus izhoda v sili. Če sprejmemo, da je *polis* zgodovinsko izhodišče tistega, kar danes povsod imenujemo »država«, ne smemo spregledati in zanemariti bistvenih razlik, ki ju razdvajajo. Besede za to, kar imenujemo »država«, v grškem jeziku ne najdemo, to pa zato, ker je, kot smo rekli, sam pojem države novoveški in je, kot vsi ostali konkretni zgodovinski pojmi, bistveno vezan na svojo [*vlastitu*] dobo. Opiraje se na rimsko besedo *status,* je zasnovan kot *stato* v italijanski renesansi, da bi pozneje s tem imenom vstopil v osnove politične

25 Meier, Ch., »Bürger-Identität und Demokratie«, v: Meier/Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?,* str. 47–95, na str. 81.
26 Meier, Ch., *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, Berlin 1989, str. 53.
27 Prim. Nippel, *Antike oder moderne Freiheit?,* str. 88.

misli in prakse večine zgodovinsko odločilnih narodov Evrope: kot *estad* v Španiji, *l'etat* v Franciji, *state* v Veliki Britaniji in kasneje v Združenih državah Amerike, *der Staat* v Nemčiji. Oblikovanje te besede je bilo očitno vodeno s predstavo stanja, trdne postavljenosti in toliko tudi obstojnosti. Na svoj način se temu izvornemu pomenu pridržuje tudi hrvaška beseda *država*, ki označuje področje, ki ga vladar ali pa vlada, s svojo vladavino držita skupaj in s tem obdržita njegovo obstojnost v določenih mejah. Država se torej že s svojim imenom kaže kot tipično novoveški pojav in plod novoveškega dojemanja politike. Obe njeni osnovni obeležji, teritorialnost in suverenost kot absolutna moč odločanja, sta in sta lahko postali osrednji in odločujoči zgolj znotraj obzorja novega veka.

Obratno pa – grška *polis* ni bistveno določena z ozemljem. Suverena oblast nad omejenim področjem zemlje ni bila niti približno toliko pomembna, kot je to postalo kasneje za državo novega veka, ki je prav zato pogosto že v svojem nazivu imenovana s 'sestavnim delom' »dežela«, na primer England, Niederland, Deutschland. *Polis* ni abstraktna entiteta nad [*povrh*] samimi meščani, temveč konkretna zveza oseb, ki jih povezuje neposredno poznanstvo in vzajemno zaupanje: »Polis, ki ni poznala parlamentarnega zastopništva, tudi ne birokracije, je konstituiralo neposredno sodelovanje meščanov na skupščinah in njihova dejavnost v državnih službah.«[28] *Polis* je v celoti »le zveza [*savez*] oseb«,[29] nič razen tega, tvorijo jo ljudje s svojimi neposrednimi odnosi.[30] Atenska *polis*, na primer, ni imela zasebnega imena, ampak se je imenovala preprosto 'Atenci' (οἱ Ἀθεναῖοι).

V strogo političnem pomenu je beseda *polis,* kot izpeljanka iz *politeia,* najprej beseda za ustavo, oz., za politični ustroj in urejenost, po kateri se živi v skupnosti. »*Politeia* je življenje oz. način življenja *polis*,« pravi Aristotel.[31] *Polis*

28 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 153.
29 Meyer, E., »Vom griechischen und römischen Staatsgedanken«, v: Klein, R. (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1980, str. 68.
30 Meyer, »Vom griechischen und römischen Staatsgedanken«, str. 85: »Ljudje sami so država, Atenci, kakor sedijo skupaj v *pnyxu* ali gledališču, neposredno vidni in zorni, to je atenska država.«
31 Aristoteles, *Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit William David Ross (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford 1958, 1295a40–b1. Prim. Aristotel, *Politika,* GV Založba [GVZ], 2010, str. 393.

tvorijo ljudje, ne mestni zidovi ali prazno ladjevje brez posadke, beremo že pri Tukididu.[32] Če *polis* ne bi razumeli ravno tako, ne bi bilo mogoče, na primer, da Temistokles premik meščanov na ladje, po Herodotovi *Zgodovini*, z izrekom označi za premestitev same atenske *polis*.[33] Torej, poudarjanje bistvenega pomena, ki ga za dojemanje in določanje bistva *polis* imajo svobodni meščani, moramo spremljati z zavestjo, da meščani v Grčiji niso bili zgolj difuzna množina vzajemno neodvisnih posameznikov, temveč je bila njihova skupnost ves čas notranje razčlenjeni in stopnjevito rangirani red.[34]

Glede odnosa Grkov do ozemlja je pomenljivo njihovo stališče, da *polis* ne sme biti premajhna, da lahko prehrani stanovalce, a tudi ne prevelika, da bi se lahko osebno poznali in neposredno odločali o bistvenih življenjskih vprašanjih. Aristotelu je prav tako nezamisljiva *polis*, ki bi imela deset meščanov, kot tudi tista, ki bi jih imela sto tisoč. Če je premajhna, ne more obstati, se pravi, ne more zadovoljiti zahtev samozadostnosti, samostojnosti in neodvisnosti. Če je prevelika, preprosto ni več *polis*. Večje, vsevečje, na koncu neskončno širjenje *polis*, za Grke ne le ni bilo zaželeno, ampak jim je bilo celo spotikljivo. Nenehno večanje ozemlja se je navrglo kot prvenstveni politični cilj šele z Aleksandrom Makedonskim in helenizmom. Grki se hote ogibajo, tudi če so za to vojaško brez dvoma dovolj sposobni, da bi svojo *polis* z osvajanji širili na sosedna področja, ampak veliko raje stopajo v zveze ali osnavljajo kolonije v tujini. Eden od bistvenih razlogov za to je prav gotovo njihovo splošno spotikanje ob brezmejno in neskončno. Smatrali so, da zgolj jasno omejeno, zaprto in pregledno področje garantira *polis* to, za kar tistim, ki v njej prebivajo, v prvi vrsti gre, namreč – gospodarsko samozadostnost (*autarkeia*) in politično samostojnost (*autonomia*), nad vsem pa svobodo in neodvisnost (*eleutheria*).

Polis torej ni država v smislu, kot jo poznamo mi. Ni pa tudi preprosto mesto. Za mesto je bistvena ločenost od vasi, od tesne vezanosti na zemljo

32 *Thucydidis Historiae*, VII, 7, 4–7. Prim. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 8 isl. Prav tako Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, str. 132: »[…] *polis* sestoji iz ljudi, ne iz zgradb, ti ljudje se odrečejo templjem, spominom in grobovom prednikov, da bi še naprej živeli drugje, v srcu čuvajo bes in voljo po vrnitvi.«

33 *Herodoti Historiae*, VIII, 41.

34 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 100.

in poljedelstvo. Utrjeno, z zidovi opasano mesto, zoperstavljeno okoliškemu, poljedelskemu področju, četudi nanj obenem napoteno, postane zgodovinsko določujoči pojav najprej v srednjem veku, da bi pozneje, kot središče vladavine, uprave, obrti, industrije in trgovine, uprave, industrije in trgovine, v svojih bistvenih značilnostih ostalo do danes praktično nespremenjeno. Grška *polis*, poleg tega da jo bistveno obeležujejo dom skupnega obedovanja (*prythaneinon*), skupščina (*bouletherion*), trg oz. tržnica (*agora*),[35] kasneje še gledališče (*theatron*) in vežbališče (*gymnasion*), trajno varuje svoje poreklo iz zedinjenja manjših naselij, tako imenovanih »hiš« (*oikia*), in se nikdar povsem ne loči od zemlje, živinoreje, poljedelstva. Šparta, na primer, ni bila nič drugega kot kompleks kmetskih naselbin, ki so skupaj tvorile nekaj takega kot odprt poljski tabor, a prav gotov je bila *polis* v polnem pomenu te besede.

Ker ni bila ločena od zemlje, se *polis* ni mogla razviti v smeri tistega, kar poznejša zgodovina pozna kot »mesto« – z vsemi bistvenimi značilnostmi: »Drugače kot v evropskem srednjem in novem veku, pri Grkih ni bilo 'meščanstva' z lastnimi vrednotami, s specifično lastno inteligenco, velikimi uspehi in samozavestjo, ki bi se lahko politično akcentuirala najprej v mestih, pozneje pa tudi v državah, ki bi dopuščala ali tudi nalagala, da kot državljan/meščan postavlja politične zahteve, ki bi jih nato, v času razsvetljenstva, kot tretji stan naredila za tako močne, da lahko svoje zahteve deklarira kot univerzalne, svojo enakost kot enakost ljudi, in zahteva, da se kot take tudi uresničijo.«[36]

S tem je povezana še bistvena poteza, s katero se *polis* razlikuje tako od mesta kot od države v njunem kasnejšem zgodovinskem uobličenju. Namreč, celota mnogovrstnih gospodarskih dejavnosti je popolnoma vključena v *polis* in ne tvori zasebne sfere, ki bi se iz nje ločevala, in se ji obenem zoperstavljala, kakor se bo v novejši zgodovini sfera »družbe« – kot celota ekonomsko določenih vezi in odnosov – ločila do države in ji nasprotovala. Vključena v življenje *polis*,

35 Vsekakor je prevod za grško besedo ἀγορά povsem neprimeren in nujno vodi proč od dojetja njenega pravega pomena. Prim. Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Wien-Leipzig 1940, str. 35: »'Tržnica' je zelo nezadosten prevod; vsa ljudstva, ki so sploh imela mesta, so imela tržnico. Nasprotno, *agora* prihaja od ἀγείρειν, zbirati, in pogosto misli skupščino ne glede na mesto«.
36 Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, str. 68.

je ta sfera odrešena kakršnega koli odločujočega vpliva na celoto političnega odločanja. Prav gotovo bi lahko rekli, da je *polis* vse mnogovrstne vidike proizvodnje in trgovine vključila v sebe prav zato, da bi jih lahko kontrolirala, da jim ne bi dovolila osamosvojitve, pretirane širitve, razvoja in zato prevelike vloge v zadevah politike. Za Grke arhaične in klasične dobe gospodarjenje ni področje dejavnosti, ki ji vladajo lastni in posebni zakoni, ampak vedno le del z zakonom urejenega življenja hiše (*oikos*) in *polis*, o čemer govori že samo njegovo ime *oikonomia*.

To tipično stališče do celote gospodarskega življenja pravzaprav velja tudi za Aristotela, za katerega je gospodarstvo popolnoma zvezano z etičnimi in političnimi normami. »On veščino pridobivanja (*techne khrematistike*), ki se je osamosvojila glede na skupnost hiše in *polis*, ter je usmerjena edino na vse večji trgovski dobitek in kopičenje imetja, razlikuje od ekonomije kot veščine pravilnega upravljanja s hišo (*techne oikonomike*), ki proizvaja in gospodari edinole v smislu garantiranja dobrega življenja v hiši in polis. Medtem ko to drugo ceni in sprejema ne samo kot potrebno, temveč in kot samo po sebi vredno, odločno zavrača veščino pridobivanja, ker ta po svoji naravi ne pozna meje težnje po bogastvu in to, kar je zgolj nujen pogoj življenja, napravi za njegov glavni cilj in smoter.«[37]

* * *

Po teh uvodnih in pripravljalnih razglabljanjih se napotímo v samo središče raziskave, in to z vprašanjem, kaj je bila demokracija za same Grke, in sicer v času, v katerem so v njej živeli. Sam izraz redko in sporadično srečujemo nekako od leta 470, pogosteje po letu 430 pr. Kr. medtem ko se pojma »enakosti pravic(e) govora« (*isogoria*) in »enakost pravic pred zakonom« (*isonomia*),[38]

37 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 34. Prim. Koslowski, P., »Haus und Geld. Zur Aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik«, *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), str. 60–83.

38 Težko je razrešiti dilemo, kaj νόμος pomeni, kot druga beseda zloženke ἰσονομία v tem sklopu prvenstveno »to podeljeno« (od glagola νεμεῖν = deliti), odtod pa tudi 'del' ali 'običaj' oz. 'zakon'. Prim. Weeber, K.-W., *Hellas sei Dank! Was Europa den Griechen schuldet*, München 2014, str. 39; Frei, P., »ΙΣΟΝΟΜΙΑ: Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre«, *Museum helveticum* 38 (1981), str. 205–219.

ki mu predhajata in ga na nek način pripravljata, javljata že od začetka 6. st. pr. Kr., in sta ključna izraza Klejstenovih ustavnih reform, s katerimi datiramo osnavljanje prave demokracije. Ni dvoma, da je vladavina na osnovi »enakosti«, ki jo izrekata oba ključna izraza, od samega začetka središčna misel demokracije, njena poglavitna in najmočnejša krilatica pri postopnem manjšanju prejšnjih kraljestev oz. tiranij (v arhaični grški dobi obe besedi praviloma označujeta isto) – in različno ustrojenih aristokracij oz. oligarhij: »Politika se pri Grkih osnavlja na dogovoru in skupnem delovanju. Zoper gole zapovedi in nemosti sile postane komunikativna. Prvič je mišljena kot politika svobodnih in enakih«.[39]

Kaj je Grkom pomenila »enakost« in kateri je bil pravi smisel enakosti v govoru in pred zakonom? Na katerem temelju je počival in v katerem obzorju se je očrtoval življenjski smisel teh besed in pojmov? Odgovor bomo najprej poskušali najti pri Solonu in Evripidu. V elegiji *Eunomia* ga je Solon jasno naznačil z enostavnimi, obenem pa z bistrimi in dobro premišljenimi besedami. Izhodišče njegove modrosti je v uvidu, da je človek samemu sebi edini in največji sovražnik. S človeško usodo ne upravljajo bogovi, kakor je bilo to pri Homerju, v razdobju herojev in polbogov:

Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ᾽ ὀλεῖται
αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων
τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει·[40]

Polis nam naša ne bo,

39 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. VI. Prim. Weeber, *Hellas sei Dank*!, str. 39: »Novo in, če hočete, prav revolucionarno in svetovno epohalno v tej grški najdbi je, da prvikrat o stopnji politične udeležbe ne odločata poreklo in imetje, temveč dejstvo, da je nekdo bil član mestne zveze, in da mu je zato pripadal ‚enak del' v političnem oblikovanju volje in odločanju.«

40 Solon, fr. 1, st. 71 isl. Navajanje in številčenje Solonovih fragmentov, z redno številko verza po izdaji: Diehl, E., (Hrsg.), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig ^{3}1949. Hrvaški prevod: »*Nikad naš polis propasti po Zeusa usudu neće / Ni po nakani bogova blaženih,/ Jer srčana Atena Palada, Zeusa kći, oca silovita,/ Ruke nad nama, zaštitnica, širi.*«

to Zeusov je sklep, to je volja
blaženih večnih bogov,
nikdar zdrknila v prepad!
Saj hči Silnega sama,
zavetnica vdilj veledušna,
Palas Atena drži
močno nad nami rokó![*]

Človek torej drži lastno usodo v svojih rokah. Samo od njega je odvisno, ali bo – zaslepljen z nemirom, nepravičnostjo in brezumjem – uničil *polis*, ali pa jo bo, če bo našel pravo mero, in bo v njej očuval mir, obdržal in rešil. Od kje sploh izvirata in v čem se razkrivata to pogubno brezumje in zaslepljenost? Solonov odgovor se naslanja na tipično grško izkustvo človeške narave, ki uči, da je človek neozdravljivo slab in nesposoben se upreti vrtincu, v katerega ga vleče hrepenenje za imetjem, posedovanjem in bogastvom:

πλούτου δ᾽οὐδὲν τέρμα πεφαμένον ἀνδράσι κεῖται·
οἳ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,
διπλασίως σπεύδουσι· τίς ἂν κορδέσειεν ἅπαντας;
κέρδέα τοι θνητοῖσ᾽ ὤπασαν ἀθάνατοι·
ἄτη δ᾽ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνται … [41]

[*] *Starogrška lirika* [SGL], DZS 1964, str. 76.
41 Solon, fr. 1, st. 71 isl. »*Za ljude nema granice bogatstva, jasno očitovane,/ Oni među nama koji sada najviše imaju / Žude dvostruko; tko bi sve ih nasitio?/ Imetkom smo, smrtnici, od besmrtnika obdareni;/ Al᾽ iz njega nam se zaslijepljenost rađa ...*«

Ni razvidne mejé
pohlepu ljudi po bogastvu:
bodi gospod še tak,
živi z obiljem zasut,
jutri zahteval bo dvojno;
kdo vse bi nasititi mogel?
Trajne dobrine delé
smrtnim nesmrtni samó!
Vendar izvira slepota iz njih …*

Bogastvu, katerega bistvo je to, kar Solon imenuje sitost in zasičenost (κόρος), kar bi morda najbolje prevedli kot prekomerno obilje, je svojstven gon [*poriv*] k stalni rasti in večanju. Prav ta nemir hrepenenja za neprestanim večanjem ima Solon za izvor vsega nereda, nepravičnosti in zla v Atenah svojega časa. Po svoji naravi preobilje porojeva objestnost in prevzetnost (ὕβρις), to pomeni neobvladljiv gon za več in vse več.[42] Če človeka poganja, žene ta gon, postane slep, ne ve več zase kot smrtnika, ne razbira več neprehodne meje smrti, ki mu je kot takemu postavljena. To globoko slepilo in zaslepljenost (ἄτη) ne pada[ta] nanj, kot je to mišljeno še pri Homerju, poslano od bogov; zdaj izvira[ta] iz njega samega. Iz nemira omame brezkončnega povečevanja človeku ni izhoda, razen če mu uspe »obrzdati sitost«, najti mero, in s tem sebe privesti do mira in umirjene »usklajenosti«; kakor se glasi Solonov priljubljeni izraz ἄρτιος, s katerim izreka skladno, prikladno, dostojno/spodobno: »Zgolj z mirom in umerjenostjo lahko prebijemo *circulus vitiosus*«; kakor to Solonovo osrednjo misel izreče zanesljiv poznavalec.[43] V obrzdanju objestnosti, ki se poraja iz bogastva in v doseganju umirjenja [*smirenja*] Solon prepozna najgloblji smisel lastnih političnih reform, ki so tako dalekosežno utrle pot zgodnji grški demokraciji. Poln zrele in možate samozavesti, pravi bogatim:

* SGL, 75.

42 Prim. Veyne, »Kannten die Griechen die Demokratie?«, str. 43, zap. št. 66: »Biti bogat je za stare pomenilo, umišljati si, da je vse dopuščeno (ta dvoznačnost leži v latinski besedi *luxuria*).«

43 Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Nachdruck der dritten, durchgesehenen Auflage, München 1976 ([1]1962), str. 272.

μεῖς δ' ἡσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
οἳ πολλῶν ἀγαθῶν εἰς κόρον ἠλάσατε,
ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον·[44]

Vi, ki v obilju dobrot
ste dosita vsegà se naužili,
dajte, zmirite že kdaj
v prsih nasilno srce!
Mero oblastnemu duhu![*]

Solon je pri vsem tem daleč od tega, da v imetju kot takem vidi zlo in nekaj, česar se je treba za vsako ceno znebiti. Kot Grku mu je tuja misel vsakega nenaravnega odrekanja. Bogastvo je za človeka lahko vredno in blagotvorno, ampak samo, če ga sprejema in uživa kot smrtnik, in v njem prepoznava dar bogov:[45] »Bogastvo (πλοῦτον), ki ga podarjajo bogovi, osrečuje tistega, ki ga poseduje, mu je trajno dobro, kleno in čvrsto«.[46] Tako označeno bogastvo bo poimenoval ὄλβος, ki izreka umirjeno in odmerjeno uživanje danega in prisotnega. Samo ta, ki kot smrtnik zmore [*umije*] brzdati zapeljivo in zaslepljujočo sitost, zmore [*u stanju je*] »ono, kar je tu dano, uživati v miru, z radostjo in mero pri obedu« (παρούσας εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ).[47] Mir (ἡσυχίη) je še ena ključna beseda Solonovega mišljenja. Pri njem označuje »umirjeno uživanje tistega, kar si človek lahko dopusti v skladu s pravico«; bistveno je »obarvano z grško izkušnjo smrtnosti«; sestoji predvsem v »uživanju v trenutku, ki se mu smrtnik more in mora radostiti«.[48]

44 Solon, fr. 4, st. 5 isl. »*Svoj duh uzneseni u grudima primirite,/Vi koji mnoga dobra do sitosti uživate,/Duh oholi u mjere stavite.*«
[*] SGL, 78.
45 Solon, fr. 1, st. 3; SGL 72.
46 Solon, fr. 1, st. 9 isl. »*Če ga bogovi dadó,/ bogastvo ostane človeku,/ trdno vsajeno ko hrast,/ z dna korenin do vrhá;*« SGL 72.
47 Solon, fr. 3, st. 9 isl. »*Saj da krotili željé bi,/ tegà požrešní ne znajo, nista pri mizi jim mar / mera, dostojna vedrost.*« SGL 76.
48 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 99.

Prav v tem je, če zberemo vse povedano, vsebovano to, kar Solon misli z imenom »zakonitosti«, »dobre urejenosti« (εὐνομίη), čemur po smislu odgovarja »prava utemeljenost« [*prava urešenost*], oz. »skladnost« (εὐκοσμία). Prav v tem, kakor sam pravi, vidi pravi smisel demokratske enakosti in končni cilj vse svoje reformatorske dejavnosti:[49]

> Dobra ustava pa spet
> vir redu je vsemu in slogi,
> hkrati pa v lance tesné
> vklepa krivično svojat.
> Kar je srhasto, zgládi,
> prežene pohlep in hudobo,
> zmoto usodno zatrè
> v kali, še preden zbrsti,
> pravo potlačeno dviga,
> kroti napuh in ošabnost,
> stavi zavoro povsod,
> [kjer se pripravlja razkol][*]

Solonovo umirjanje skrajnosti preobilja z ene strani, in pretiranega siromaštva z druge, ne cilja na vzpostavljanje popolne enakosti posedovanja in imetja. Nobena od strani, ki [se] umirja, s tem ko se postavlja sredi njih, kakor »močni ščit, ki se brani z obeh strani«,[50] – z njegovo reformo ni zadovoljena; – obema se zdi, da sta zaprti in krateni bolj od druge.[51] Ko ukine dolžniško suženjstvo in (po)vrne svobodo

49 Solon, fr. 3, st. 32 isl.: »*Zakonitost* (εὐνομίη) *je ta koja svemu daje na vidjelo izaći* (ἀποφαίνει)*/kao valjano uređeno i skladno* (*εὔκοσμα καὶ ἄρτια*) *[…]./ Ona izravnava ono neravno, smiruje sitost i obilje* (*κόρον*), *slabi obijest* (*ὕβριν*),*/ Čini da uvene i oslabi podivljali cvat zaslijepljenosti* (*ἄτης*),*/ Iskrivljenu pravdu ispravlja i djela preuzetna blaži.*«

[*] SGL, 78.

50 Solon, fr. 5, st. 5; SGL 79.

51 Jaeger, *Paideia*, Bd. 1, str. 200: »Vsa njegova dela, izjavljanja omogočajo, da se kot vladajoči motiv njegovih reform spozna težnja za doseganjem pravične uravnoteženosti med preobiljem in ne-imetjem, med pretirano močjo in nemočjo, popolno pravico do vsega in brezpravnostjo. Torej – tako ni mogel povsem zadovoljiti nobene od strani in se mu oboji, bogati in siromašni, v resnici zahvaljujejo za to, kar so od svoje moči ohranili ali pa povečali.«

onim, ki so padli v dolgove in so jih prodali kot sužnje, Solon niti ne pomisli, da bi ukinil tudi zemljiško posest kot sam temelj bogastva maloštevilnih in jo razdelil med siromašne. Enakost, kot jo razume v smislu zakonitosti in enake pravice, je dosežena že s tem, ko je prisilil bogate, da se odrečejo pretiranemu obilju, in se postavijo v odnos odmerjenja s tistimi, ki trpijo pomanjkanje; po drugi strani je siromašnim omogočil, da se vsaj neznatno deležijo bogastva in jih je s tem osvobodil zdvomljenja nad lastno bedo, iz katere se nujno rojevajo nezadovoljstvo, zavist in neprijateljskost:

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδοκα τόσον γέρας ὅσον ἀπάρκει
τιμῆς οὔτ᾽ ἀφελῶν οὔτ᾽ ἐπορεξάμενος·
οἳ δ᾽ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην ἀεικὲς ἔχειν. [52]

Ljudstvu dodelil pravic
sem toliko, kolikor gre mu,
nisem vzel mu časti,
nisem jih dal mu preveč.
Njim pa, ki prej so imeli moč
v sijaju bogastva,
– gledal sem tudi na nje –
pustil dostojen sem del.*

52 Solon, fr. 5, st. 1 isl. »*Puku dadoh u vlasti udjela koliko dovoljno je,/ Od časti mu ne oduzeh ništa, niti to sam htio / Oni pak koji moć imali su i zbog imetka ugledni bili / I njima razborito sam zabranio bilo što nepravedno imati.*«
* SGL, 79.

Površno gledano bi se lahko zdelo, da Solona v njegovi politični dejavnosti skrbi izključno bogastvo in njegovo razdeljevanje, kar pa ni njegov končni in najvišji cilj. Solon ni Adam Smith. Njegov trezni in za dejanskost odprti pogled vseeno odkriva izjemen pomen, ki ga v človeškem življenju imajo posedovanje, imetje in bogastvo. Ta pogled seže dlje in bolj globoko od tega, namreč v samo bistvo bogastva kot obilja in preobilja, v oni nezaustavljivi gon stalnega premagovanja in stopnjevanja. Če se bogati čez vsako mero ločijo od siromašnih, so tako eni kot drugi izročeni zlobni moči tega gona. Bogati, ker so zavedeni in zaslepljeni z obiljem, ne uspejo zadržati odnosa umerjanja in primerjanja s siromašnimi, ki jih edinole lahko obdrži [*očuvati*] pred izgubo čisto vsake mere in pred nepovratnim padcem v vrtinec brezmernosti, v kateri se vsako večanje v primerjavi z možnim še večjim, nujno zdi kot izguba in zmanjšanje. Siromašni zato, ker svoje siromaštvo smatrajo zgolj za utrpevanje pomanjkanja [*oskudijevanje*], prav s tem in takim bogastvom ostajajo z njim nepremagljivo, skoraj magično pritegovani, z zavistjo in hrepenenjem nanj prikovani, kar jih izpostavlja pogubnemu vplivu neskrupuloznih demagogov, ki v njih zlahka podžigajo maščevalno in grabežljivo sovraštvo ter jih spodbujajo v nemir in upor.

Kolikor bi se na prvi pogled morda zdelo nasprotno, je Solonova politična dejavnost usmerjena k osvobajanju tako enih kot drugih od take usodne začaranosti z bogastvom. Ko med njimi posreduje, pomirja njihovo skorajda nepremostljivo nasprotje, se Solon bori za najdevanje prave mere, ki edina daje možnost osvoboditve od gona po stalnem povečevanju in potešitvi v tem dejansko prisotnem, kar edino priliči človeku smrtniku.

Le če najdemo pravo mero imetja, ga lahko izkusimo in sprejmemo kot dar bogov, tako da se človeško življenje namesto hlepenja po kopičenju premoženja, izpolni z revnim prizadevanjem dobiti in ohraniti slavo, čast, dobri glas (κλέος, δόξα). Le s tem, nikakor s premoženjem in bogastvom, ki tako rekoč ves čas preskakujeta prav to prisotno in ženeta v prihodnje povečevanje, človek dejansko prebiva, *obitava,* stanuje v prisotnem, obenem pa si prizadeva, da idealno ostaja, traja v vsem času. V takem prebivanju nikakor ne duši in ne ubija prirojenega hrepenenja po večnosti, ki ga, kakor vse, kar živi, povsod vodi in vzgiblje. Obratno, s prebivanjem v meri to hrepenenje šele zares osvobaja, vendar tako, da se to ne slepi z golim kopičenjem posesti, ki mu

lahko da samo privid trajnosti in večnega obstoja, medtem ko ga v resnici v njegovem končnem srečanju s smrtjo vselej izneveri in pušča na cedilu.[53] Samo svobodna in delovna [*djelatna*] izvrstnost in slava (κλέος), ki iz nje izhaja, dovoljujeta človeku, da vsaj do neke mere premaga, nadkrili smrt, živi idealno v spominu tistih, ki pridejo za njim.[54]

Bistvo zakonitosti oz. veljavne urejenosti (εὐνομία), utemeljene v enakosti (ἰσονομία), iz katere se bo vse hitreje razvijala demokracija, se pri Solonu kaže kot umirjenje gona neskončnega povečevanja, ki se skriva v pretiranem obilju, pa tudi njegovo obrzdanje z mero in mejo. Kot smo rekli, enakost tu ne pomeni popolnega poenačenja in ukinjanja vseh razlik imetja in posedovanja, ampak umiritev teh razlik v odpiranju prostora njihovega medsebojnega odnosa in odmerjanja. S tem se dotikamo še ene bitne značilnosti grške demokracije, torej vsem enako dostopno[,] odprto mesto odmerjanja v svobodnem izrekanju in kazanju. To odprto mesto in svoboden govor na njem, imata pri Grkih isto ime, namreč *agora*, pravica vsakega meščana do takšnega svobodnega kazanja se imenuje enaka pravica do govora (*isogoria*). Morda najboljši prikaz tesne povezanosti te enakosti govora z zakonitostjo, najdemo v nekaj verzih Evripidovih *Prošnjic*:

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
κοινοί, κρατεῖ δ᾽ εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
αὐτὸς παρ᾽ αὑτῷ: καὶ τόδ᾽ οὐκέτ᾽ ἔστ᾽ ἴσον.
γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὅ τ᾽ ἀσθενὴς
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,
ἔστιν δ᾽ ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις
τὸν εὐτυχοῦντα ταὔθ᾽, ὅταν κλύῃ κακῶς,
νικᾷ δ᾽ ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι᾽ ἔχων.
τοὐλεύθερον δ᾽ ἐκεῖνο: Τίς θέλει πόλει
χρηστόν τι βούλευμ᾽ ἐς μέσον φέρειν ἔχων;

53 Solon, fr. 14, st. 7 isl.
54 Prim. Noussia-Fantuzzi, M., *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden 2010, str. 282.

καὶ ταῦθ᾽ ὁ χρῄζων λαμπρός ἐσθ᾽, ὁ μὴ θέλων
σιγᾷ. τί τούτων ἔστ᾽ ἰσαίτερον πόλει; [55]

Najslabši za državo je kralj samodržec
Prvič: enakost pred zakonom ne velja,
en sam si prisvoji zakonodajno, sodno
in izvršilno oblast. Tu ni enakosti.
V pravni državi pa imajo vsi enake
pravice, naj so revni ali pa bogati,
in revni sme bogatemu vrniti
z enakimi besedami, kot jih bogati
rabi zanj, in šibki nad močnejšega zmaga,
če je pravica na njegovi strani.
Svoboda pa se skriva v tem, da vsak, ki hoče
predlagati kaj družbeno koristnega,
lahko to stori javno – s tem si pridobi veljavo;
kdor noče, ta molči. Svoboda in enakost torej.*

Prav tako kot pri Solonu: enakost tu ne pomeni, da ni razlike med tistimi, ki trpijo pomanjkanje, in temi, ki se bohotijo, med slabimi in neznatnimi na eni ter silnimi in mogočnimi na drugi strani. Te razlike so in ostajajo. Kar je novo, kar izdaja duh novega, časa, ki se usmerja proti demokraciji, je v pravici tega, še neznatnejšega: da izstopajoč na odprto mesto sredi *polis* (ἐς μέσον), svobodno/prosto pove, kar vidi in čuti kot nepravico, in

55 Euripides, *Supplices* (v: Euripides, *Fabulae*, ed. Diggle, J., [Oxford Classical Texts] Tomus II, Oxford 1981), st. 429 isl. »*Ništa polisu tako mrsko nije kao tiranin,/ Gdje ono prvo i najviše nisu zakoni zajednički,/ Već jedan vlada zakonom koji sebi je samom / Prisvojio. A to nikako jednakost nije./ Utvrde li se pak zakoni pismom, tad i onaj slabi / Kao i onaj bogatstvom obilni jednako imaju pravo;/ Slobodno govoriti dano je, tuži li se za zlo pretrpljeno,/ I najsiromašnijima i onomu tko srećom obdaren je./ Ima li pravo, neznatan čovjek velikog pobjeđuje./ A glas slobode ovako se oglašava: Tko hoće savjet / Polisu našem na korist, ima li ga, u otvoreno iznijeti, posred svih?/ A tko okoristi se time zablistat će slavom, tko pak to ne želi / Šutjeti treba. Gdje veće u polisu ikojem jednakosti ima.*«

* Evripid, *Prošnjice, Heraklovi otroci. AME – ISH,* Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana 2016, str. 62, v. 429–441.

da, če v to prepriča še druge, upravičeno pričakuje zadovoljenje in pravico. Odprto mesto govora dopušča, še bolje, zahteva precej več od zgolj(šnje) [*pukog*] zadovoljitve pravice. Na tem mestu je vsakdo z »glasom svobode« (τοὐλεύθερον) pozvan povedati [*iznijeti* : razkriti] svojo zasnovo, mnenje, nakano, predlog in (na)svet, kar vse skupaj pove beseda *βούλημα*. Kdor se temu pozivu odzove, kdor sred' vseh stopi na odprto ter zmore jasno in pogumno izreči, kar misli in hoče, bo zaslovel, zablisnil (λαμπρός ἐσθ'), medtem ko bo ta, ki tega poguma in te moči nima, ostal skrit in zaprt v molčanje in molk.

Ti verzi sijajno izkazujejo bistveno novost nastopajoče demokracije zoper zgodnejše aristokracije in oligarhije, kot vladavino tistih, pri katerih je biti najboljši pomenilo predvsem biti močan po rodu ali bogastvu. To več ne zadošča. Grki še ostajajo navdihnjeni z idealom izvrstnosti, ki se je klasično izrazil v Homerjevih besedah: »vselej biti najboljši in nadkriliti ostale« (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων),[56] ki jih v *Iliadi* starec Feniks namenja Ahilu v najvišji poduk. Še več, to kar je pri arhajskih Grkih, prvenstveno pri njihovem plemstvu, veljalo kot odlika zgolj najboljših, kar je obenem tudi edino bilo najvišja predstavljena zahteva in trajna obveza, pod katerima so živeli,[57] se na nek način prenaša na vsakega svobodnega meščana. Kot v herojski dobi Grkov, se mora človek, da bi res bil najboljši, [zdaj] tak tudi pokazati, še več, ves čas se mora kot tak znova potrjevati.

Ta način potrjevanja, ta način doseganja [tega] »biti najboljši«, (ἀριστεύειν), se je medtem bistveno spremenil. Razpravljanje, presojanje, svetovanje in prepričevanje postajajo vse važnejši, vse pomembnejši. V dobi

56 *Homeri Ilias (Homeri Opera*, Oxford 1902–1912, Tomus I–II), recognoverunt brevique adnotatatione instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Z, st. 208; Homer, *Iliada: »zmeraj naj bodem junak, povzdigujem visoko nad druge*«, DZS 1982, str. 141.

57 Jaeger, *Paideia*, Bd. I, str. 28: »Kot bistveno obeležje plemstva se pri Homerju javlja moč obveze, s katero plemstvo veže vse svoje nosilce. Postavljeno jim je strogo merilo, oni se s ponosom tega zavedajo. Bistvo vzgoje plemstva je v prebujanju občutka obveze glede ideala, ki je posamezniku za vse čase postavljen pred oči. Na ta ideal, '*aidos'*, se da vsak čas apelirati, njegova kršitev pri drugih izzove z njim tesno povezani občutek '*nemeze'*. Oba pojma sta pri Homerju izrecna pojma stanovne morale plemstva.«

nastopajoče demokracije človek svojo izvrstnost kaže in potrjuje predvsem tako, da izstopa iz molka in mučne zaprtosti vase in z jasnim, odločnim govorom, namenjenim celi *polis*, kaže, kdo in kaj sam je. Medtem ko je Homerjeva človeška izvrstnost obsegala prvenstveno [*ponajprije*] junaštvo v boju in veščost govora, tako da je biti najboljši predvsem pomenilo: biti »izvrsten v besedah in močan v delih« (μύθων τε ῥητῆρ᾽ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων),[58] se poudarek vse bolj premešča na sposobnost in veščino govora. Sila in moč prepričevanja oz. nagovarjanja (πειθώ) – ki jo Evripid v fragmentu izgubljene *Antigone* slavi kot »boginjo, ki nima drugega hrama razen besede« (οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὲν λόγος)[59] – postaja vse bolj središčna vrlina demokracije, skorajda ključ za dojemanje njenega bistva, obenem pa morda tudi glavni vzrok za njeno postopno kvarjenje in propad, v neumerjeno teatrokracijo in demagogijo.

Pravica do svobodnega govora kot izstopa na odprto mesto sredi *polis,* je torej tudi obveza kazanja in potrjevanja sebe. Kdor ji ni dorasel, se pritaji v temi skritosti; s tem je tudi brez sijaja časti, slave in dobrega glasu. Kaj ti Grkom pomenijo, dojamemo šele, ko pomislimo, da pravi smisel grškega pojma časti (τιμή) – »središčnega pojma grške kulture«[60] – popolnoma zgrešimo, če ga poskušamo meriti z današnjimi merili.[61] Čast je za Grke tega časa nekaj, kar je človeku vselej dano tako rekoč od zunaj, iz njegovega neposrednega človeškega okrožja; vsakič vezano na konkretno prigodo, v kateri se mora kazati, pokazati in dokazati z delom. Človeška čast je odvisna [*ovisi*] zgolj od tega, ali mu je sploh odmerjena in v katerem smislu mu je odmerjena od tistih, s katerimi je v bližnji skupnosti. Ni obče svojstvo,

58 *Homeri Ilias* I, st. 443; »[*B*]*il da močán besedník bí in del junaških vršitelj.*« DZS 1982, str. 192.

59 Euripides, fr. 170, v: *Tragicorum graecorum fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, Leipzig 1856, str. 325.

60 Pöschl, V., *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1989, str. 9.

61 Tako na primer ravna Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 54: »Grki so v vseh časih prevzeti s skoraj bolestnim častihlepjem. V glavi niso imeli nič drugega kot zmage oz. časti/nagrade in niso mogli celotne življenjske manifestacije predočiti drugače kot v formi *agona*, tekmovalnosti, njegov cilj je pridobivanje časti.«

ni zadeva človekove notranje moralnosti kot osebe, ampak je vselej in izključno čast določenega človeka v določeni situaciji.[62]

Starodavni antični ideal izvrstnosti (ἀρετή) – se pravi moči, gibčnosti in veščine pri tekmovanju, tako v boju kot v govoru, se v demokraciji do neke mere osamosvoji in loči od dotlej samoumevne svojskosti plemstvu po rojstvu in premoženju. Bogati in plemeniti po rodu nimajo več vnaprej zajamčene pravice do časti in spoštovanja kot trajne in neprevprašane posesti, ampak morajo, da bi se jih priznalo in častilo kot res izvrstne in najboljše, kot ostali meščani svojo izvrstnost vedno znova kazati in potrjevati v svobodnem tekmovanju z drugimi sredi skupnosti *polis*.

Iz vsega povedanega se postopno vse jasneje očrtava izjemno pomembna značilnost grške demokracije, ki jo opažajo in poudarjajo samo njeni pravi poznavalci, medtem ko povprečni javni predstavi in mnenju praviloma ostaja skrita. Grška demokracija je namreč – vse do časa svoje dekadence in propada – ostala prežeta in vodena z vrednotami in ideali aristokracije, ki ji predhodi. Koncept radikalne oz. popolne demokracije z njeno egalitaristično tendenco totalnega izenačevanja razlik boljšega in slabšega, močnejšega in šibkejšega, izvrstnejšega in neznatnejšega, je moč najti edinole v komunističnih utopijah grške sofistike, ne pa v resničnosti grških *polis*. Vse so bile bolj ali manj bistveno določene s temeljnimi vrednotami občega helenskega stališča do življenja in celote bivajočega, ki jih povzemajo izrazi, kot so ἀρετή, τιμή in καλοκἀγαθία, s katerimi še danes običajno obeležujemo klasično grško kulturo, četudi komaj

62 Prim. Jaeger, *Paideia*, Bd 1, str. 32: »Absolutna odprtost zavesti pri Grkih – v starogrškem mišljenju pravzaprav ni pojma, ki bi bil primerljiv z našim pojmom zavesti, kar si moderni človek težko predoči. Spoznanje tega dejstva je prva predpostavka za dojemanje pojma časti, ki je nam tako težko, in njegovega pomena za antičnega človeka. Težnja po izstopanju in nadejanje glede časti, prizna(va)nja, se krščanskem občutku zde grešna osebna nečimrnost. Grškemu človeku pa pomeni rast osebe v idealno in nad-osebno, s katerim se njena vrednost šele začenja.« Navedena korenita razlika po Jaegerju temelji v razliki grškega in krščanskega temeljnega razumevanja človekovega jastva. Prim. ibid., str. 163: »Jaz Grkov se vselej razume v življenjski povezanosti s celoto sveta, ki ga obkroža, tako z naravo, kot tudi z človeško družbo, ne pa izolirano in izločeno iz njiju […] Grški individuum svojo svobodo in prostor samozavestnega gibanja ne dobi s tem, da sprosti uzde subjektivnemu, ampak s tem, da se duhovno objektivira.«

slutimo, kaj naj bi s temi izrazi pravzaprav mislili.[63] Brez dvoma središčne grške misli ohranjanja/čuvanja mere, v boju z brezmernostjo, [misli] o pohlepu stalnega povečevanja (πλεονεξία) kot bistva brezmernosti same, o odprtem mestu svobodnega/prostega izstop(anj)a in govor(jenj)a in, na koncu, tudi o nujnosti vedno novega kazanja in razodevanja sebe v tem izstop(anj)u, za kar trdimo, da tvori temelj in osnovo grške demokracije – [te misli] po svojem poreklu in duhovnem obzorju pravzaprav pripadajo duhovnemu obzorju zgodnejše aristokracije, ne nastanejo šele v demokraciji, ampak so v njej sami precej [*stanovito*] spremenjene. Tako je na primer *agon* – telesno in duhovno merjenje in tekmovanje, v katerem upravičeno prepoznavamo morda središčno »formo mišljenja in življenja Helenov«,[64] ki je bolj od vsega drugega Grčijo napravil za mesto »eksistence, ki je na Zemlji nikjer drugje ni bilo, ne prej ne kasneje«[65] – ta je v demokraciji spremenil oblike svojega razodevanja, a je še vedno ostal določujoči temelj celotnega življenja *polis*.

63 Prim. Friedellov poskus približanja smislu besede *kalokagathia*: Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 121: »Besede se ne da prevesti, saj zajema celo sliko sveta, obliko življenja. Označuje somatski, ekonomski, športni in etični ideal, ki po svojem poreklu ne spodbija sfere vitezov in jezdecev: lepota, gospodarska neodvisnost, telesna izvrstnost in nravnost oz. običajnost, najprej v povsem dobesednem smislu dobrih navad.« Prim. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* str. 85: »Velika zapuščina aristokratskega razdobja nacije je bila *kaloagathia*, povsem nedeljiva zedinjenost moralnega, estetskega in materialnega prepričanja v en pojem, ki ga ne moremo točno prevesti, lahko ga zgolj opišemo.«

64 Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 303.

65 Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV, Berlin 1902, str. 84. Prim. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV: *Der hellenische Mensch in seiner zeitlichen Entwicklung,* aus dem Nachlass hrsg. von Burchkhardt, L./von Reibniz, B./Schmied, A./von Ungern-Sternberg, J., v: *Jacob Burckhardts Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Jacob Burckhardt-Stiftung, Basel, Bd. 22, München-Basel 2012, str. 83: »Po koncu herojskega kraljestva je vse *višje življenje* Grkov, tako *zunanje* kot tudi *duhovno*, postalo tekmovanje (*agon*). Vse se dogaja zaradi kosanja, kot morda nikjer, pri nobenem narodu. Agonalna zmaga = v starem veku izraz individualnosti.« Za določitev bistva *agona* prim. Berve, H., »Vom agonalen Geist der Griechen«, v: Berve, H., *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte*, hrsg. von Buchner, E./Franke, P. R., München 1966, str. 1–20, na str. 15: »Helenski agon ni bil le zabava, konkurenca in prostor nečimrnosti, ampak je v obdobju svojega razcveta religijsko zasidranih norm preprečeval brutalne sile in vzgajal človeka za borbo udejanjanja višjih idealov.«

Zdi se, da je fascinacija, ki jo je atenska demokracija stoletja širila okoli sebe, izvirala ravno iz tega, ker ji je uspelo v sebi pomiriti, še več, zediniti nasprotja, ki se sicer zde nepomirljiva, namreč individualno izvrstnost po eni strani in načelo enakosti po drugi, z drugimi besedami, ideal tekmovanja in kosanja, ki nezaprečen in prepuščen sam sebi, prav gotovo vodi do objestnosti in prevzetnosti, in tudi pomirjujoče načelo sodelovanja, dogovora in skupnosti: »To, kar je demokracijo napravilo tako atraktivno, ko se je prebila in vzpostavila, ni bila zgolj njena enakost in politika, ki so jo določali njeni meščani sami. Njeno atraktivnost moramo pojasniti še s tem, da ni bila zgolj golo nasledstvo aristokratske in agonalne kulture zgodnejših stoletij. Namesto tega je bila njeno nasledstvo, obenem pa tudi njena ukinitev in ohranitev, edinost vrednot enakosti in skupnosti, z vrednotami prizadevnosti in izvrstnosti. Šele ta kombinacija razjasnjuje draž atiške demokracije, njeno umetelnost povezovanja politike in kulture, ki si nista bili sovražnici, ampak sta se vzajemno spodbujali in potiskali naprej.«[66]

Poskušajmo zdaj ta občni uvid potrditi in dopolniti z vsebino Periklovega govora iz Tukididove *Zgodovine peloponeške vojne*.[67] Če kje, je prav tu močna in samozavestna atenska demokracija spregovorila o sebi sami s premišljenimi, gotovimi in prepričljivimi besedami. Tu najdemo tudi tisto določbo

66 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 94. Prim. ibid., str. 105: »Še odločilneje je bilo to, da se demokracija, ki se je vzpostavila, ni poslovila od aristokratske kulture, ampak jo je integrirala vase. Tudi demokracija je živela od agona, od tekmovanja, pa naj bi šlo za tekmovanje govornikov ali mest [tj. več *polis*, op. D. B.]. Še naprej so cenili vojaško izvrstnost in vojaško kompetentnost. […] Še naprej so težili za slavo in častjo, za tistim, kar ostaja v spominu. Politično življenje so cenili bolj kot delo za kopičenje. Že iz tega se da videti, da se meščana atenske demokracije ne da poistovetiti s privatnim državljanom novoveške države. V razdobju demokracije vedno znova srečujemo prežemanje aristokratskih in meščanskih vrlin.« Prim. Schaefer, H., »Das Problem der Demokratie im klassischen Griechentum (1951)«, v: Schaefer, H., *Probleme der alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, hrsg. von Weidemann, U./Schmitthenner, W., Göttingen 1963, str. 215: »… Pomen plemstva in aristokratskega elementa sploh je za zgodovino grštva neprecenljiv. Vse do 5. stol. pr. Kr. in Peloponeške vojne sta imela plemstvo in aristokracija določujočo vlogo in sta med posamičnimi skupnostmi vzpostavljali povezanost, ki se je pogosto pokazala močnejša od povezanosti z domom.«

67 *Thucydidis Historiae*, II, 35–46. Izvori navedkov so označeni v oklepajih ob samem besedilu.

demokracije, ki smo jo naznačili že na začetku raziskave, ki upravičeno lahko obvelja za klasično: »Ustava oz. politična urejenost, po kateri živimo, ni podobna nobeni drugi, prej smo mi vzor drugim, kakor da bi jih oponašali. Ker se ne upravlja po manjšini, ampak po mnogih, se imenuje demokracija. Po zakonu ima v privatnih sporih vsak enake pravice kot drugi, kar pa se tiče ugleda v občih stvareh, vsakega častijo bolj od drugih (προτιμᾶται), a ne po pripadnosti, ampak po izvrstnosti (ἀρετή).« (37, 1)

Tu ponovno slišimo, kar vemo že od Solona, namreč, da demokracija zastranja, opušča poreklo človeka, rod in bogastvo, da se ozira na njegovo izvrstnost in njegove zasluge v delovanju za občo in skupno stvar. Cel Periklov govor prežema poudarjanje tega momenta lastne dejanske udeleženosti, požrtvovalnosti in dejavnega dokazovanja, ki jo izražajo najrazličnejše inačice besede ἔργον, nek način središča celega govora; [ἔργον] kot samostalnik pomeni delo in učinek, v pridevniški rabi ima instrumentalni značaj »dela«, v smislu tistega, kar je dejansko, oziroma tega, kar je na način dejanskosti, v nasprotju do tistega, kar je le zamišljeno in govorjeno. Dober primer za to so Periklove besede, s katerimi svoje someščane spominja, da naj vsak dan z *delom*, torej dejansko, gledajo moč svoje *polis* in se je željno oklenejo (τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ' ἡμέραν ἔργῳ θεωμένους καὶ ἐραστὰς γιγνομένους αὐτῆς, 43, 1).

Demokracija ne potrebuje ljudi, ki se umaknejo vase in se ukvarjajo samo s svojimi zadevami. Demokracija zahteva dejansko, dejavno izpostavljanje sebe v prizadevanju glede javnega, občega in skupnega. Zgolj tako čuva svoje bistvo, ki ni drugega kot svoboda. Koren, temelj in namen demokracije je svobodno upravljanje s skupnim (ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν, 37, 2), pri čemer je treba imeti pred očmi, da svoboda, o kateri tu govorimo, izhaja zgolj iz izvrstnosti in se mora z izvrstnostjo vselej znova dobiti in potrditi (ἐλευθέραν δι' ἀρετὴν, 36, 1).

Izvrstnost, na kateri demokracija temelji, je vselej usmerjena proti dejanskemu delu ali proti odločitvi, ki vodi k delu. Za človeka smrtnika je »sreča […] svoboda, a svoboda drznost« (τὸ εὔδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὔψυχον, 43, 4). In vendar, svobodno dejanje in odločitev v demokraciji nista in ne moreta biti nagla in nepremišljena. Izvrstnost tu ni pomembnost slučajnega in slepega delovanja, ki ne sebi in ne drugim ne more in ne želi

razložiti svojih razlogov. Njena svoboda ni svoboda spontanosti. Nasprotno, tu delom vselej predhodi razmišljanje in presojanje. Iz(po)stavljenost [*izloženost*] na odprtem mestu dejavnega srečanja z drugimi, vodi meščana *polis* v povsod napeto in obenem premišljeno kosanje v razpravi, zborovanju in posvetovanju, ki delu nikakor ne škodi; delo bo na koncu vseeno sledilo, še bolj ga krepi in speši: »Razprave ne smatramo za delu škodljive, ampak smo mnenja, da je škodljivejše ne dovoliti, da se z govorom poučimo, preden dejansko krenemo k temu, kar je treba (οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν, 40, 2).

Politična dejavnost vsakega svobodnega meščana v demokraciji se vselej osnavlja na razmišljanju in spoznavanju, ki mu ob vsaki prigodi odkrivata in kažeta prav to, kar je treba v tej prigodi odločiti in storiti. Zgolj na spoznanju in uvidu se podaja v delo, da bi z njim pridobil zasluge in čast. Za razliko od prebivalcev vseh drugih *polis*, Perikles tu predvsem misli na Šparto, ki pogum in srčnost dolguje ravno izmikanju znanju in spoznanju, se ogiba razmišljanju iz strahu, da je ne bi odvedel v neodločnost oklevanja; Atenci na temelju svoje demokratske ureditve svobodno razmišljajo in razpravljajo o tem, česa se bodo lotili, a pri tem niti najmanj ne izgubijo smelosti in poguma za dejansko delo (ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι, 40, 3). Prav zato se lahko imajo za »duševno najmočnejše«, takšne, »ki z največjo jasnostjo razberejo nevarnost in primernost, a se zaradi njiju ne dajo odvrniti od pogubljenja« (κράτιστοι δ᾽ ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων, 40, 3). Takšni so bili po Periklu predniki atenske *polis*, ki so njej in someščanom poverili svetinjo svobode. To so bili »možje, ki jo jasno razločili, kaj je vsakič treba, in ki so [si] z deli zaslužili čast« (γιγνώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυνόμενοι ἄνδρες, 43, 1). Taki so tudi ti, ki jih Atenci pokopavajo, kot bi morali ostati taki tudi oni, ki šele prihajajo. Vse naj jih stalno vodi misel, da je »ljubezen do slave edina, ki ne ostari« (τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον, 44, 4), to, kar daje večjo radost, pa ni dobivanje in kopičenje dobička, ampak da te [*da se bude*] slavijo in častijo (οὐκ […] τὸ κερδαίνειν […] μᾶλλον τέρπει, ἀλλὰ τὸ τιμᾶσθαι, 44, 4).

Biti močan in pogumen, a [tako,] da se pri tem v trezni jasnosti ne razbere polna pogubnost tistega, čemur se zoperstavlja(mo), in da ti je zgolj zaradi

te nevednosti prihranjena neodločnost, kolebanje, celo strahopetnost – taka hrabrost je za Perikla pravzaprav barbarska, suženjska in nesvobodna.[68] V strahu pred izgubo srčnosti in dejanske moči ostaja skrčena in vase zaprta; v spoznanju, igri in radosti umevanja in praznovanja, si ne upa svobodno se odpreti celoti vsega. Samo atenska demokracija razpolaga z čudežno, tako rekoč dvojno hrabrostjo, tako s tisto, za najtežje delo izpostavljanja smrti v bojnem spopadu, kot tudi hrabrosti za svobodno, z mero obrzdano igro v sijaju in bleščavi lepote. Perikles bo zato rekel: »Ljubimo lepoto, pri tem pa izpred oči ne izgubljamo cilja in filozofiramo, ne da bi se pomehkužili. Bogastvo rabimo prej zaradi delovanja ob godnem času kot zaradi razkošnega govora« (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ᾽ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας᾽·πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, 40, 1). Na koncu iz vsega tega zaključi – kdo bi si ne upal pritrditi –, da se demokratska atenska *polis* lahko pohvali s tem, da je prav ona postala »izobraževalnica vse Grčije« (τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι, 41, 1).

* * *

Hoteli smo karseda zvesto, opirajoč se predvsem na besede samih zgodnjih Grkov, orisati obzorje, v katerem in iz katerega se da edino primerno dojeti smisel vseh tistih posebnih značilnosti grške demokracije, ki so nam sicer znane iz zgodovinopisnih raziskav. Te značilnosti demokracije lahko dojamemo in razložimo zgolj na neki vrsti njene metafizične osnove, podlage in ozadja, prav tiste namreč, ki smo jo hoteli očrtati, ko smo govorili o boju med iskanjem in ohranjanjem mere v brezmernosti gona za neskončnim pridobivanjem, o človekovem izpostavljanju sebe v svobodno kazanje na odprtem mestu sredi *polis*, o tekmovanju za izvrstnost v boju, razpravi in praznični igri, o hrepenenju za častjo, ki odmika moč imetja in pridobivanja ter ju kaže kot nedostojni

68 Prim. lepo karakterizacijo Periklovega temeljnega stališča, v: Weber, A., *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg 1943, str. 311: »Vse kar prihaja od Perikla, je kakor dejanje zmagovalne vzvišenosti svobodne človečnosti, ki si je – to je njena vzvišenost – svestna tragične krhkosti osnove po kateri se giblje, a se vseeno trudi, da nad to osnovo, ob ponosnem neoziranju na nevarnosti in njihove sence, ogrne ljubljeno domovino z onim, kar velja za vse čase, kot s kraljevskim svečanim ogrinjalom.«

svobodnega človeka, na koncu pa tudi o sami svobodi kot umirjenem pogumu [*odvažnosti*] stanja v čisti odprtosti. Le iz edinstva teh bistvenih potez v njihovem vzajemnem odnosu in skupnem temelju se da zadovoljivo razumeti, kaj je klasična grška demokracija.

Poskušajmo to pokazati na primeru. Vemo, da je v grški *polis* pravica enakosti pred zakonom in v govoru pripadala samo svobodnim ljudem, česar ne smemo tolmačiti opiraje se na novoveško in moderno razumevanje svobode. Grško dojemanje svobode je namreč iz temelja drugačno od našega. Medtem ko ima novoveški in še danes vladajoči pojem svobode prvenstveno negativni pomen, namreč, da neodvisnost abstraktno dojete individualne svobode in njene brezpogojne naravne pravice do obstoja, (za)ščiti od motečih družbenih in državnih vplivov, pa grški pojem svobode, ravno obratno, izhaja iz celote *polis* in je usmerjen proti premoči prevzetnega in silovitega posameznika, ki bi lahko ogrozila celoto.[69] Svoboda je tu dojeta pozitivno, namreč kot življenje, vklopljeno v celoto *polis* in [kot] njen *nomos* – beseda, ki res pomeni zakon, vendar samo tak, ki v sebi zbira tudi običajnost, nravnost, pravico in celoto kultnih obredov – ki jo človek posameznik pozna, sprejema in hoče kot svoj lastni [*nomos,* zakon]. Prav to, »življenje po lastnem *nomos*, s tem tudi v lastnem domu in [rodnem] kraju, je pravi, pozitivni smisel svobode, kot jo Grki razumejo in izrekajo z imenom samostojnosti, pravzaprav prebivanja

69 Lauffer, S., »Der antike Freiheitsbegriff«, *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Venezia, Septembre 1958, Firenze 1960, str. 113. Prim. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, str. 38: »V novih časih, neodvisno od filozofskih in ostalih idealističnih programov, [je] bistven posameznik, ki postulira državo, kakršno potrebuje, od nje pravzaprav zahteva le zanesljivost, da bi potem lahko razvijal svoje sile; zato rad dobro odmerjeno žrtvuje, državi je toliko bolj hvaležen, kolikor se ona manj briga za njegovo siceršnje delovanje. Grška polis nasprotno že od začetka izhaja od celote, za katero smatra, da obstaja pred delom, namreč posamezne hiše ali posameznega človeka.« Burckhardt pripominja, da se tako rekoč ontološko prvenstvo *polis* pred posamičnim individuumom ne sme razumeti kot odrivanje in ponižanje, ampak kot čudežno zedinjenje tistega, kar se drugače vselej kaže kot zapreka in nasprotnost, namreč posameznika in države, – je namreč v do danes nepojasnjeni, morda tudi nepojasnljivi izjemnosti grškega političnega življenja. Prim. ibid., str. 43: »Namreč, grška ideja države s svojim popolnim podrejanjem posameznika pod občе je […] obenem razvila to posebnost, da privede individuum do najmočnejšega napredovanja. Te izjemne individualne sile so se izgradile […] povsem v smislu občega, postale so njegov najbolj živ izraz; svoboda in podrejanje sta bili harmonično zedinjeni v eno.«

pod oblastjo lastnega zakona (*autonomia*).[70] Grški človek je po svojem bistvu usmerjen na *polis* kot zajemajočo skupnost življenja, ne na sebe kot izoliranega in samostojnega posameznika oz. abstraktno gledano vse-obče človeštvo.[71]

Taka svoboda je določena predvsem iz odnosa do časa in do osnovnega cilja celotne življenjske dejavnosti. Polnopravni meščan *polis* je lahko samo ta, ki ne živi prvenstveno ali celo izključno v službi imetja in bogastva, njunega proizvajanja in doseganja; prav zato lahko svoj čas preživlja povsem in večinoma v svobodi ukvarjanja s tem skupnim in občim. Običajno zgražanje zaradi izključevanja prebivalcev *polis*, ki so bili v tem smislu nesvobodni, iz pravic političnega odločanja, pogosto pa tudi zaradi obstoja pravno legitimirane institucije suženjstva v *polis*,[72] sebi ne postavi vprašanja o bistvu tu mišljene svobode in o tem, ali se jo da primerno dojeti na osnovi in v obzorju današnjega odnosa do časa. Če se meri po grških merilih, je moderni človek že stoletja, ne samo v svojem delovnem, temveč tudi v t. i. prostem času, pravzaprav več kot nesvoboden.

Koliko zares poznamo grško demokracijo, lahko najbolje ocenimo tako, da si predočimo neodpravljivo in popolno začudljivost [*začudnost*] skorajda vseh njenih bistvenih obeležij. Tako je na primer v skupščini (βουλή) *polis*, mandat svetnika, drugi po vrsti med njenimi najvišjimi institucijami oblasti, trajal zgolj eno leto, neposredni ponovni izbor ni bil dovoljen, sicer pa je bil lahko vsak meščan svetnik samo dvakrat v življenju. S tem je bila korenito odstranjena možnost nastanka in razvoja dolžnostne/službene elite in profesionalnega ukvarjanja s politiko nasploh. Grška demokracija je temeljila na prepričanju, da je čisto vsak svobodni meščan sposoben opravljanja vseh, tudi najvišjih dolžnosti v *polis*. Kakorkoli bi to prepričanje bilo z današnjega stališča neobičajno in vprašljivo, iz njega je v Atenah 5. in 4. stol. pr. Kr. zraslo

70 Prim. Nestle, D., *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament,* Teil 1: *Die Griechen*, Tübingen 1967.
71 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 130.
72 Prim. Lauffer, S., »Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt«, *Gymnasium* 68 (1961), str. 370–395, oz. 377: »Ni dvoma, da je bilo suženjstvo v svojem času stanje, ki se ga je dalo prenašati, pa tudi družbena institucija, ki je funkcionirala stoletja. […] Sami sužnji suženjstva kot takega niso postavljali pod vprašaj. Očitno je, da šele mi, današnji, antično odvzemanje svobode, zasužnjenje in jemanje pravic […] nasploh čutimo kot nesprejemljivo.«

tako intenzivno in bogato sodelovanje meščanov v dejanskem političnem delovanju, kakršnega ne srečamo v celotni svetovni zgodovini. Okoli 40 000 svobodnih meščanov je v sredi 5. stol. tvorilo atensko *polis*, okoli 7500, nekako petina, je v svojem življenju enkrat ali dvakrat imelo funkcijo svetnika. Ni si težko zamisliti, v kateri meri je to zaupanje *polis* v vsakega posameznika za njega predstavljalo izziv in spodbudo za predano zavzemanje in obenem spodbujalo njegovo samospoštovanje in zaupanje v lastne sposobnosti.[73]

Z današnjega gledišča nas čudi, da so se žrebale volitve za svetnike in skoraj tudi za vse druge dolžnosti, razen tistih, ki so zahtevale posebna znanja in veščine – kot na primer vojskovodje ipd. Vsak je lahko kandidiral za politično dolžnost, nosilce dolžnosti so izbirali z žrebom. V tem nam ni treba videti le nadejanja Grkov, da tudi v visoko racionaliziranih oblikah življenja ohranijo nekdanje globoko spoštovanje do božanske nedojemljivosti naključja, da mu zagotovijo primerno mesto in vlogo v življenju *polis*. Važneje je, da so s tem ohranili osnovna načela demokracije, kakor so jo sami dojemali. Če rečemo v današnjem jeziku, izbor z žrebom je nevtralen glede vsake določene osebe, ki se prijavlja na neko dolžnost in zato izključuje možnost predhodnega lobiranja in oblikovanja posebnih skupin, ki bi s svojim vplivom dajale prednost enemu od kandidatov na škodo drugih. Žreb poleg tega v veliki meri nevtralizira vlogo osebne nečimrnosti in možnih strankarskih intrig ob izbiranju nosilca dolžnosti. Še Aristotel bo poudarjal, da demokratični *polis* preferira žreb, saj preprečuje korupcijo in strankarstvo.[74] Ne glede na vse naše začudenje in nesprejemljivost, lahko žreb smatramo skorajda za utelešeno grško dojemanje politične enakosti, za sorazmerno učinkovit način preprečevanja, da bi se ta sprevrgla v kreiranje neformalnih centrov politične moči, neodvisnih od neposredne skupnosti meščanov/državljanov.

Nasploh je mogoče reči, da je najbolj živa in najbližja *neposrednost* osnovna značilnost grške demokracije, ta, ki nam bolj od vseh drugih odpira pristop za razumevanje njenega bistva. Grkom je bilo nezamisljivo, da bi svoboden meščan/državljan lahko dopustil, da ga pri odločanju, ki se tiče *polis*, zastopa

73 Weeber, *Hellas sei Dank!,* str. 48 isl.
74 Aristoteles, *Politica*, 1294b7 isl. GVZ, 387. Prim. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 109.

kdo drugi. Takšno zastopanje bi smatral za kratenje in izgubo lastne svobode. Kdor je resnično svoboden, zastopa sebe in se predstavlja izključno sam.[75] Od tod – pri vprašanjih politike – globoko nezaupanje Grkov do vseh oblik abstraktnih form, zasnovanih na zunaj-političnih področjih, kot na primer do gospodarjenja in trgovine ali pa tudi glede ukvarjanja z različnimi znanji. Za razliko od teh oblik življenjske dejavnosti se mora v političnem odločanju in delovanju – po prepričanju Grkov – vladati osebno in neposredno: »V *polis* želi Helen svoje državne pravice izvrševati osebno. Zato nikoli ne pomisli na sistem reprezentacije. To je razlog, da je *polis* lahko le mala država. […] Zanj država ni abstraktna organizacija […], ampak skupnost ljudi, ki jo je imel živo pred očmi. Prav tako ni vsakih nekaj let šel na volišče, da bi zastopanje pravic prenesel na nepoznanega človeka ali stranko, ampak je pri glasovanju roko dvigoval osebno. […] Grške demokracije so lahko nastale le kot neposredne demokracije.«[76]

Vendar, odločilno je, da neposrednosti, o kateri govorimo, sami spet ne dojemamo abstraktno. Tu je treba misliti v smislu polne konkretnosti kot žive zbranosti v prostoru in času in od tod izvirajoče *intenzivirane prisotnosti*. Atensko demokracijo najbolj odraža razmeroma pred kratkim skovani naziv »demokracija prisotnosti«.[77] Prostorsko gledano se [demokracija] zbira na osrednjih krajih *polis*, predvsem *agori*, kasneje tudi *pnyxu* in *theatronu* kot političnih središčih in na *akropoli* kot sakralnem središču. To, kar te prostore v temelju razlikuje od vseh postaj [*staništa*] politične moči v kasnejši zgodovini, je njihova popolna odprtost. Grško življenje se v vseh svojih glavnih ozirih, tudi tistih za skupnost najvažnejših, dogaja na odprtem, oprto na zanesljivo trdnost zemlje pod brezmejno odprtostjo neba. Središča političnega življenja so res izbrana z mero, in so v tem smislu strnjena [*stegnuta*] in na nek način notranje zaprta, ta zbranost pa ni zunanje zamejena z zidom ali ograjo, temveč je nasprotno na široko odprta in prosta.[78]

75 Lauffer, »Der antike Freiheitsbegriff«, str. 114.
76 Pohlenz, M., *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, str. 106.
77 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 71: »Klasične Atene so – v nasprotju do reprezentativne demokracije – demokracija prisotnosti.«
78 Prim. *Herodoti Historiae* I, str. 153 isl.

Glede časa je grška demokracija zbrana na časovno najbližje in najbolj konkretno, namreč na sedanjost. Pri vprašanjih politike se Grki niso predajali dalekosežnemu načrtovanju, niti se niso oddaljevali od sedanjosti in tega, nad čemer so lahko imeli neposreden zorni pregled. Dejanskost, na katero so bili prvenstveno napoteni, je vselej bila konkretna in v osnovnih črtah pregledna. Za življenje klasičnih Grkov se lahko nasploh reče, da je bilo močno napoteno na bližino in pristno sedanjost neposredno prisotne dejanskosti.[79]

Skupnost v svobodni odprtosti, iz katere se rojeva intenzivirana prisotnost kot pristnost in neposrednost življenja, je najbolj globoka skrivnost grške demokracije. Sodeč po vsem tem, so oni v njej izkusili mnogo več od slednje vsakdanje politike, namreč »poseben način, da si človek«,[80] tak način človeške biti, ki jih je nezadržno pritegnil in spodbudil za začudljiv, zgodovinsko edinstven aranžma svobodnih državljanov/meščanov v lastni *polis*. Samo s tem lahko pojasnimo dejstvo, da se je v grški demokraciji sodelovanje v političnem odločanju in delovanju vzdignilo nad vse ostale človeške dejavnosti in je prenehalo biti sredstvo za kateri koli namen zunaj politike same. To je še enkrat začudljivo in tudi z današnjega stališča težko razumljivo obeležje grške demokracije, namreč, da je v njej »meščanski/državni aranžma imel za cilj najvišjo, najbolj občo formo 'uresničenja [*ozbiljenja*] samega sebe'«, da mu cilj ni bilo nič drugega kot zgolj »politično sodelovanje samo«.[81] – Kot poudarja Christian Meier, pripisovanje velikega pomena osebnemu sodelovanju v politiki pri Grkih ni bilo pogojeno zgolj s posebnimi vrednotami, ki so jih vodile, ampak z njihovo posebno mentaliteto, edinstvenim in samo njim svojstvenim »načinom biti«. Za njih, sodeč po vsem zgolj za njih, je bila politika »bolj bit kot sredstvo«, ker – »tam, kjer si moderna družba na najrazličnejših

79 Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, str. 84: »Celo meščanstvo je živelo v močni sedanjosti, tudi v prostoru, kjer se je mnogostrano srečavalo, tako tudi v času, kjer je bilo neposredno odvisno od trgovanja; običajno ni vlagalo bogatih investicij v korist prihodnosti […] Tako se je intenziviralo javno življenje, pa tudi skupnost udeležencev«. Prim. Weeber, *Hellas sei Dank*!, str. 17: »Politični prostor prežemajo osebni odnosi ne anonimne strukture. Politika v Heladi ima veliko opraviti z bližino, neposrednostjo, s skupnostjo, ki se jo živi – ne pa le retorično poziva.«

80 »… poseban način da se bude čovjek …« Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, str. 47.

81 Ibid., str. 60.

področjih prizadeva glede vsega mogočega, in ji politika služi, da bi iz središča zajela [vse] naokoli, urejala ali zgolj krpala za silo – so Grki prvenstveno hoteli določene načine skupnega življenja. Zato ni pretirano reči, da so sami sebe politizirali, da so tako rekoč konstituirali področje medsebojnih odnosov, do katerega je vse drugo postalo relativno ravnodušno in postransko.«[82]

Skupaj z drugimi svobodnimi državljani sodelovati pri odrejanju usode *polis* – v svobodni odprtosti razpravljanja, odločanja in delovanja – se je Grkom pokazalo, posebej Atencem, v času klasične demokracije, toliko vzvišeno nad vse ostale vidike življenja, da jim je v primerjavi s tem vse potonilo v skorajda popolno ravnodušnost. Postaviti politiko v službo katerega koli cilja zunaj nje same, pa naj bo to gospodarski ali kak drug družbeni in tehnični cilj – to je bilo za njih enako ponižanju in zasužnjenju svobode, ki v svojem liku živi v politiki in zgolj v njej: »Grki so bili pripravljeni svoje gospodarstvo urediti karseda praktično, popolnoma so znali razlikovati med tem, kar je rentabilno, in tem, kar to ni, in ko jih svojstvo meščana ni oviralo, so svojemu stremljenju po bogastvu postavljali le malo meja. V marsikaj so vlagali, po tehnični poti so si naredili naravo koristno, v omejenem obsegu tudi znanstveno spoznanje. V to so vložili marsikaj, – le same sebe ne.«[83]

Grško izkustvo biti v svobodi odprte in neposredne politične dejavnosti bo uganka, vse dokler z mišljenjem ne poniknemo v velikansko, skorajda brezdanjo razliko, ki to dejavnost, kot vsak vidik prakse nasploh, ločuje od vsake vrste proizvajanja. Povsod omenjana, skoraj nikoli dovolj razumljena Aristotelova trditev, da dejavnost (*praxis*) za razliko od proizvodnje (*poiesis*) nima smotra v delu zunaj nje, ampak je sama vselej že izpolnjena in popolna dejanskost (*energeia*) in potemtakem sploh ni gibanje (*kinesis*), ki je vselej že nujno usmerjeno k nečemu, ampak nasprotno v sebi zbrana umirjenost najvišje dejavnosti, ki ima smoter edino v sebi sami – to je pozni filozofski spomin tistega, kar je tvorilo živo bistvo grške demokracije v času njenega vzpona in polnega razcveta. Ta spomin bi obenem, sodeč po vsem [povedanem], lahko tudi nam bil najprikladnejše izhodišče, na premišljujoči poti k izvoru in bistvu

82 Ibid., str. 87.
83 Ibid., str. 64 isl. Prim. Meier, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980. Ibid., str. 87.

demokracije. Tu bi prav gotovo prišle osvobajajoče besede bolj zanesljivega in spodbujajočega sogovornika: »Ne grška država ne grška filozofija države klasičnega dobe nam danes ne moreta biti vzor – to govori zoper nas, ne zoper Grke.«[84]

Prevedel[*] *Aleš Košar*

Bibliografija | Bibliography

Aristoteles. 1958. *Politica*. Oxford: Oxford University Press.

Aristotel. 2010. *Politika.* Ljubljana: GV Založba.

Avbelj, B. 1997. *Antična imena po slovensko.* Ljubljana: Modrijan.

Baumgarten, H. 1974. *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

Berve, H. 1966. »Vom agonalen Geist der Griechen.« V *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte*, H. Berve, 1–20. München: Verlag C. H. Beck.

Burckhardt, J. 1977. *Griechische Kulturgeschichte*. München: dtv.

Diehl, E. [3]1949. *Anthologia Lyrica Graeca.* Leipzig: Teubner.

Ehrenberg, V. 1965. *Polis und Imperium*. Zürich, Stuttgart: Artemis.

Euripides. 1856. *Tragicorum graecorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.

Euripides. 1981. »Supplices.« V *Fabulae II*, Euripides. Oxford: Oxford University Press.

Evripid. 2016. *Prošnjice, Heraklovi otroci.* Ljubljana: AME – ISH.

Ferguson, A. 1986. *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fränkel, H. 1976. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München: C.H. Beck Verlag.

84 Patt, *Gründzuge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 100.

[*] Barbarić, Damir: »Na izvoru demokracije«. V: *Filozofija politike. Nasljeđe i perspektive. Godišnjak za filozofiju*. Institut za filozofiju, Zagreb 2016, str. 9–43. (http://eprints.ifzg.hr/703/) | *Ivu*

Frei, P. 1981. »ΙΣΟΝΟΜΙΑ: Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre.« *Museum helveticum* 38: 205–219.

Friedell, E. 1981. *Kulturgeschichte Griechenlands*. München: C.H. Beck Verlag.

Fustel de Coulanges, N. D. 1981. *Der antike Staat*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Hude, C. (ur.). 1925. *Thucydidis Historiae. I-II*. Leipzig: Teubner.

----. (ur.). 1927. *Herodoti Historiae. I-II*. Oxford: Clarendon Press.

Homer.1982. *Iliada*. Ljubljana: DZS.

Jaeger, W. 1959. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter.

Kelsen, H. 1929. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen: Mohr.

Koslowski, P. 1979. »Haus und Geld. Zur Aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik.« *Philosophisches Jahrbuch* 86: 60–83.

Lauffer, S. 1960. »Der antike Freiheitsbegriff.« *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia. Venezia. Septembre 1958*. Firenze: Sansoni.

----. 1961. »Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt.« *Gymnasium* 68: 370–395.

Meier, Ch. 1988. »Bürger-Identität und Demokratie.« V *Kannten die Griechen die Demokratie?*, ur. Ch. Meier in P. Veyne, 47–95. Berlin: Wagenbach.

----. 1989. *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*. Berlin: Wagenbach.

Meyer, E. 1980. »Vom griechischen und römischen Staatsgedanken.« V *Das Staatsdenken der Römer*, ur. R. Klein. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Munro, David B., in Thomas W. Allen (ur.). 1902–1912. *Homeri Opera. Tomus I–II*. Oxford: Oxford University Press.

Nestle, D. 1967. *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil 1: Die Griechen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Nippel, W. 2008. *Antike oder moderne Freiheit?* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Noussia-Fantuzzi, M. 2010. *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Leiden, Boston: Brill.

Ottmann, H. 2001. *Geschichte des politischen Denkens. Band 1/1. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Patt, W. 2002. *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Pleschinski, H. 1992. *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Große*. Zürich: Haffmanns.

Pohlenz, M. 1947. *Der hellenische Mensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pöschl, V. 1989. *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*. Heidelberg: C. Winter.

Raimondi, F. 2014. *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press.

Rousseau, J. J. 1988. »Briefe vom Berge«. V *Schriftenl. Bd. 2*, J. J. Rousseau. Frankfurt am Main: Fischer.

Schaefer, H. 1963. »Das Problem der Demokratie im klassischen Griechentum (1951).« V *Probleme der alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, H. Schaefer. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Schmitt, C. 1970. *Verfassungslehre* [1928]. Berlin: Duncker and Humblot.

Sinclair, T. A. 1967. *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge & Paul.

Sovre, A. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: SM.

---- 1964. *Starogrška lirika.* Ljubljana: DZS.

Thomas Aquinat, *De regimine principum.*

Tukidides. 1958. *Peloponeška vojna.* Ljubljana: DZS.

Veyne, P. 1988. »Kannten die Griechen die Demokratie?« V *Kannten die Griechen die Demokratie?*, ur. Ch. Meier in P. Veyne, 13–44. Berlin: Wagenbach.

Weber, A. 1943. *Das Tragische und die Geschichte*. Hamburg: Goverts.

Weeber, K.-W. 2014. *Hellas sei Dank! Was Europa den Griechen schuldet*. München: btb Verlag.

Zieske, L. 2011. »Die geschrumpfte Präambel, oder: das Thukydides-Zitat, das aus der EU-Verfassung verschwand.« *Forum Classicum. Zeitschrift für die Fächer Latein und Griechisch an Schulen und Universitäten* 15 (4): 284–298.