

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

DAVID CERAR

DEMOKRACIJA
ATENSKE OBLASTI IN LIBERALNE VLADAVINE

MAGISTRSKA NALOGA

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

DAVID CERAR

DEMOKRACIJA
ATENSKE OBLASTI IN LIBERALNE VLADAVINE

MAGISTRSKA NALOGA

MENTORICA: RED. PROF. DR. LJUBICA JELUŠIČ

SOMENTOR: RED. PROF. DR. RAJKO BRATOŽ

Ljubljana, 2010

POVZETEK

Čeprav pogostost režimov, dandanes znanih kot liberalne demokracije, implicira, da sta oba termina soodvisna, je cilj magistrske naloge dokazati, da ne tvorita nikakršne kontinuitete ali identičnosti. Po grškem mišljenju je treba človeško sposobnost za *politično* organizacijo ne samo ločevati od naravnega (*družbenega*) življenja, ki je zaznamovano s tem, da njegov potek narekujejo predvsem človeške potrebe in fizične nujnosti, temveč sta si oba v izrecnem nasprotju. Nobena od dejavnosti, ki je služila pripravljanju nujnega (delo) in produciranju uporabnega (ustvarjanje), se ni smela pojaviti v političnem prostoru, saj je bil slednji vzpostavljen zato, da bi se tu pojavila svobodno mišljenje in brezinteresno delovanje, ki ju ni bilo mogoče realno pričakovati od tistih, ki so opravljali dejavnosti, ki so služile zgolj vzdrževanju in ohranjanju lastnega življenja. Kot pogoj za *javno* udeležbo, za dosego politične enakosti, je bilo potrebno pokazati obvladovanje lastne življenjske nuje na podlagi statusa in premoženja, s čimer je državljani dokazal, da je sposoben razsojanja, ker mu je omogočeno transcendirati lastno *zasebno* življenje in neobremenjeno vstopiti v vsem skupni svet.

Razsojanje tako ni le vnaprejšnji pogoj za razpravljanje med državljani, je bistvo političnega življenja in način oblikovanja skupnega čuta, na podlagi katerega se iz vseh nevtralnih mnenj pluralnih posameznikov oblikuje realnost skupnosti. Predaja politične dejavnosti, s katero se nadzirajo vsa nepredvidljiva dejstva in dogodki, »strokovnjakom«, ki merijo življenje in človeški svet le s kriteriji neposredne koristi in materialne uporabnosti, je demokratičnim Atencem bila povsem nepredstavljiva. Atenska demokracija niso njeni zakoni in politične institucije, ki same po sebi ne morejo razviti demokratične kulture, temveč je predvsem način političnega organiziranja skupnosti, njenih obredov, praks in navad, ki so imele demokratične poteze že iz časa Homerja. Demokracija je tako možna le tam, kjer imajo člani skupnosti že predhodne medsebojno razvite demokratične odnose, v tem smislu pa moramo razumeti tudi grško vzgojo oziroma izobraževanje, ki je bilo usmerjeno k etičnemu in umskemu formiranju »dobrega državljana«, ki se za individualno izjemnost trudi v okviru vrednot demokratične skupnosti.

Idejo liberalne demokracije moramo najprej razumeti v okviru znanstvenih odkritij novega veka, obdobja, ki se je začelo z spoznanjem, da za človeka ne obstaja objektivna resnica in posledične novoveške filozofije, ki je problem gotovosti razrešila tako, da je svoje raziskovanje preselila na polje zavesti, ki je dostopno samorefleksiji. Spoznavni ideal te argumentacije je matematika, ki temelji na strukturi človeškega razuma, skupni čut pa postane zdaj kot **zdravi človeški razum** zgolj notranja zmožnost brez kakršnega koli razmerja do zunanega sveta. Na isti ravni so politični filozofi 17. stol. začeli znanstveno eksaktno **ustvarjati** politične teorije in

institucije, v odporu do zatiralne monarhične in fevdalne »politike«, pa je klasična liberalna teorija 18. stol. uspešno predstavila trg in ekonomski interes kot avtonomni, naravni in samoregulirajoči entiteti. Svoboda in enakost sta se začela definirati na konceptu trga kot centralnega organizacijskega principa v **družbi**, politika se je degradirala v zgolj funkcijo za nemoteno funkcioniranje družbe in sredstvo za zagotavljanje njene produktivnosti in razvoja, državljanska pravica pa je postala čisti privilegij, ki ga je mogoče »uživati«; torej je mogoče imeti pravice brez dolžnosti. Liberalizem je nadaljnji dve stoletji po definiciji nasprotoval demokraciji, večinoma zaradi nezaupanja v sposobnost ljudske presoje na področju javnih zadev, dokler se ni zaradi »pritiskov od spodaj« podemokratil šele v 19. stol. in 20. stol. in bil prisiljen poudarjati idejo samoupravne skupnosti, ki jo je v praksi skrajno težko prepoznati. Liberalne demokracije so uspešno ločile ljudstvo od javne sfere s principom predstavniškega parlamentarizma, po katerem se poslanci odločajo po lastni vesti, ki se v praksi prekriva s stališči oligarhično organiziranih strank, medtem ko volivci, ki so prisiljeni iskati srečo v privatnem izobilju, nimajo nič več skupnega kot to, da so konzumenti. Vsebinsko plat demokracije je liberalizem prepustil naključju, torej realnemu razmerju sil kapitalističnega gospodarstva, ki mu je enakost povsem tuja, apatija javnosti in politična nevednost pa sta zato danes ključni dejstvi, ki jima ni moč ugovarjati. Ob začetku 21. stol. je delujoča podlaga novega pogleda na svet postal ekonomski liberalizem oziroma neoliberalizem, ki pa je dejansko klasični liberalizem grobega in neoviranega izkoriščanja delavstva in populacij nasploh, uničevanje naravnega okolja, razkrajanja kulture in ropanja resursov tretjega sveta. Odcepitev od lastnih kapitalističnih virov in grajenje demokratičnega skupnega čuta od spodaj navzgor mora biti njegov prvi korak, sicer mu preostane le enaka mitološka dvojna struktura, kot jo pozna krščanstvo, kjer vsi verujejo, a nihče ne verjame.

Ne glede na to, koliko so grški filozofi nasprotovali demokraciji, pa je vendarle tudi za njih ostalo samoumevno, da je sedež svobode lokaliziran izključno na političnem področju in da je biti političen pomenilo, da se vse zadeve urejajo s posredovanjem besed in nikoli s silo in nasiljem, ki sta opravičljivi le v naravnem okolju, ker sta predstavljali edini način, kako premagati nujnost. Preprosto izenačenje političnega delovanja z ustvarjanjem, oziroma to, da tisti, ki imajo oblast oziroma politično moč ukazujejo, tisti ki pa je nimajo, ubogajo, je »samoumevno« privedlo do izenačenja politične moči z nasiljem, da je *vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi* (Clausewitz), da je *nasilje babica zgodovine* (Marx) in da *politična moč prihaja iz cevi pištole* (Mao Cetung). 28 33

Ključne besede: Atenska demokracija, liberalna vladavina, politika, nasilje

ABSTRACT

Despite the popularity of regimes nowadays known as **liberal democracies** implies that both terms are mutually dependent, the aim of this masters dissertation is to prove that they don't constitute any continuity or identity. According to Greek thought, the human capacity for political organization is not only different from but stands in direct opposition to natural (social) association, driven by human needs and physical necessities. No activity that served only the purpose of making the living (labour) and producing the useful (work), was permitted to enter the political realm, as the latter was formed so that free thinking and action without self interest could emerge - these two political concepts were, of course, not to be expected from those that were engaged in activities that served to sustain and maintain only one's own life. Private wealth, therefore, became the condition for admission to public life and for achieving political equality, as with wealth and his free status he assured with reasonable certainty that he is capable of judgment because he is free to transcend his own life and able to enter the world we all have in common.

Judgment is therefore not only the precondition for debate between citizens, it is the essence of political life and a way of forming **common sense** (*sensus communis*), which is the foundation for shaping public **reality**, which arises out of all neutral opinions of plural men. Extradition of political activity, used to control all unpredictable fact and events, to »**experts**«, who measure life and human world only in terms of immediate benefit and material usefulness, was utterly unimaginable to democratic Athenians. Athenian democracy was not its laws and political institutions which cannot develop **democratic culture** by itself, it is above all, a manner of political organization of community, its rituals, practices and habits that had democratic traits from as early as the time of Homer. Democracy is therefore only possible where members of community have pre-existing democratic relations, and in this sense, we must understand Greek education, oriented towards ethical and mental shaping of »good citizen«, who strives for individual exceptionality only within the values of democratic community.

The ideal of liberal democracy must be, before all, understood in terms of scientific discoveries of early modern age, an era that begins with conviction that objective truth is not given to man, and consecutive modern philosophy which solved the problem of certainty by concluding that processes which go on in the mind of man can become the object of investigation of introspection. Its highest cognitive ideal became mathematical knowledge, based on the structure of human mind, while *sensus communis*, called common merely because it happened to be common to all, became an inner faculty without any world relationship. On the same level are

seventeenth-century attempts to formulate new political philosophies or, rather, invent the means and instruments for establishing political theories and institutions. Closely connected with its impulses, the classical liberal theory of eighteenth century had, in resistance to oppressive monarchic »politics«, successfully presented the market and economic interest as autonomous, natural and self-regulatory entities. Freedom and equality were, from now on, defined in terms of the concept of market economy as the central functional principle of society, politics was degraded into nothing but function of society and means for assuring its productivity and development, while citizen's rights were turned into a mere privilege, unconnected with any specifically political activities and duties. Liberalism has defied democratic idea for further two centuries, mostly due to the mistrust of judgment capability of a common man in the sphere of public matters. Liberalism was democratised in the nineteenth and twentieth centuries only under pressure from below, and with great reluctance, when it started operating with the idea of self-government as its own ideological attraction, while, in reality, there are scarce concrete expressions of it. Liberal democracies have successfully managed to separate citizens from public sphere with a notion of representative parliamentarism, where representatives act accordingly to their individual consciences that, in practice, tend to coincide remarkably with the party line imposed by a type of pressure which is closer to oligarchic rule than democracy, while voters, who are forced to pursue happiness in private affluence, have nothing in common except consumerism. From early on, liberalism has left the substantive side of democracy to chance, that is, to the balance of powers in capitalistic economy, which is in contradiction to democratic equality and today we are faced with general political apathy and ignorance. At the start of twenty-first century, politics has degraded into economical liberalism (neo-liberalism), which is nothing but classical liberalism of cruel and unlimited exploitation of labouring class and populations in general, environmental destruction, cultural disintegration and plunderage of third world's resources. Separation from its own capitalist sources and erection of democratic common sense from bottom up must be liberal democracies' first step, otherwise there is nothing left for us but the same equivocal reality known to Christianity, where every has faith, but no one really believes.

What all Greek philosophers, no matter how they opposed to democracy, took for granted is that freedom is exclusively located in the political realm and that being political meant that that everything was decided through words and persuasion not force or violence, which are justified only in natural state, because they are the only means to master necessity. One of the aims of this thesis is, that modern equalization of political action with making, the concept

that those who have the power rule and those who don't listen, inherently leads to equalization of political power with violence.

Keywords: Athenian democracy, liberal rule, politics, violence.

*»Predpostavimo, da želim leteti proti vzhodu.
Če ob tem veter piha s severa, bo letalo neslo proti jugovzhodu.
Zaradi tega ga bom usmeril proti severozahodu
– tako bo letelo proti vzhodu in pristalo točno tam, kjer želim.
Ali ni tako tudi s človekom?
Če ga enostavno sprejmemo takšnega kakršen je,
potem ga naredimo še slabšega, kakršen je;
če pa nanj gledamo kot na nekoga, ki naj nekaj postane,
potem ga lahko v želeni smeri vzgojimo.
Tega mi ni rekel učitelj letenja, ampak so to Goethejeve besede«
(Zalar 1995, 227).*

KAZALO

1. UVOD	1
2. METODOLOGIJA	8
2.1 OPREDELITEV PREDMETA RAZISKOVANJA	8
2.2 UPORABLJENE RAZISKOVALNE METODE	10
2.3 CILJI PREUČEVANJA	13
2.4 HIPOTEZE	15
3. VITA CONTEMPLATIVA IN VITA ACTIVA	16
3.1 POLITIKA IN FILOZOFIJA	16
3.2. ČLOVEKOV ČUTNI IN MISELNI SVET	18
3.3 ŽIVLJENJE KOT FESTIVAL	22
3.3.1 DRŽAVLJANI IN NESMRTNOST	24
3.3.2 FILOZOFI IN VEČNOST	26
3.3.2.1 RESNIČNOST V VEČNOSTI	30
3.3.2.2 FILOZOFSKE METAFORE	33
3.3.3 PRIMAT VITAE CONTEMPLATIVAE	35
3.4 TEMELJNE ČLOVEŠKE DEJAVNOSTI	37
3.4.1 DELO IN USTVARJANJE	37
3.4.2 DELOVANJE	42
3.4.2.1 ENKRATEN ČLOVEK	43
3.4.2.2 NEPREDVIDLJIVOST IN KRHKOST ČLOVEŠKIH ZADEV	44
3.5 POLITIČNO DELOVANJE IN FILOZOFSKO USTVARJANJE	47
3.5.1 DRUŽBENO ŽIVLJENJE IN NASILJE	52
3.5.2 POLITIČNO ŽIVLJENJE	53
3.5.2.1 FENOMEN OBLASTI	56
3.5.2.2 POLITIKA IN REALNOST SKUPNOSTI	57
4. DEMOKRACIJA ATENSKE OBLASTI	59
4.1. FIZIČNO OKOLJE GRČIJE	59
4.2 GRŠKO MITOLOŠKO OZADJE	60
4.2.1 GRŠKI BOGOVI IN LJUDJE	61
4.2.2 MIT IN VREDNOTE	62
4.3. SPOPAD MED ELITO IN LJUDSTVOM	68
4.3.1 EGALITARNI TEMELJI SKUPNOSTI	68
4.3.2 ELITA IN AVTORITETA	69

4.3.2.1 NOVI DRUŽBENO EKONOMSKI POGOJI V ARHAJSKI DOBI	73
4.3.2.2 FALANGA IN POLIS	74
4.3.3 LJUDSTVO IN ZMERNOST	78
4.3.3.1 SOLONOVE REFORME	79
4.3.3.2 SVOBODA PRED TIRANIJO	82
4.4 PROCES OBLIKOVANJA DEMOKRACIJE	86
4.4.1 KLEJSTENOVA IZONOMIJA	86
4.4.2 IZOBlikOVANJE IMPERIALNE DEMOKRACIJE	89
4.3.3 PERIKLEJEVA DEMOKRACIJA	91
4.3.4 RADIKALNA DEMOKRACIJA	92
4.3.5 PREVZEMANJE ODGOVORNOSTI DEMOSA	93
4.3.6 PODPIS AMNESTIJE	96
4.4 TEMELJI VSEBINSKE DEMOKRACIJE	97
4.4.1 HARMONIČNA SKUPNOST	97
4.4.1.1 INSTRUMENT DEMOKRACIJE	97
4.4.1.2 POLITIKA IN MIT V ZAMIŠLJENI SKUPNOSTI	98
4.4.1.3 DEMOKRATIČNI IDEAL IN OBOROŽENE SILE	105
4.4.1.3.1 HOPLIT IN EFEB	108
4.4.1.3.2 PREVlada STROKOVNOSTI	109
4.4.1.4 KULTURNA DEMOKRACIJA	111
4.4.1.4.1 OBRED PRISEGE	113
4.4.1.4.2 ODGOVORNOST	115
4.4.2 ENAKOST IN SVOBODA	117
4.4.2.1 RAZVOJ POMENA ENAKOST	117
4.4.2.2 SVOBODA PRED NEENAKOSTJO	120
4.4.2.3 POLITIČNA ENAKOST	123
4.4.2.4 OCENA PRAKTIČNE ENAKOSTI V POLITIČNI SFERI	124
4.4.2.4.1 POZNAVANJE PREDNOSTNE IZBIRE SKUPNOSTI	125
4.4.2.4.2 SPOSOBNOST POLITIČNEGA PREDVIDEVANJA	126
4.4.2.4.3 DRŽAVLJANSKA IZOBRAZBA	129
4.4.2.5 SVOBODA	132
4.4.2.5.1 DRŽAVLJANSKE SVOBOŠČINE	133
4.4.2.5.2 SVOBODA IZRAŽANJA	135
5. VLADAVINA LIBERALNE DEMOKRACIJE	142
5.1 AVTORITETA TRADICIJE	142
5.1.1 ROJSTVO POLITIČNE FILOZOFIJE	142
5.1.2 AVTORITETA IN RELIGIJA	146
5.1.3 MODERNA IZGUBA AVTORITETE	151
5.2 ZAHODNA TRADICIJA ODPRavlJANJA POLITIKE	153

5.2.1 POLITIČNA FILOZOFIJA NOVEGA VEKA	153
5.2.2 RAZVOJ LIBERALNIH DEMOKRACIJ.....	160
5.2.2.1 DEMOKRACIJA ZDA.....	160
5.2.2.2 FRANCOSKA DEMOKRACIJA.....	162
5.2.2.3 BRITANSKA DEMOKRACIJA	163
5.2.3 LIBERALNA DEMOKRACIJA.....	165
5.3 VOJNA IN POLITIKA	170
5.3.1 VZROK GRŠKIH VOJN.....	170
5.3.2 MODERNA ODVISNOST POLITIKE OD VOJNE	173
5.3.3 NASILJE IN LIBERALIZEM	176
5.3.3.1 PRAVO IN VOJNA	180
5.4 PRIMAT DRUŽBE PRED POLITIKO	182
5.4.1 POLITIČNA ZNANOST	185
5.4.2 TRŽNI KAPITALIZEM	187
5.5 REALNOST LIBERALNE VLADAVINE	193
5.5.1 ČLOVEKOVA SVOBODA IN ENAKOST.....	194
5.5.1.1 LIBERALNA DEMOKRACIJA IN SVOBODA	200
5.5.1.2 ATENSKA DEMOKRACIJA IN NEENAKOST.....	202
5.5.2 POLITIČNA KULTURA IN ETIKA	206
5.5.2.1 ZGODOVINA POLITIČNE KULTURE NA SLOVENSKEM.....	208
5.5.2.2 MORALA IN ETIKA.....	210
5.5.2.3 POLITIČNI ELITIZEM IN APATIJA.....	214
5.5.3 EKONOMSKA REALNOST LIBERALNE POLITIKE	218
5.5.3.1 EKONOMSKA GLOBALIZACIJA	220
5.5.4 LIBERALNO VLADANJE	222
5.5.4.1 NUJNOST DVOLIČNOSTI LIBERALNE DEMOKRACIJE	223
5.5.4.2 POMEN RESNICE V IDEOLOŠKEM IN DEMOKRATIČNEM VZDUŠJU	225
6. SKLEP	234
7. LITERATURA	243

1. UVOD

Vladavina liberalne demokracije je postala danes tako samoumevna, da si sploh ne predstavljamo, da bi bila lahko legitimna kakšna druga oblika politike. Trdim lahko, da živimo v času novega fatalizma, saj smo prepričani, da imajo države, ki hočejo koristiti svojim državljanom, zaradi rasti globalne ekonomije vse manj manevrskega prostora in da bi sleherna država, ki bi se poizkusila upreti trgu, zašla v gospodarsko krizo. Ljudje preprosto več ne verjamemo, da lahko **vladavina bistveno vpliva na kakovost naših življenj**, saj tudi, če neka stranka na volitvah zamenja drugo, ima ta zamenjava za večino le obrobne posledice, čeprav se v politiki pretvarjajo, da je drugače (Miller 2003, 13). Stopnja politične apatije je zato povsod v porastu, še posebej v tranzicijskih državah, kjer so ob prelomu ljudje z velikimi obeti zrl v novo, pluralno politiko in potem doživeli razočaranje glede na visoka pričakovanja ter zapadli v apatijo in nejevoljo. Tudi primerjava med prvo in doslej zadnjo meritvijo *Slovenskega javnega mnenja* (SJM) ponazarja povečevanje nezaupanja v institucije političnega sistema, predvsem predsednika vlade, parlament in politične stranke ter nezaupanja v vojsko, kar po mnenju Toša »sproža kritično presojo in opozorila glede narave, stanja in rezultatov demokratične politične institucionalizacije slovenske države« (2008, 87).

Očitnih prednosti sistema, ki podpira predvsem privatno industrijo, ekonomske iniciative, trgovino in sloni na individualni svobodi, pa nismo prvič v zgodovini deležni moderni Zahodnjaki, poznali so jih že Atenci in ti so tak sistem poimenovali **tiranija**. Prastarega odpora do nje ne smemo pripisovati njenim pregovornim grozovitostim, ki nikakor niso ena njenih primarnih značilnosti, o čemer priča cela vrsta atenskih dobronamernih in razsvetljenih tiranov, temveč nemoči in jalovosti, na katero so v njej obsojeni tako vladajoči kot vladani. Neposredne prednosti tiranije so bile očitne vsem, gospodarski uspeh in večkratno povečan družbeni standard, je spremljala velikopotezna gradnja, ki je Atene povsem »modernizirala«, hkrati pa zagotovila številna delovna mesta. Ukrepi tiranov, npr. Periandra, ki je več kot 200 let pred demokracijo skušal odpraviti suženjstvo, so bili napredni, če jih merimo z modernimi merili, Atenci pa v tovrstnem podkupovanju niso videli ničesar drugega kot škandalozen poizkus, ki jim je kradel čas za udeležbo pri tem tistem, kar je bilo skupno. V odgovor »pihanju na dušo«, poudarjanju prednosti zasebnega življenja in trditvam, da morajo z državo upravljati strokovnjaki, v katerem so Atenci prepoznali **uničevanje javnega prostora** ter monopol nad skupnim svetom, so Atenci razvili sistem, ki ga danes poznamo pod imenom demokracija. Predaja politične dejavnosti, s katero se nadzirajo vsa dejstva in dogodki,

strokovnjakom, ki merijo življenje in človeški svet le s kriteriji neposredne koristi in materialne uporabnosti, je demokratičnim Atencem bila povsem nepredstavljiva in je izhajala iz enega najglobljih protislovij grške civilizacije; nasprotjem med strokovnim, tehničnim ustvarjanjem, ki ima definitiven začetek in definitiven, predvidljiv konec in lahko zato sledi inherentnim pravilom, ter nujnim (so)delovanjem svobodnih ljudi v dejavnostih, ki jih določajo nepredvidljive posledice, kamor sodi tudi politika.

Oblasti atenske demokracije je bilo tuje slepo sprejemanje določenih pogledov drugih in iskanje neke večine, ki bi se ji radi pridružili. Temeljila je na človeški sposobnosti uvida (*phronesis*), ki se oblikuje z upoštevanjem mnogih stališč in več stališč, ko je upoštevano, toliko bolj merodajno je človekovo mnenje kot rezultat premišljevanj. Ob pomoči domišljije, vendar brez odpovedi lastni identiteti, so se ukrepi pregledali z vseh zornih kotov in omogočili predstavljanje, kaj je v interesu vseh, tudi tistih, ki sploh niso bili prisotni (Arendt 2003, 73). Grki so verjeli, da se je potrebno najvišjim stvarjem približati zgolj kot »opazovalci«, brez kakršnekoli želje, da bi pridobili kaj zase, s čimer človek razvije **objektivno zmožnost razsojanja**, torej sposobnost videti stvari ne samo iz lastnega stališča, temveč v perspektivi vseh. Prav ta razsodba, ki so jo Grki imenovali uvid, je torej ena od temeljnih sposobnosti človeka kot političnega bitja, saj omogoča *usklajevanje* naših pet strogo zasebnih in »subjektivnih« čutov z »objektivnim« svetom, ki nam je skupen in ga delimo z ostalimi. Medsebojno usklajevanje oziroma posvetovanje pa je dobilo svojo težo pri občevanju državljanov, predvsem zato, ker je izključevalo fizično nasilje in prirojevanje dejstev. V medsebojni izmenjavi mnenj pri »odločanju o prihodnosti, pa je skrit paradoks, saj se ljudje pojavimo in stopimo v igro kot enkratne osebe, zaradi česar je delovanje človeka v skupini inherentno nepredvidljivo.

Ker je vse, kar se zgodi v sferi človeških zadev nepredvidljivo in nemerljivo, **področja človeškega delovanja** vse do Hegla zato filozofija ni hotela upoštevati. »Nič človeškega«, je menil Platon, »ni vredno, da bi bilo vzeto preveč resno«. Ironično, pa morda največja vrednost primera atenske demokracije, izhaja prav iz procesa proti Sokratu, ki je **izkristaliziral konflikt med filozofijo in politiko** ter odprl prepad med življenjem demokratičnih državljanov in filozofov, ki so zaradi »poklicne deformacije« sklepali, da poznajo resnico, ker poznajo »pravila vesolja«. Politično delovanje državljanov je slonelo na sprijaznjenju z dejstvi in medsebojni izmenjavi mnenj o teh, na podlagi česar se je oblikovala realnost skupnosti, atenski filozof pa je na drugi strani, skušal naključnost dejstev razložiti z »višjimi pravili«, z neko teorijo ali umno resnico, ki je postala njegovo orodje, ki ga je vihtel z nameni, ki so se mu zdeli racionalno višji od bednega početja neukih. Filozofi so zato

delovanju državljanov naproti začeli postavljati resnico o božjih rečeh, saj so verjeli, da se življenje dogaja po nekih zakonitostih, ki so jih pitagorejci že prej uspeli zajeti v deset dvojic nasprotij oziroma v dialektiko, medtem ko so demokratični državljani, zaradi nepredvidljive prihodnosti, prisegali na retoriko, oziroma na veščino prepričevanja, ki je slehernemu svobodnemu govorniku omogočala, da je svojim mnenjem vplival na druge politično izenačene državljane in pri tem ugotavljal v čem se njegova realnost razlikuje od skupne.

Nič ni moglo bolj očrtniti atenske demokracije kot dejstvo, da so najbrž največja imena svetovne filozofije, Sokrat, Platon in Aristotel, ki so pomenljivo vsakič med seboj v odnosu mojstra in vajenca (Kunzmann in drugi 1997, 29), »ustvarjali« v času zatona atenske polis in približevanja makedonskega imperija, ki je naposled uničil sistem grških mestnih držav. Politični ustvarjalci, zgodovinarji in teologi so začeli tako obdelovati »demokratičen material«, ki je bil v atenski demokraciji izključno govorniškega značaja in danes je zato praktično vsa literatura o atenski demokraciji zapuščina filozofije in njenega kritičnega pogleda na vladavino drhali. Finley je mnenja, da je naša podoba o Atenah nasploh, odslikana v izkrivljajočih ogledalih »večvrednih« mož, kot so Ksenofont, Platon in Aristotel, ki na eni strani povečujejo izjemne primere skrajne demokratske nestrpnosti, kot sta bili »Mitilenska in Meloška debata«, usmrtitev generalov po bitki pri Arginuzah ter sojenje in usmrtitev Sokrata, po drugi strani pa pomanjšujejo in pogosto v celoti zamegljujejo npr. politična umora Efialta leta 461 pr.K. in Androkla leta 411 pr.K., čeprav sta bila v svojem času najvplivnejša demokratična politika (1999, 51). Elita je imela očitne prednosti pri predajanju izkušenj kasnejšim obdobjem, medtem ko so se mnenja običajnih ljudi, še posebej mnenja revežev, žensk in sužnjev, skoraj povsem izgubila. Antična zapuščina je prešla zapleten proces selekcije, pri čemer so preživela bolj priljubljena dela in tista z večjo »izobrazbeno« vrednostjo. Določena izbira je bila opravljena že v antiki, najbolj pa so na selekcijo vplivali globoko verni srednjeveški posredniki, ki so najbolj zaslužni za filtriranje antičnega sporočila kasnejšim generacijam.

Ironija je hotela, da je demokracijo od mrtvih obudila šele liberalna teorija, ki pa se je oblikovala po notah novoveške filozofije, predvsem Thomasa Hobbesa, ki ni bil niti liberalec in še manj demokrat v kakršnemkoli pomenu besede. Hobbes je kot »iskalec in izpovedovalec resnice«, ki ustvarja svojo logiko v samorefleksiji, ločen od hrupa skupnosti, da pogleda na stvari »od zgoraj«, ponovno podlegel filozofski skušnjavi ter svojo teorijo o človeku, ki je nastala v ednini, uporabil tudi kot merilo za urejanje skupnih človeških zadev. Svojo idejo pravičnosti je izpeljal iz opisa **človekovega naravnega stanja**, kjer se v okolju interakcij strasti vsakdo bori proti vsakomur. V okolju anarhije oziroma v boju vsakega proti vsakemu, naj bi zato z drugimi ljudmi sklenil

družbeno pogodbo, v kateri ljudje sprejmejo skupno vladavino in si privoščijo toliko svobode, kot jo dovolijo ostali napram njemu. Človek je v tako nepolitični teoriji postal preprosto bitje, ki si ne želi nič drugega, kot da preživi in ga pri tem drugi pustijo pri miru, Hobbes pa je zato glavni vir legitimnosti države prepoznal v sposobnosti zaščite tistih pravic, ki jih imajo posamezniki kot individualna človeška bitja. Vzpostavljanje družbenega reda s poenostavljanjem bistva človeške narave, je zato potrebovalo moč absolutne monarhije, saj je lahko le ta omogočila ljudem spokojno živeti svojo novo umno resnico, ki je drugačna od vsakdanjih dejstev, ker *»ne ogroža nikogaršnjih privilegijev ali ugodja«*. Resnica je tako postala vladarjev privilegij, z namenom sprevračanjem dejstev, ki lahko kljubujejo njegovi politični moči in ki, po mnenju Hobbesa, nasprotujejo ljudskemu *»častihlepju, dobičku ali ugodju«*. Hobbes je zato povsem prepričan, da mora vladar človeško sožitje *»tehnično urediti«* in če bi njegove interese začela ogrozati npr. predpostavka, da je dva in dva štiri, bi njegova prva naloga bila zažgati vse matematične učbenike.

Antične Atene in liberalni Zahodni svet, ki si lastni njene filtrirane izkušnje, sta tako edini družbeni entiteti, ki sta se ukvarjali s politiko, dejavnostjo namenjeno aktivnemu spreminjanju družbe in jo venomer prilagajati človeku kot posamezniku, ne družbi. Druge skupnosti so seveda poznale dvorne prepire, spletkarjenja, odprta rivalstva med skupinami in kompleksne ukrepe za prevzem vladavine, a vedno znotraj obstoječega ogroджа družbe nad katerim so običajno bedeli bogovi ali tradicije. Čeprav pogostost režimov dandanes znanih kot liberalne demokracije implicira, da sta oba termina soodvisna, pa je moja naloga dokazati, da ne tvorita nikakršne kontinuitete ali identičnosti. *»Moderen človek«*, kot meni Sartori, morda res *»hoče drugačno demokracijo, saj njihovi demokratični ideali še zdaleč niso enaki idealom Grkov«* (1978, 279), a se moramo najprej opomniti, da **živimo po liberalnih idealih**. Demokracija je dejansko le orodje, način izvajanja vladavine, brez inherentnih vrednot, ki bi samoumevno vzgajale državljane. Atenci so to orodje uporabili kot nekakšen lijak za pretakanje negotove prihodnosti in delovanje v okviru vrednot v katere so zaupali, danes pa z njo upravlja liberalna ideologija. Liberalizem sam, kot *»dopolnjena družbena ureditev«*, ni še nikjer za daljši čas politično zavladal, priznava Darko Štrajn, a mirno zaključi, da državljani, zaradi *»dejstva, da je demokracija liberalna ali pa ni demokracija«*, priznavajo osnovna načela liberalizma (1995, 44). Liberalizem je vsekakor rojen zmagovalec, ponižal je absolutizem, prebil vzhodno fronto planskega gospodarstva, stalinističnega ter nacističnega sistema oblasti in skupnostne ideologije, in v njem lahko zato z vidika tovrstnega razvoja vsekakor prepoznamo napredek. Nauk o nacizmu pa ni spoznanje nemškega bojevitiga karakterja, temveč učinek vladavine na posameznika, ki ga sistem omeji na privatno eksistenco, ki jo

liberalizem tako časti. »Genialno spoznanje« pravzaprav vseh totalitarnih sistemov je, da bo ogrožen posameznik, v zameno za finančno in eksistenčno varnost, pripravljen žrtvovati svoje vrednote, čast in človeško dostojanstvo za sprejem podložnosti. Zlo, ki ga je širil državni aparat, ni izhajalo iz človeka in njegovih moralnih defektov, temveč iz »organizirane zapuščenosti« ljudi, ki so zaradi zastrupljenega javnega prostora postali številke in koleščki v sistemu. Posameznik je zaradi osamitve in ogroženosti v hierarhično oblikovani sferi, postal preprosto nezmožen mišljenja oziroma razsojanja, ki je predpogoj razumevanja.

Churchillova misel, da je demokracija *»slab sistem z veliko pomanjkljivostmi, da pa je najboljši, kar jih poznamo in so vsi drugi še slabši«* (v Drnovšek 2004, 11), se mi zdi zato grobo poenostavljena in povsem zgreši svoje bistvo. Potrebno je preučiti liberalno ideologijo, ki dejansko poganja nemočen demokratični instrument, iz preprostega zavedanja, da orodje samo ne prinaša rezultatov, temveč roka, ki z njim upravlja. Spoznati moramo predvsem naravo liberalnega pogleda na svet in človeka, saj je kot vsak drugi ustvarjen politični produkt izšel iz neke filozofske *ideje* in se ravna po njenem *cilju* (samoohranitev, sreča, napredek), ki naj bi ga udejanjilo orodje liberalne demokracije. Cilj v ustvarjanju ne le pregovorno upravičuje sredstva, temveč jih za ta cilj pravzaprav producira in organizira nasilje, ki se mora zgoditi, tako kot se npr. za ustvarjanje mize podre drevo in razžaga les. Izoliran ustvarjalec, filozof, ideolog, strokovnjak ali teoretik, ne vidi ničesar izven svojega cilja in se zato ne ravna po človeških potrebah. Neposredni cilj njegovega orodja je vedno nek izdelek sam in zato o vsem sodi glede na uporabnost in smotrnost, vsa sredstva pa meri s koristnostjo doseganja tega cilja. Liberalno stališče je potrebno zato, tako kot vsak drug ustvarjalski proces, soočiti z učinki njegovega ustvarjanja in nato presoditi ali stvaritev (liberalnih) rok ustreza predstavi (človekovega) duha. Cilj ustvarjalca je vedno odvisen od sredstev, ki so mu na voljo, zaradi česar Platonu ni preostalo nič drugega, kot da izoblikuje totalitarno skupnost, ki lahko edina upravlja s tako »brezupno pokvarjenimi bitji«. Zaradi tega, moramo nujno izluščiti tudi liberalno razumevanje človekovega bistva, njegove želje po svobodi in enakosti ter presoditi, če jih je sploh mogoče realizirati v okviru liberalne verzije demokratičnega sistema.

Znotraj procesa ustvarjanja pa ne moremo razumeti razlike med uporabnostjo, koristnostjo in smislom, saj smo brezupno ujeti v ciljni napredek *ad infinitum*, zato liberalizem sam na vprašanje o svoji lastni koristi in namenu, ne more odgovoriti. Ustvarjanju je namreč lasten paradoks, da je cilj v katerem se ustvarjanje konča vedno le prehoden, saj npr. miza kot cilj mizarja, ko zapusti njegovo delavnico, postane ponovno le sredstvo, ki mora ponovno dokazati svojo uporabnost s služenjem nekemu drugemu namenu, bodisi udobnemu življenju, bodisi kot

menjalno sredstvo v blagovni cirkulaciji. Inherentna nevarnost liberalnega ustvarjanja se tako skriva v tem, da tudi legitimni **cilji** teorije, kot so samoohranitev (Thomas Hobbes), materialna preskrbljenost (John Locke) ali pravica do življenja, svobode in iskanja sreče (Thomas Jefferson), **postanejo** v ne-teoretični realnosti zgolj **sredstvo** za doseg novega cilja, ki ga teorija ne omenja. Osnovni predpogoj mojega raziskovanja je zato *prečiščenje in osvetlitev demokratičnega orodja in kulture* vseh liberalnih primesi, ki so nam koncept liberalne demokracije predstavili kot samoumevnega. Notranji boji za prevlado v sistemu so morda danes preveč intenzivni, da bi uvideli, da je pravzaprav potrebna **redefinicija demokratičnih vrednot**, na katere se vsi demagoško sklicujejo, zato nam ne preostane nič drugega kot, da jih razjasnimo s pomočjo antične debate. Nikakršna skrivnost ni, da sodobna **vladavina ljudstva** uspeva le, ko je v tej mešanici poudarek na vladavini in manj na ljudstvu, še posebej ko gre za ljudsko udeležbo v klasičnem smislu. Ljudje smo, po mnenju političnega ekonomista Josepha Schumpetra, povsem neprimerni za reševanje političnih vprašanj, preprosto zato, ker naj bi bili nesposobni politične presoje. Na prvi pogled se nam atenski primer sicer prikaže kot povsem neprimeren za primerjavo, saj so se organizacijske potrebe sodobne družbe povsem spremenile zaradi industrijske, tehnološke in znanstvene revolucije, zato se je dejansko primerno vprašati, ali smo državljani sploh še primerni za soupravljanje skupnih zadev ali je bolje, da se brigamo zase in prepustimo politiko strokovnjakom.

Resnična moč odločanja je tako, po vseh tisočletjih boja proti elitizmu in krivičnosti, ponovno prešla v roke presenetljivo majhnega števila ljudi. Apatija se v takšnih okoliščinah preobleče v politično vrlino in se preseže le v tistih redkih trenutkih, ko državljane povabijo, naj izbirajo med tekmujočimi skupinami strokovnjakov. Takšna demokracija je zato, kot je ugotovil Schumpeter že leta 1942, »*dobro oblikovana metoda za tvorbo močne, avtoritarne vladavine*«. V dobi retoričnih fraz o enakosti in svobodi je koncept »izvajanja ljudske volje« postal posmehljivka »*bledih figur današnjih političnih voditeljev, ki v svojih javnih nastopih redkokdaj zagovarjajo lastna prepričanja, ne da bi ta bila poprej usklajena v stranki, zapisana v njenih dokumentih in programih, ki so dodatno zaščiteni pred kazensko odgovornostjo*« (Pribac v Finley 1999, 122). Demokracija brez demosa, lahko zaradi svoje »*ventrilokvistične narave*« (Wolin 1996, 87), sprejema pomembne odločitve daleč stran od oči javnosti in njenega konsenza, in torej v razkošju, ki si ga niti Periklej ni mogel privoščiti. Z vedno večjim nivojem svobode v naših življenjih pa bolj kot kdajkoli prej živimo v osami, in čas je, da se vprašamo čemu danes demokracija sploh še služi.

Na to lahko odgovorijo antične Atene, kjer je to vprašanje tudi prvič vzniknilo. Atenski državljani niso prelivali krvi in nenehno spreminjali obstoječih institucij, da bi pokazali, da so tega preprosto sposobni, demokracijo so hladnokrvno izkoristili za to, da je sistem začel koristiti ljudem, ne pa samemu sebi. **Potreba po izoblikovanju bolj učinkovitega sistema** nas v tem smislu privede do okoliščin podobnim antičnim Atencem, ki so iskali bolj pravične načine vključevanja državljanov in omejevanju tistih, ki so politiko izrabljali za lastne interese, medtem ko je mnenje, da ni ničesar potrebno spremeniti, vsaj nič pomembnega, pravzaprav trditev, da so stvari popolnoma zadovoljive takšne kot so, kot da smo razvili najboljši tip družbe in politike. Liberalna demokracija verjame v prav to, a namesto dokončne razjasnitve, dobiva vedno bolj sarkastičen prizvok in morda stojimo preblizu, da bi videli kam gremo. Svoj radikalen prizvok za elito je demokracija že zdavnaj izgubila, še več, danes, ko se vsi brez izjeme razglašajo za demokrate, je takšna označevalna inflacija privedla celo do razvrednotenja in izvotlitve izraza, ki sploh ne označuje ničesar več, ker označuje vse. Politiki pa vseeno ne smemo preprosto obrniti hrbta, ne moremo se umakniti v zasebnost in misliti, da način vladanja ne bo bistveno vplival na našo osebno srečo.

V političnem redu, ki razume ustvarjanje in delovanje kot sinonima, se obenem oblast razume kot nekaj kar se poseduje, kot inštrument vladanja, ki ustvarja vertikalno in prisilno razmerje med vladajočimi in vladanimi. Preprosto dejstvo nasilne zgodovine, da tisti, ki imajo oblast oziroma politično moč ukazujejo, tisti ki pa je nimajo, ubogajo, pa je »samoumevno« privedlo tudi do **izenačenja politične moči z nasiljem**, da je *vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi* (Clausewitz), da je *nasilje babica zgodovine* (Marx) in da *politična moč prihaja iz cevi pištole* (Mao Cetung). Cilj moje magistrske naloge je razkriti moderno fascinacijo reduciranja politike na nasilno vladanje, pri čemer sem bil prisiljen uporabiti alternativni politični vokabular, ki ga je razvila Hannah Arendt. Politične koncepte moramo strogo ločiti od njihovih nasilnih konotacij, ki so jim »podzavestno« inherentni, saj je znotraj liberalno omejenega okvirja politike nemogoče dojeti izvirno moč političnega, ki so ga živeli Atenci v času demokracije. Koncepta politike in nasilja pripadata povsem različnemu okolju in ju moramo nujno razmejiti, saj preprosto ignoriranje njunega razmerja in skupnega izhodišča, ohranja ideološko vzdušje in sovražstvo do resničnosti, zaradi česa smo se sploh znašli v sodobnih težavah. Če je zgodovina res pohod napredka, je potem njen največji nauk gotovo dejstvo, da do njega nikoli ne pride v družbi, ki si vnaprej omeji prihodnost, izbere cilj in mu potem trmoglavno sledi.

2. METODOLOGIJA

2.1 OPREDELITEV PREDMETA RAZISKOVANJA

Sestavljanje zgodovine atenske demokracije predstavlja velik izziv, saj je večina te literature zapuščina elite grške družbe, ki je imela očitne prednosti pri pisanju spominov in je veliko bolj predstavljena v zgodovinskih zapisih, od običajnih ljudi. Stališča državljanov, ki so se redko zapisovala so se zato povsem izgubila, čeprav občasno nekateri avtorji, kot npr. dramatik Evripid v svojih delih opisujejo ali ugibajo, kako reveži in ženske gledajo na politiko in vojno. Večji del virov predstavljajo pisne najdbe vseh vrst, ocenjujejo pa celo, da se je celotne literature ohranilo le v okoli 5 odstotkih. Zakaj se je ohranil tako boren odstotek ni naključje, saj je morala antična zapuščina preiti zapleten proces selekcije, njihova priljubljenost in izobrazbena vrednot pa sta se lahko že v prehodu iz ene oblike vladavine v drugo, povsem obrnili na glavo. Kljub temu pa so antični »dokazi« predvsem zapuščina filozofov, z občasnimi demokratičnimi prebliski poetov in dramatikov ter različni viri, ki nam včasih bolj osvetlijo določene dneve, kot pa nam drugi celotna desetletja in celo stoletja.

Razlikovanje med opiranjem na *tradicijo* kot sile, ki pritiska naprej in hkrati vleče nazaj, od preprostega pogleda v *preteklost*, mi je omogočilo politično mišljenje Hannah Arendt. Brez tradicije, ki izbere in poimenuje, ki izroči in ohrani, ki pokaže, kje so zakladi in v čem je njihova vrednost, postane človeški obstoj oropan tradicionalnih, transcendentnih, religioznih in moralnih meril. Brez njih izgubi usmeritev v svetu in ni sposoben nadaljevati življenja, kjer so mu ga predniki prepustili v skrb (Arendt 2006, 17-20). Tradicija pa ni preprosto preteklost in obsega le majhen del pretekle zgodovine, za katero je značilno, da vsebuje nešteto nepovezanih začetkov in zaključkov. Vsaka zgodovinska izkušnja, dejanje ali misel, ki ni ustrezala predpisanim standardom in kategorijam tradicije, ki se sicer začne šele z Rimljani, je bila namreč v nevarnosti pozabe, saj ni bila konceptualno združljiva z okvirjem, ki ji je bil pripet na samem začetku in ki se je moral hkrati prilagajati duhu časa. Tiste izkušnje, ki jih tradicija ni uspela kategorizirati in formulirati drugače kot v razmerju do polis, so sicer preživele, a so izgubile izvoren pomen, saj so bile po zatonu demokracije utemeljene zgolj znotraj ustvarjalskega koncepta vladanja in podrejanja, ki je izšel iz konflikta med filozofi in državljani. Atene imajo v tej debati zanimivo pozicijo, saj so z vidika monolitnega in rigidnega srednjega veka pravzaprav moderne, medtem ko za moderno občinstvo demokratične Atene pogosto predstavljajo zaostalo družbo prisile in nazoren primer, česa si moderna demokracija ne sme privoščiti. Moja naloga je zato primarno usmerjena k **demistifikaciji atenske zgodovine**, saj

brez tega ne moremo resno ponujati antičnega primera kot relevantnega za današnje okolje. Atensko demokracijo je potrebno očistiti vseh neupravičenih kritik, pojasniti vzroke upravičenih kritik in jo predstaviti kot zbirko vrednot, ki je tudi nadaljnje politične sisteme nenehoma razvijala in preoblikovala, zaradi česar je monolitna ugotovitev o njeni nerelevantnosti povsem neupravičena in neločljivo povezana z našim omejenim razumevanjem demokracije kot seta političnih institucij. Bistvo atenskega primera je v preusmeritvi pozornosti na vrednote, ki so vodile Atence pri iskanju dobre vladavine, a njihov primer ne more biti relevanten za nas, če jih ne povežemo z atensko družbo in njenimi miselnimi oblikami.

Pojem **temeljnih človeških dejavnosti** (delo, ustvarjanje in delovanje) predstavlja osnovo moje magistrske naloge in je izvir političnega mišljenja zahodnega človeka. Razlika med posameznimi opravili je danes v veliki meri zabrisana, za svoj (teoretični) nastanek pa se ima zahvaliti Sokratovem procesu, po katerem se je oblikoval konflikt med filozofom in državljanom. S Sokratovo moralno zmago je Platonova politična filozofija položila temelje zahodni tradiciji filozofije in politike ter preprosto eliminirala velik del zgodnejše preteklosti, ki je spodbijala pomembnost strokovnosti v nepredvidljivih okoliščinah. Kasnejša filozofija je odslej človeške dejavnosti prilagaja okviru novonastajajočih »moralnih resnic«, njihov »ideološki« karakter pa bom prikazoval v kontekstu pripadajočega časa, objektivnih družbenih danosti, skritih interesov ustvarjalcev teorij in skušal poiskati njihove sledi v ideji liberalne demokracije. Ključni akter moje magistrske naloge je seveda človek in sleherno politično delo, ki ga skuša natančno zamejiti ali preprosto ignorirati, je obsojeno na totalitarizem ali demagogijo. Bistvu človeka se bom skušal približati tudi sam in ga obenem primerjati z njegovim predpisanim položajem v določenih političnih ureditvah, ki so vodile v naš sistem.

Vsebinski del naloge odpiram s tretjim poglavjem, ki služi kot pripomoček za razumevanje razlike med filozofijo in politiko, obenem pa predstavlja tudi nekakšen slovarček temeljnih pojmov atenske demokracije. Politični koncepti namreč danes pomenijo nekaj čisto drugega kot so pomenili državljanom, ki niso poznali avtoritete in v ozračju, ki se ni uklanjalo olajševalnim okoliščinam ter izkrivljanju političnega delovanja, ki lahko politično zgolj uniči. V kulturi debate in posvetovanja se je med Atenci sčasoma osvetlilo ogromno število vrednot, ki so jih cenili v sklopu demokracije, zlasti pa sem se posvetil svobodi in enakosti, saj na obeh sloni tudi sodobna liberalno-demokratska država in vera državljana, da živi v pravičnem političnem sistemu. Demokracija si je svoj sijaj v 19. in predvsem 20. stol. povrnila ravno zaradi tih dveh nesmrtnih vrednot, ki pa so se, kot bomo spoznali v 5. poglavju, ne samo uklonile

realnosti sodobnega življenja, prežetega z nasiljem, temveč sta se konstantno preoblikovali in s tem spreminjali tudi razmerje med človekom in državo.

Moja magistrska naloga je torej poizkus razvoja dialektičnega diskurza med staroatenskim in sodobnim koncepti, s prepričanjem, da lahko izvirno dojetje neke ideje v sklopu časa, kjer se je oblikovala, pripomore k njenemu razumevanju in predvsem očiščenju njene današnje verzije. Filozofsko dojetje sveta je bilo, v nasprotju z državljanovim, intelektualno povsem dodelano, pravzaprav ustvarjeno z vidika nujnega moralnega razvoja posameznika. Politika je preko filozofov postala ustvarjanje, dejavnost, ki ima predvidljiv začetek in konec, sloni na neki ideji, na cilju, ki ga mojster doseže s sredstvi. Človek se znotraj ustvarjalne dejavnosti posveča le svojemu cilju, zaradi katerega se ustvarjanje sploh začne in strokovnjak se zaradi te ujetosti v lastno početje sploh ne more posvetiti ne-abstraktnemu posamezniku. Ustvarjalna politika se zato vrti le okoli ciljev teorije, npr. denarja, napredka, razvoja, z neskončnim prehajanjem sredstev v cilje in obratno. Smisel znotraj ustvarjalnega procesa je vedno merjen, ocenjen z vidika doseganja cilja, postvarjenja določene ideje, ti cilji pa, ko je proces zaključen, izgubijo smisel, saj cilj ne obstaja več sam zase in je degradiran na sredstvo, ki mora dokazati svojo uporabnost. Politika se mora namreč vedno ravnati po vrednotah skupnosti, ki imajo smisel same po sebi. Vrednota skupnosti ne more biti zasebna svoboda, saj ni absolut, aksiom, kot npr. enakost, ki je ali je ni. Individualno svobodo, izoliranje od ostalih, ki jo ponuja liberalizem pod krinko demokracije, lahko širimo dokler povsem ne izoliramo posameznika od drugih v skupnosti, vrednote, ki jih merimo v stopnjah osamitve pa se da zlahka razumeti kot sredstvo za druge politične cilje. Zlasti če živimo v okviru umetno postavljenih resnic o določenih dejstvih smo zato popolnoma razoroženi, ko objektivna dejstva vseeno vdrejo v naš vsakdanji prostor. Na njih smo sposobni odgovoriti le predvidljivo in rigidno, tako kot je toga in »nasilno logična« atmosfera v kateri živimo. Če v veselju neskončnih možnosti nismo sposobni razmišljati z lastno glavo, če ne znamo predvideti nepredvidljivega, kar je pravzaprav ahilova peta ideologije, potem ne moremo razumeti ničesar, kar ni bilo že kategorizirano in že posplošeno.

2.2 UPORABLJENE RAZISKOVALNE METODE

Za npr. obdobje pred Peloponeškimi in še posebej pred Perzijskimi vojnami, z izjemo obeh Homerjevih epov, ki pa ju zaradi nepoznavanja temeljev demokracije politični strokovnjaki prej izpuščajo kot ne, imamo izjemno omejeno število virov. Pri svojem raziskovanju sem bil nasploš omejen na prebiranje **sekundarnih virov**, oziroma del, ki primarne vire povzemajo, ti

pa pogosto tudi izvirne citate uvrščajo med manjkajoča polja v lastnih hipotezah. Pri analizi vseh ključnih obdobj, ki so bila predhodna obdobju hoplita za časa polis, kot pri obdobjih, ki so ga nasledila, sem zato uporabil temeljno metodo teoretičnega proučevanja, **analizo vsebine pisnih virov**. Virom starejšega datuma se bom bolj posvetil, saj imajo avtorji manj ekonomsko izdelane teorije in definicije, ki bolj upoštevajo karakterne značilnosti starih Grkov. Demokracija lahko razumemo kot grški fenomen, saj so bile egalitarne oblike vladavine s koncem 6. stol. pr.K. dokaj razširjene po vsej Grčiji, a se pri opisovanju demokracije izrecno nanašam na Atene, saj je podrobnejša analiza demokracije možna samo z viri, ki se nanašajo na atenski primer, njihova demokracija pa je bila obenem vir največjih kritik in diskusij. Dejstvo, da nam je atenski demokratični ustroj veliko bolj znan iz 4. kot 5. stol. pr.K. je posledica Platonovega in Aristotelovega delovanja, ki tudi mojim sekundarnim virom ponujata največ informacij o življenjskih, tehničnih in »ustavnih« podrobnostih demokracije 4. stol. pr.K. Kot v npr. primeru Psevdo-Ksenofonovem pamfletu *Atenska demokracija*, ki ne vsebuje zgodovine in analize demokratičnega sistema, temveč polemično kritiko njegovega delovanja, se lahko največ o demokraciji naučimo na podlagi kritičnega presojanja filozofskih kritik demokracije. Dodatni razlogi za slabše poznavanje demokratičnih postopkov tiči v dejstvu, da npr. Herodot atensko politiko opisuje le v luči grško-perzijskih vojn, zanj zato aktualne Klejstenove reforme niso pomembne same po sebi, saj so mu samoumevne in opisuje kvečjemu njene učinke kot so solidarnost Atencev po tiraniji ter dvig samozvesti in moči Aten kot stebra za razumevanje Atenske vloge v Perzijskih vojnah. Demokratična prvaka kot sta bila Klejsten in Efialt nista zapustila nikakršnih zapisov, Plutarh ju prav tako ni opisal v svojih znamenitih biografijah in sta bila pri preučevanju atenskega sistema dolgo časa v senci Solona. Kar se je ohranilo iz arhaičnega obdobja so materialni dokazi, ki nam redko ponujajo vpogled v političen kontekst in poezija, ki je bogata z družbenimi in političnimi informacijami, a jih je treba brati skrajno previdno.

Že v Aristotelovem času, 250 let kasneje po vzniku ideje demokracije, se Grki niso več zavedali kako drugačne so bile arhaične Atene od njihove skupnosti. Vsak preučevalec mora biti zato pozoren na zavedna in nezavedna vnašanja »samoumevnih« dodatkov pri kasnejših interpretacijah. To še zlasti velja za obdobje po Aristotelu, ko so se dela vplivnih zgodovinarjev kot so bili Eforus, Teopomp in drugi pisci atiške zgodovine pogosto citirala s strani kasnejših avtorjev (Diodor in Plutarh). Njihova dela se do danes niso ohranila, vemo pa da se je Plutarh na njih enako skliceval, kot na zapise zgodnjih oratorjev, zaradi česar se lahko le zdrznemo v imenu zgodovinske zanesljivosti (Thomas 1989). Zgodovinarji se tim redkim

in dragocenim zapisom toliko težje uprejo in od presoje vsakega zgodovinarja posebej je odvisno kaj bo upošteval kot dokaz in kaj vidi morda le kot bežno opombo v zgodovini Aten. Za Atene in demokracijo torej lahko obstajajo substancialni dokazi, a malo od njih jih je odpornih pred nasprotujočimi interpretacijami. Viri, ki so nam na voljo, vsaj izvorni, nam ne ponujajo pripovedne in nedvoumne zgodbe, saj niso bili zapisani zato, da bi odgovorili na vprašanja, ki nas zanimajo. Grki so o teh, če sploh so, pisali zelo posplošeno in na način, ki je od bralca pričakoval določeno poznavanje okoliščin, zato je proces zgodovinske rekonstrukcije toliko bolj zanimiv in odprt za nadaljno diskusijo.

Grški svet je bil **svet govornih besed** tudi v obdobju, ko je bila pisava dostopna praktično vsakomur in morda zato, kljub vojaški naravi zapuščenih virov, ti vseeno ne vsebujejo npr. zapisov posvetovanja med generali, vojaških ocen in drugih dialogov kot npr. v primeru Georgea Washingtona. Najbližje temu sta Tukidid in Herodot, ki opisuje posvetovanja vojnih svetov pred odločilnim spopadom pri Salamini, a so tudi ta bila zapisana več kot generacijo kasneje. Kljub temu ostala dela antičnih avtorjev predstavljajo neverjetno zbirko neprecenljivih informacij, ki jih je moralo na tisoče strokovnjakov sestaviti v (svojo) celoto. Pisanje moje naloge je bilo v tem pogledu zato bolj podobno nakupovanju v samopostrežni trgovini, kjer je po eni strani svojevrsten izziv predstavljala gora neoluščenih informacij, največjo težavo pa dejstvo, da so običajno vsaj približno primerne teme situirane na policah nedostopnih za slovenske uporabnike. Analiza zato zaradi časovne oddaljenosti preučevanega obdobja in mojega nepoznavanja grškega jezika, temelji predvsem na proučevanju novejših strokovnih virov, esejev, zbornikov, internetnih virov, ter tudi splošnih enciklopedij, ki jih bom preko **metode raziskovalnega vprašanja** vključil v celoto. Tiste informacije, ki za samo magistrsko delo niso bile relevantne, sem izločil z **metodo abstrakcije**. Pri opisu poteka in sprememb političnih dogodkov ter bojevanja v različnih časovnih okvirjih, sem uporabljal **razvojno zgodovinsko metodo**. Pogosto sem uporabljal **deskriptivno metodo**, a resnici na ljubo, je na praktično vsak kot mojega pogleda na preteklost imelo največjo težo politično mišljenje Hannah Arendt, **komparativno** metodo pa sem uporabljal pri primerjanju, osvetljevanju in združevanju ogromne literature, s katero se avtorica ne ukvarja izrecno. Sem sodi ravno primerjava med atensko in liberalno demokracijo, pri tem pa so mi zlasti služile vse kolikor toliko politologiji in obramboslovju sorodne vede, kot so antropologija, psihologija, filozofija ter politična filozofija.

2.3 CILJI PREUČEVANJA

Pravzaprav je moja naloga skromen poizkus spremeniti odnos do tistega čemur ponavadi rečemo politična aktivnost, ta odnos revalorizirati skozi prikaz relevantnosti atenskega primera demokracije in njenih načel ter vrednot, ki so jo osmislile. Cilj magistrske naloge je predstaviti atensko demokracijo in jo povezati z demokratično kulturo, jo torej opisati v kontekstu s tedanjo družbo, s čemer se običajno njeni največji kritiki niso pretirano ubadali. Predstavil in pojasnil bom odnos atenskih državljanov do skupnosti in njenih političnih institucij, v povezavi s tem pa prikazati izvor in vzrok sodobne politične apatije, brezbriznosti in mnenja, da smo ljudje nezmožni presoje in da politika več ne more ničesar spremeniti.

Atenski primer mi je služil kot zgodovinski laboratorij na primeru bolj osebne in neposredne demokracije, ki se zdi nasprotna modernim predstavniškim demokracijam z apatičnim ljudstvom. Potreba po izoblikovanju učinkovitejše demokracije nas privede do okoliščin pred-demokratičnih Atencev, ki so iskali bolj pravične načine vključevanja tistih državljanov, ki so stremeli k skupnemu interesu in hkrati omejevanju tistih, ki so politiko izrabljali za lastne interese. Atene nudijo dragoceno študijo primera, kako sta politično vodstvo in ljudska udeležba uspela daljše obdobje shajati drug ob drugem brez bodisi apatije in nevednosti, ki jo odkrivajo raziskovalci javnega mnenja in preučevalci ekstremističnih gibanj (Finley 1999, 29). Teme na dnevnem redu politične filozofije se morda spreminjajo skupaj s spremembami družbe in vladavine, a nekatera vprašanja očitno ostajajo enaka že od nekdaj. Relevantnost atenskega primera je v preusmeritvi pozornosti na vrednote, ki so vodile Atence pri iskanju »dobrega življenja« kot temelja demokracije. V diskusiji z antičnim partnerjem, ki je prav tako imel nalogo poiskati najboljši način organiziranja skupnosti, lahko »profitiramo« na izkušnjah nekoga drugega in to ne zgolj s pomočjo njenih dosežkov in uspehov, temveč v enaki meri tudi na njenih mnogih neuspehih. Potrebno bo preučiti odgovornost atenske neposredne demokracije tako tudi pri vseh njenih »spodrseljajih«, omejitvah državljanstva, izključitvi žensk, sužnjevi in tujcev, Sicilski ekspediciji, mitilenski debati, meloškem masakru in na primeru usmrtitve Sokrata.

Beseda demokracija sama je skovanka njenih nasprotnikov in naj bi poosebljala vladavino drhali, večine, revnega ljudstva demos-a. Besede »demokracija« tudi zato ne bi smeli opravičevati same po sebi in jo samoumevno aplicirati na sodobno vladanje, temveč moramo v duhu Aristotela presoditi legitimnost katerekoli skupnosti z vidika »vladanja« v skladu z doseganjem harmonije v skupnosti. Raziskati moramo prostor med individualnim posameznikom in skupnostjo, poudariti tako individualnost posameznika kot njegovo družbeno

realnost, kjer se posameznik vedno bori z lastnimi, individualnimi potrebami in na ta način prikazati, da mora posameznikovo vključevanje v skupnost sloneti tako na vrednotah skupnosti kot na upoštevanju posameznikovih interesov in hkratnih omejitev. Politične institucije so bile namreč le orodje za implementacijo demokratične kulture v politično sfero in jih kot demokratične oceniti zgolj z vidika z doseganjem tega cilja. Kot vsako drugo orodje se tudi te lahko uporabijo v pravzaprav nasprotno namene, saj tudi najbolj samovoljne oblasti podpirajo volitve, če imajo popoln nadzor nad glasovalnimi opcijami. Potrebno je preusmeriti bistvo atenske demokracije na podobo družbe in njene vrednote, ki se dejansko oblikujejo same po sebi in v skladu s tem kar se članom skupnosti zdi kot pravično, na podlagi česar se razvijejo določena pričakovanja o tem, na kakšen način bi morala družbo uravnati politika. Grki so se z demokratičnim sistemom poigravali dve stoletji in sčasoma napravili praktične korake k temu, da je oblast zajemala vse državljane in začela posredno služiti splošnemu interesu.

Drugo plat magistrske naloge tvori prikaz recipročnosti interakcij v različnih obdobjih grške zgodovine med vojno in družbenimi, ekonomskimi, političnimi in kulturnimi spremembami. Oblika politične oblasti ali vladavine je bila v grških polis odvisna od dominantnih vojaških potreb. Skupnost se je morala v času vojne posvetiti svojim državljanom, saj so ti predstavljali zaščitnike skupnosti, ki so si sami priskrbeli opravo in orožje. Kjer se je za superiorno izkazala konjenica, je razred, ki jo je oskrboval trdno vladal, v polis kjer so se najbolj izkazali hopliti so s skupnostjo upravljali »vmesni razredi«, kjer pase je kot odločilna izkazala mornarica, pa so svoje pravice lahko utemeljevali tudi revni. Atene so se zaradi svoje lege in položaja v katerem so se znašle v Peloponeški vojni, krčevito naslonile na mornarico in je bilo zato v interesu Atencev, da zadovolji zvesti »razred«, ki je služil na ladjah. Skupnosti kot sta bili Atene in Sirakuze sta spoznali, da demokratične reforme dolgoročno vodijo v harmonijo, prosperiteto in kulturno življenje na ravni skupnosti, vodilni politiki pa so v reformah prepoznali jeziček na tehtnici, ki so jim v boju za javno podporo lahko prinesle zmago. V eksternem vidiku so voditelji mest spoznali, da vsak korak proti demokraciji mesto bolj učinkovito pripravi za obrambo. Demokracije so imele v 5. stol. pr.K. najmočnejše ekonomije in najbolj kreativne kulture, a uspeh, ki jih je varoval je bil vojaški. Demokracije so bile sposobne mobilizirati vojake preko družbenih ločnic, saj so vojaki verjeli, da se bojujejo zase, ko jih vpokliče »država«. Vojaki, ki se bojujejo v imenu nekoga drugega, ki vlada, niso zares svobodni in četudi niso v bitko prisiljeni z bičem, jim srca ne bijejo za skupnost.

2.4 HIPOTEZE

Hipoteza o atenski in liberalni demokraciji

Atenska oblast je slonela na **nezaupanju v strokovnost** vlade, medtem ko liberalna vladavina temelji na **nezaupanju v ljudsko sposobnost** politične presoje.

1. izpeljana hipoteza

Atenska demokracija je nastala zaradi **nepredvidljive prihodnosti**, medtem ko je liberalizem **družbena ideja**, ki skuša nepredvidljivost človeških zadev **stabilizirati** z vpeljavo **nepolitičnega reda**.

Hipoteza o politiki in nasilju

Atenska demokracija ima izvor v **izrecni ločitvi politike in nasilja**, nasilje je zgolj instrumentalno ter zgolj upravičeno za zadovoljitev nujnih človekovih potreb. Liberalna demokracija se na drugi strani ni odpovedala nasilju, temveč ga je **racionalizirala v vlogi instrumenta** in sredstva za doseganje ciljev države.

3. VITA CONTEMPLATIVA IN VITA ACTIVA

3.1 POLITIKA IN FILOZOFIJA

Z zatonom antičnih političnih mestec se je pri Platonu in Aristotelu prvič pojavilo vprašanje kako naj človek živi brez politike in pripadnosti katerikoli enoti skupnosti. Še bolj ključnega pomena je predstavljala njuna oznanitev kategoričnega poraza državljanskega in demokratičnega delovanja oziroma **politike** napram **filozofiji** oziroma miselnemu delovanju filozofov, ki se na političnem področju lahko pojavi zgolj kot ustvarjanje, znotraj katerega mora filozof vedno kalkulirati z določenimi *sredstvi*, da bi dosegel *cilj* in resnico, ki se naj bi mu razodela v procesu nemega čudenja nad kozmosom. Za razliko od **skupnega čuta državljanov** kot osnove demokracije, ki naznačuje, da posameznik, ki je pluralno pogojen¹, svoje čutne zaznave primerja in preverja s čutnimi zaznavami drugih članov skupnosti, so filozofi verjeli, da je medsebojno početje ljudi mnogo bolj podobno lutkovni igri, v kateri vleče nitke roka morda nekakšnega boga, ki si preganja dolgčas z marionetami ali pa morda nevidna roka Adama Smitha, ki čudežno uravnava ekonomsko delovanje ljudi. Takšno razmišljanje o politiki se je oblikovalo na samem začetku **tradicionalnega političnega filozofiranja**, v katerem ni prostora za uresničevanje človekovega bistva, njegove svobode in sodelovanja z drugimi državljani; konceptov, ki so ostali izgubljeni v demokratični zgodovini Atencev in njihovem bežnem delovanju in medsebojnem govoru. Zmagala je pisana beseda sovražnikov demokracije, ki je preinterpretirala demokratične izkušnje v skladu z lastnim pojmovanjem o smislu življenja in politike, in zato danes, ko govorimo o političnem delovanju, nevede govorimo o filozofsko-ustvarjalnih kategorijah sredstev in ciljev, vladanja in podrejanja, interesov in moralnih standardov, ki so bili grški politiki povsem tuji (Arendt 2005, 6, 41-2, 45).

Tako se je zgolj relativno majhen del naše *preteklosti* konceptualno zajel v naši *tradiciji*, pozabile pa so se vse druge izkušnje, ideje in dogodki, ki niso ustrezali predpisanim kategorijam in standardom, oblikovanimi na začetku tradicije². Zgodovinsko rečeno, je tradicija, tako kot njena praktična *common sense* metoda spominjanja, ki iz preteklosti rešuje tisto, kar tradicija konceptualizira in kar se še prilega pričujočim razmeram, povsem **rimskega izvora** in se je vzpostavila šele, ko so Rimljani predpostavili, da njihovi predniki v

¹ Pluralnost dejstvo, da smo si vsi enaki ravno v tem, da smo si različni in da je vsakdo od nas sposoben spontanega delovanja in lastnega mišljenja, pomeni biti človeško bitje in to se najočitneje pokaže v politiki.

² Karkoli že ni rešila svobodna literatura, je v tradiciji zahodne filozofije ostalo neartikulirano, defektivnost naše tradicije v oziru do zgodovine, pa je še bolj kot v filozofiji, poudarjena v tradiciji političnega mišljenja. Med zgodovinskimi izkušnjami, ki so ostale brez prostora v politični zgodovini Zahoda, so zagotovo mitološki nauki in politične izkušnje Grkov v času Homerja, če nič drugega zato, ker se je takrat razvil politični vokabular, ki se je prenesel v vse kasnejše evropske jezike.

vseh okoliščinah predstavljajo zgled veličine za vsak naslednji rod, da so po definiciji *maiores*, tisti, ki so pomembnejši in zato privzeli grško klasično (filozofsko) misel ter kulturo kot svojo lastno duhovno tradicijo, s tem pa določili tradiciji trajen oblikovni vpliv na evropsko civilizacijo³. Delovati brez avtoritete⁴ in tradicije, brez sprejetih, častitljivih standardov in zgledov, brez pomoči modrosti ustanovitvenih očetov, je bilo namreč za Rimljane povsem nepojmljivo, v ogromnem kontrastu s tem pojmovanjem pa stojijo izkušnje grške tako pred-polis, kot polis zgodovine (Arendt 2006, 126-31). V zapisovanju tistega kar mora biti rešeno pred pozabo, ker je izjemno, grški zgodovinarji niso bili obremenjeni z nalogo modernega zgodovinarja, da razloži in predstavi nepretrgan tok dogodkov, temveč so zapisali vse, kar je bilo v slavo človeštvu. V tem pogledu je vsebina grške poezije in zgodovinopisja identična, namreč delovanje ljudi, ki zaznamuje njihova življenja in od česar je odvisna njihova sreča ali nesreča. Občutek, da se veličina ljudi lahko razkrije le v delovanju in trpljenju, v akciji in reakciji, se je ohranil v poeziji in drami, nikoli pa se ni uvrstil v našo tradicijo političnega mišljenja, ki se je vzpostavila potem, ko se je **ideal heroja**, storilca velikih dejanj in izrekovalca velikih besed, umaknil **državniku kot zakonodajalcu**, čigar funkcija ni bila več delovati, temveč vsiliti *trajna* pravila *spremenljivim* razmeram in krhkim človeškim odnosom med delujočimi ljudmi (Arendt 2005, 42, 45-7).

Politika zadeva sobivanje in združevanje *različnih* ljudi. Ljudje se politično povezujejo na osnovi bistvenih značilnosti, ki jih povezujejo znotraj absolutnega kaosa razlik, medtem ko se filozofija, teologija in znanost ukvarjajo s človekom, ne ljudmi, in zato nimajo nikakršne kompetence pri podajanju odgovora na vprašanje »kaj je politika?«. Po mnenju Hannah Arendt, obstajata dva dobra razloga zakaj filozofija ni nikoli odkrila prostora, kjer bi lahko oblikovala politiko. Prva je domneva, da je nekaj političnega v človeku, kar pripada njegovemu bistvu. To preprosto ne drži, **človek je apolitičen**. Politika nastaja med ljudmi, v njihovih medsebojnih odnosih in je zato v določenem smislu izven človeka, saj se vzpostavlja v tem, kar je *med ljudmi* vmes (*inter est*). Drug razlog je monoteističen koncept Boga, kot ga

³ Ta **identifikacija preteklosti s tradicijo**, oziroma s preteklostjo, kot jo razume *common sense*, ki ne razpolaga več z zgodovinskimi dejstvi, temveč s sprejetimi sodbami navezanimi na tradicionalno izročilo, se je navkljub številnim radikalnim zgodovinskim pretresom izkazala z izredno doslednostjo in vsestranskostjo tradicionalnih kategorij, saj te niso le preživele propada antičnih mestnih držav in demokracije, temveč se je tradiciji politično filozofskega mišljenja uspelo celo izogniti propadu rimskega imperija in se popolnoma absorbirati v krščansko doktrino (Arendt 2005, 42-3). Nova Katoliška cerkev se je, po propadu rimskega imperija v 5. stol., ko je stopila na pot svoje velike politične kariere, povsem porimljanila in je po rimski formuli (tradicija je avtoriteta) lahko reinterpreterala Jezusovo vstajenje v političnem smislu, kot temeljni kamen nove utemeljitve in na njem oblikovala novo institucijo izjemne trajnosti (Arendt 2006, 132).

⁴ Po rimskem pojmovanju avtoritete, lahko besedo avtor (*auctor*) razumemo kot nasprotje ustvarjalcu (*artifex*). Ko se Plinij, ob izgradnji novega gledališča, sprašuje koga bolj občudovati, ugotovi, da je avtor navdihnil celotno početje in je zatorej njegov duh v zgradbi sami predstavljen v mnogo večji meri, kot duh dejanskega graditelja. Razmerje med njima, zato nikakor ni razmerje med gospodarjem, ki daje ukaze in služabnikom, ki jih izvaja. O pojmu avtoritete, ki ga danes razumemo povsem drugače, bo več besede v nadaljevanju naloge.

je v zahodni tradiciji razvila grška filozofija, po vsečnosti katerega naj bi bil ustvarjen človek. Na tej osnovi obstaja človek v politično-filozofskih teorijah le v ednini, ljudje pa po tej logiki postanemo bolj ali manj repeticija izvirne, ene podobe človeka. Človek, ustvarjen po vzoru enega in samostojnega Boga, se nahaja v osrčju Hobbesove teorije naravnega stanja, v vojni vsakega proti vsakomur. Striktno rečeno ne gre za vojno, temveč za upor posameznika proti vsem drugim, ki se lahko le sovražijo, ker obstajajo brez smisla, saj jih je Bog ustvaril tako kot živi sam, v ednini (Arendt 2005, 95).

3.2. ČLOVEKOV ČUTNI IN MISELNI SVET

Še preden lahko prikažemo bistvo razcepa med filozofskim in državljskim razumevanjem sveta, moramo storiti korak k celostnem razumevanju človeka kot bitja, zato pa moramo prečistiti predvsem nakopičene zablode, ki jih imamo o naši intuiciji, o duševnem življenju in življenju uma ter njunima razmerjema do telesa. Izpolnitev te naloge nam je, z delom *Kritika čistega uma* (1781), omogočil eden največjih filozofov vseh časov, Immanuel Kant (1724-1804), ko je skušal dokazati obstoj razumnega sveta⁵ in Boga, ironično pa zaključil: »*Moral sem...odpraviti vednost, da bi dobil prostor za verovanje*« (Kant 2001, 21; 28). S pravim kopernikanskim obratom v ustaljenem načinu spoznavanja⁶, da bi dokazal apriorne zakonitosti razuma in s tem možnost obstoja metafizike, je moral priznati, da ima naš **razum** pri spoznavanju nadčutnih realnosti oviro, ki jo je poimenoval **intelekt**, povsem potopljeno v realnost spoznanih občutij, zaradi česar lahko človek nabira znanje le preko gotovosti, ki jo imajo naši čuti. Kant je torej spoznal, da samo to, kar se nam *dozdeva* v obliki *izkušnje*, se lahko *ve*, ideje in misli pa niso dane izkušnjam, a jih razum, kljub temu, da jih zato ne more spoznati, misli in v njih ne išče gotovosti v smislu resnice, temveč njihov lasten pomen ali

⁵ Za Kanta je namreč bog »*ideja razuma*«, tako kot za matematika in fizika Isaaca Newtona (1642-1727), ki se je zlasti v zadnjem obdobju svojega življenja ukvarjal skoraj izključno s teološkimi vprašanji in Kant znanstvenikovo religioznost večkrat tudi omenja (Švajncr 2009, 121). V predgovoru k prvi izdaji, Kant obrazloži, da je prelomna *Kritika čistega uma* »*poziv umu, naj na novo prevzame najtežavnejšo od vseh svojih nalog, namreč nalogo samospoznanja...za katera bi se um prizadeval neodvisno od vsega izkustva, torej odločitev o možnosti ali nemožnosti metafizike nasploh*«. Že odstavek kasneje, v nekoliko resigniranem tonu obrazloži, da »*to pot, edino, ki je še ostala, sem sedaj ubral sam in domišljam si, da mi je na njej uspelo odpraviti vse zablode, ki so doslej v neizkustveni rabi razdvajale um z njim samim...Odgovor na ona vprašanja sicer nikakor ni izpadel tako, kot bi pričakovala dogmatično zanesenjaška vedoželjnost; kajti njo je mogoče zadovoljiti edino s čarovniškimi veščinami, na kar se ne razumem...Dolžnost filozofije je...odpraviti slepilo, ki je izšlo iz napačnega razumevanja, tudi če gre pri tem v nič še tako hvaljena in priljubljena blodnja*« (2001, 11-2).

⁶ Kant se je zaradi dokazovanja apriornega spoznanja oziroma **pravil razuma v obliki intuicije**, moral vprašati »*ali ne bi v nalogah metafizike napredovali bolje, če privzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju, kar se že bolje sklada z iskano možnostjo apriornega spoznanja predmetov, ki naj bi nekaj ugotovilo v zvezi z njimi, še preden so nam dani. S tem je ravno tako kot s prvimi mislimi Kopernika: potem ko mu pojasnjevanje nebesnih gibanj nikakor ni hotelo steči, če je privzel, da se celotna zvezdna truma vrti okoli opazovalca, je namreč poskusil, ali bi bilo nemara kaj bolje, če bi privzel, da se vrti opazovalec, zvezde pa pustil stati pri miru*« (2001, 21).

smisel (Arendt 1978, 14-5; 40). Z drugimi besedami, intelekt si želi spoznati *to* kar je dano našim petim čutom, tako kot je *to* bilo dano naši čutni zaznavi (kognicija)⁷, ta evidentnost pa je zato za nas »realna« v smislu samoumevnosti, neomahljiva pred argumentiranjem in zamenljiva le s pridobitvijo resničnejše evidentnosti⁸. To nikakor ne velja za našo *zmožnost mišljenja*, ki jo je Kant imenoval razum, da bi jo ločil od intelekta kot *zmožnosti spoznavanja*, in se ne sprašuje kaj nekaj je in ali to sploh obstaja, oboje sprejema na podlagi intelekta samoumevno, in jo zanima le kakšen je smisel, da je (Kant 2001).

Ločevanje med realnostjo naših čutov in smislom, ki ga išče mišljenje, ni le nujna posledica Kantove slovite ločitve med intelektom in razumom, temveč je odločilna za kakršnokoli preučevanje narave človekovega mišljenja in delovanja. Miselni svet morda na prvi pogled tvori celoto in ima svojo resničnost, a le zato, ker je naše mišljenje vedno pogojeno preko čutnih izkušenj in je zato neka stvar, ki se mi ponuja, vedno stvar kot jo vidim jaz⁹. »Čustvo je čudovito, če ostaja v temelju«, meni zato nemški filozof Schelling (1775-1854), »če [pa] stopi na plan, hoče postati bistvo in hoče zavladati« (1986, 229). Z drugimi besedami, *moje* notranje senzacije so vezane le na *moje* telo in **gotovost** *mojih* petih čutov, ki jih povezuje intelekt, s katerim zaznavam skupni svet, je v meni usedlina **moje realnosti**. Merleau-Ponty se zato karikirano sprašuje, torej »*kje, kdaj in kako je kadarkoli lahko obstajalo videnje notranjosti?...Duševnost je zase nepresojna in se srečuje le v zunanjih dvojicah, o katerih se želi v končni analizi prepričati, da so ji podobne*«¹⁰. Naš čutni svet je namreč po notranjem smislu in strukturi »starejši« od miselnega sveta, otrok razume precej več, kot zna povedati, odgovarja precej več, kot bi znal definirati, saj zaznava svet s čuti, še preden je sposoben ločiti miselne perspektive, s katerimi kasneje tvori skupen blok življenja (Merleau-Ponty 2000, 5; 12-3; 18). Tako dejansko nismo mi v svetu, ampak imamo svet v sebi, saj je vse kar se pojavlja v svetu, to, kar si predstavljamo o njem preko operacije uma.

⁷ Če slišimo glasen zvok, se ne moramo prepričati, da je bil tih, neko juho pa začutimo kot slano, tudi če želimo, da je npr. sladkega okusa

⁸ Kot pravi Merleau-Ponty: »*Verjel sem, da v pesku vidim kos lesa, ki ga je zgladilo morje, toda bila je glinasta skala. Razblinjenje in uničenje prvega videza mi ne dajeta pravice, da bi odslej definiral realno zgolj kot verjetno, saj sta le drugi imeni za nastop novega videza, ki ga moramo v naši analizi dez-iluzije torej upoštevati*«. Vsak popravek realnosti je izguba ene očitnosti, le zato, ker je pridobitev nove očitnosti (Merleau-Ponty 2000, 37).

⁹ »*Odslej se zdi nemogoče, da bi se omejili le na intimno prepričanje tistega, ki zaznava: od zunaj je videti, da zaznava drsi po stvarih in se jih ne dotakne*«, meni Merleau-Ponty in nadaljuje, da »*če ne želimo zanemariti perspektive, ki jo ima zaznava do sebe, bomo kvečjemu dejali, da ima vsak izmed nas zasebni svet*«, ki je svet le za nosilca in ne svet, kot ga živi drugi. Pred menoj je lahko namreč »*dobro znani obraz, nasmeh, nihanje glasu, njihov slog mi je tako domač kakor jaz sam. Vendar je dovolj, da se glas spremeni, da se v dialogu pojavi nekaj nenavadnega*«, da uvidim, da je moj zasebni svet »*prenehal biti samo moj, postal je inštrument, na katerega igra nekdo drug, razsežnost občega življenja, ki se je vsadilo v mojega*« (Merleau-Ponty 2000, 10-1).

¹⁰ Doživeto drugega si lahko predstavljam le kot nekakšno podvojitve mojega. Lahko se namreč naslanjam na to kar vidim in kar močno ustreza tistemu, kar vidi drugi, s čimer sem prepričan, da z drugim resnično vidiva isto stvar in stvar samo, a se obenem nikoli ne morem pridružiti doživetemu drugega. Vsak poizkus govorne obnove tega, kar sva samoumevno videla, »*‘stvari same’*, je v resnici poizkus vrnitve k mojemu imperializmu in k uveljavitvi **MOJE stvari**« (Merleau-Ponty 2000, 11).

Naše zaznave oz. zaznave duše so občutki, ki jih začutimo s telesnimi organi in se ne skladajo z našimi miselnimi dejavnostmi, ki lahko neodvisno od telesa špekulirajo o praktično čemerkoli. Z drugimi besedami, ker »*moj obstoj ostaja vselej določljiv le čutno*« (Kant 2001, 132), je tisto, kar je Kant mislil, da je intuicija, pravzaprav nestvarnost naše miselne zmožnosti in spontanost našega **mislečega ega**, ko se ta umakne iz vprašanj, kjer bi lahko uporabljal svoje izkustvo (Arendt 1978, 44-5). Strogo rečeno, misleči ego tako sploh nisem jaz, ki misli, saj svojih misli ne morem, tako kot sposobnosti, predvideti od sebe ali od druge osebe, oziroma, kot to veliko bolj nedvoumno zaključí Kant: »*Čisti razum se dejansko ne ukvarja z ničemer razen s samim sabo. Ne more imeti nobene druge naloge*« (Kant 2007a, 555). Če se ne zavedamo obstoja od nas neodvisnega mislečega ega v primerih, ko špekuliramo v ednini, ne bomo nikoli razumeli na prvi pogled grešne izjave globoko religioznega Tomaža Akvinskega (1225-1274): »*Moja duša*¹¹ *nisem jaz; in če bodo rešene le duše, ne bom rešen jaz, niti nihče drug*« (Synott 1993, 17).

Vendar je tudi naša duša, kjer vzhajajo naše strasti, občutki in čustva, bolj ali manj kaotično prepletanje pripetljajev, ki jih mi ne sprožamo, temveč jih trpimo oziroma prenašamo (*pathein*). Kar pa se manifestira, ko **mislimo ali govorimo** o neki duševni izkušnji, pa ni izkušnja sama, temveč naše mišljenje o tej izkušnji, ko o njej reflektiramo in ravno ta refleksija podeli izraženemu čustvu visoko individualizirano obliko, ki je značilna za povsem unikatne izkušnje in občutja vsakega človeka. »*Čustva duše so enaka za vse*« se zaveda Aristotel, »*in se naravno izrazijo z nerazločno govorico...tako kot pri živalih*«, do razločevanja in individualizacije pa pride preko govora oziroma uporabe **metafor**¹², ki so produkt uma in s katerimi je človek zmožen prikazati svojo edinstvenost. Metafora torej premosti brezno (izvede prenos oziroma *meta-pherein*) med našim izkušnjo in mišljenjem drugih ljudi, ki sodijo po svojih izkušnjah, vsa terminologija, s katero izražamo naše notranje procese, pa so besede sposojene iz našega čutnega zaznavanja in drugih izkušenj iz vsakdanjega življenja, in nam pomagajo odkrivati »*intuitivno zaznavo podobnosti v nepodobnostih*« z drugimi ljudmi. To sposojanje pa seveda ni naključno ali arbitrarno, kot so npr. matematični simboli, saj ta podobnost po Aristotelu ni podobnost predmeta drugače

¹¹ Pri Tomažu organ za mišljenje.

¹² Jezik duše se v svoji ekspresivni fazi, preden ga predrugačimo in oblikujemo preko mišljenja, ne oddalji od čutov, ne uporablja metafor pri izražanju fizičnih občutij in je v svoji intenzivnosti veliko bolj primerno izražen s kretnjo, bežnim pogledom, dvigom obrvi ali rdečico na obrazu, kot govorom. Za razliko od neugodja, ki ga zgolj čutim in morda izrazim z globokim izdihom, vsebuje vsak miselni izraz neugodja drugim, že miselno refleksijo o njem. Z drugimi besedami, čustvo, kot ga čutim v svoji čisti obliki, nam kvečjemu »uide« in ni nič bolj namenjeno prikazovanju, kot so za to primerni naši notranji organi, ki nas ohranjajo pri življenju le na bolj strogo funkcionalen način. Vendar način kako se manifestirajo nepotvorjeni, torej brez miselne refleksije in prenosa v govor, z gesto ali nerazločnim vpitjem, ni nič bolj drugačen od načina sporazumevanja podobnih občutij višjih živali med seboj (Arendt 1978, 31-3).

nepodobnim predmetom, temveč podobnost razmerij¹³, kot pri analogiji, ki vedno potrebuje štiri elemente, postavljene v formulo $B:A = D:C$.¹⁴ Kant nam predstavi primer uspešne metafore na primeru despotske države, ki jo primerja »s strojem (denimo z ročnim mlinom)...če ji vlada neka posamična absolutna volja...Med despotsko državo in ročnim mlinom sicer ni podobnosti, zato pa ostaja podobnost med praviloma, s katerima reflektiramo o obeh in njunih vzročnosti«¹⁵. Metafora je potrebna za vzpostavljanje realnosti naših pojmov, ki so se izoblikovali v umiku iz pojavnega sveta, nujnega za sprožitev umske dejavnosti in dokler tudi ostajamo znotraj pojavnega sveta, torej na realnih tleh, kjer so izkušnje edino možne, so metafore pravzaprav **primeri**, s katerimi ilustriramo naše (abstraktne) notranje izkušnje in koncepte, ter tako tešimo lastno željo po izražanju in vedenju (Arendt 1978, 34; 102-3; 106); (Aristotel 2005, 123); (Kant 1999, 191-2).

Odkritelj tega izvorno poetičnega orodja je Homer in obe njegovi pesnitvi¹⁶, ki veljata za izvorni deli zahodne civilizacije, sta povsem prežeti z vsemi vrstami metaforičnih izrazov. V metafori »kakor če dvoje vetrov razplajha morje ribovito...prav tako trgalo tu Ahajcem srce se je v prsih«, Homer klanje pred Trojo primerja z združeno močjo vetrov iz različnih smeri na vodni gladini in bralca napeljuje, če si bo znal predstavljati to, bo razumel, kako »trume Ahajcev grozna navdaja osuplost« (Homerus 1997, 44). Namenjena je torej razsvetlitvi izkušnje, ki se nam ni pojavila, pomenljivo pa metafora ne deluje v obratni smeri, saj ne glede na to kako dolgo razmišljamo o grozni osuplosti ali o krutemu despotizmu, ne bomo ničesar izvedeli o dinamiki vetrov in zakonih ročnega mlinčka. Nezamenljivost analogije metaforo strogo loči od matematičnih simbolov, ki jih je uporabil Aristotel¹⁷, da bi opisal mehaniko metafore, saj se v matematičnem kalkuliranju izgubi ravno njena bistvena funkcija – **povratek uma v čutni svet**, s čimer ponazorimo umske nečutne izkušnje, za katere ni besed v nobenem jeziku. Dejstvo nezamenljivosti metafore, ki ga izraža metafora, na svoj način dokazuje absolutno prvenstvo

¹³ Z Aristotelom se strinja tudi Kant v *Prolegomeni*, kjer mu »spoznanje po analogiji... ne pomeni, kakor se navadno misli, nepopolne podobnosti dveh stvari, temveč popolno podobnost dveh razmerij med popolnoma nepodobnimi stvarmi« (1999b, 161).

¹⁴ »Čaša (B) je prav v takšnem razmerju z Dionizom (A) kot ščit (D) z Aresom (C). Torej lahko označimo čašo kot Dionizov ščit (D+A) in ščit kot Aresovo čašo (B+C)« (Aristotel 2005, 123).

¹⁵ Kant doda, da »naš jezik vsebuje veliko takih indirektnih prikazov po analogiji, kjer izraz ne vsebuje prave sheme za pojem, ampak zgolj simbol za refleksijo...[in]...ta naloga do sedaj ni bila kaj prida razložena, čeprav zasluži poglobljeno razpravo« (ibid.).

¹⁶ Grki so sicer verjeli, da je oba epa spesnil slep pesnik Homer s področja Jonije v Anatoliji, a sta, po vzoru Bližnjevzhodne poetične pripovedi, bržkone izhajali iz ustnega izročila prednikov, ki so na ta način hvalili dejanja v skupnosti in prenašali kulturne vrednote iz ene generacije v drugo (Martin 2000, 42-3).

¹⁷ Aristotelova formula je delovala, ker je obravnaval le pojave, vidne stvari in se v primeru tovrstnih analogij večinoma ukvarjal s simboli in emblemi, ki so prav tako že vidne ilustracije nečesa nevidnega, torej primeri, v prej opisanem pomenu – Dionizova čaša kot ideogram prazničnega vzdušja asociiranega s pitjem vina, Aresov ščit kot piktograf besnenja vojne, tehtnica v rokah slepe boginje kot upodobitev Praveice, ki tehta dejanja mož brez upoštevanja, kdo jih je storil. Enako velja za preživete analogije, ki so postale idiomi ali fraze, kot v Aristotelovem drugem primeru: »Starost (B) proti življenju (A) je kakor večer (C) proti dnevu (D)« (2005, 123).

pojavnega, čutnega sveta pred filozofovim nad-čutnim (meta-fizičnim) svetom in na ta način ponuja še en očiten vpogled v nenavadno lastnost našega mišljenja, ki lahko misli tudi tisto, kar je *ne-mislivo*, kot pravi Heidegger (Arendt 1978, 106-9).

Vse se zato spremeni, ko filozofov razum začuti potrebo po posploševanju ali transcendiranju meja čutno danega sveta in nas vodi v negotovost špekuliranja, saj »če celo zahtevamo, da je predstavljena objektivna realnost umnih pojmov, se pravi, idej, in sicer zaradi njihovega teoretičnega spoznanja, tedaj želimo nekaj nemogočega, ker absolutno ni mogoče dati nobenega zora, ki bi jim ustrezal« (Kant 1999, 191). Ideje so torej eksperimentalne, ne moremo jih zaznati, same ne morejo niti doseči, kaj šele razložiti realnosti in to ne le v sferi nadzemeljskih in nadrealnih stvari, že gotovost naših čutov je mišljenju nedosegljiva. Ko se mišljenje umakne iz pojavnega sveta, se umakne tudi iz čutno dane realnosti in zato ima praktično vsak filozof, če ne prepisuje od drugega, kot bi rekla Hannah Arendt, svoj besednjak, s katerim sledi mislečemu egu, ko se giblje v *mundus intelligibiles*, kot si ga sam predstavlja. Naš jezik, edini medij preko katerega se lahko naše umske dejavnosti manifestirajo ne le zunanjemu svetu, temveč tudi umskemu egu samemu, namreč ni na noben način tako evidentno zadosten za miselno dejavnost, kot je naš vid za gledanje. Vprašanja, ki jih postavlja filozofovo špekuliranje o vesolju, so sicer v sami naravi razuma, a so neodgovorljiva našemu »*common sense-u*« in občutju realnosti, ki izhaja iz intelekta, saj je človek bitje, ki je s svojim življenjskim in čutnim aparatom ujeto na Zemlji¹⁸. Filozof lahko zapusti družbo so-ljudi in zatre željo razuma po komunikaciji v prid »višjim ciljem«, ti pa mu ironično onemogočijo uvideti že to, da razum začne bloditi, ko je sam, saj, kot pravi Kant, človekov razum »*ni primeren za izoliranje pred samim sabo, temveč za komuniciranje*« (Arendt 1978, 51; 57-8; 63-5; 98-9; 101-2); (Arendt 1996, 303-4).

3.3 ŽIVLJENJE KOT FESTIVAL

Zgodovinsko gledano je (filozofski) umik od dejavnosti najstarejši pogoj življenju uma. V svoji izvorni, grški fazi se je opiral na fenomenološko odkritje, da lahko le **neudeleženi gledalec** in nikoli igralec, spozna ter razume karkoli se ponuja kot prizor ali spektakel. To odkritje je odločilno prispevalo k prepričanju grških filozofov o superiornosti **kontemplativnega**, zgolj opazovalnega načina življenja, katerega najbolj osnoven pogoj je, po Aristotelu, ki ga je prvi razdelal, *scholē* ali »brezdelje«. Naše razumevanje brezdelja je tu povsem neustrezno in ima

¹⁸ Ravno zato so lahko ljudje tisočletja verjeli, da sonce kroži okoli Zemlje in da živimo v »privilegiranim« središču vesolja.

zelo malo skupnega s filozofskim idealom svobodnega življenja, ki zahteva svobodo od dela, vseh življenjskih nujnosti¹⁹ in zlasti od političnega delovanja, ki ni zahtevalo samo mnogo časa, temveč je bilo tudi izredno razburljivo ter vir nenehnih skrbi²⁰. Sem Aristotel tudi ni štel prostega časa, kot ga razumemo danes, saj sta bila igra in rekreacija še vedno *a-scholia*, stanje oropano brezdelja, in ju je Aristotel videl kot nujni za obnovitev človekove delovne sile, odgovorne za potešitev naših življenjskih nujnosti. Filozof zahteva absolutni mir v opazovanju in kar koli že premika telo in dušo, se morajo v opazovanju resnice tako zunanji kot notranji premiki govora in mišljenja povsem umiriti (Arendt 1978, 92-3).

Oblikovanje življenja *vita contemplativa* danes večinoma povezujemo s krščansko zahtevo po kontemplaciji in meditiranju o Bogu, ki se nam bo razodel, če bomo imeli vero, da se nam bo. Bržkone zato, ker krščanstva, vsaj v današnji obliki, ne bi bilo brez Platonove politične filozofije z izrazitim **poudarkom na nedejavnosti** pred različnimi oblikami dejavnostmi. Platon namreč s svojim superiornim uvidom ne le izpeljuje utopični red mestne države, temveč ta red nima nobenega drugega cilja kot omogočati tovrstni način življenja filozofa. Krščanstvo je le zahtevalo zase to, kar so si v Grčiji uspeli priboriti le nekateri. V najzgodnejši in najpreprostejši obliki najdemo namerno in aktivno ne-sodelovanje pri vsakdanjih opravilih v prispodobi pripisani Pitagori (582-496 pr.K.): »*Življenje je kot festival; tako kot pridejo nekateri na festival tekmovati, drugi se uriti v svoji dejavnosti, najboljši moške pa pridejo kot opazovalci (theatai), tako je življenje suženjskih mož namenjeno lovu na slavo (doxa) ali koristi, življenje filozofov pa resnici*«. Kar je tu poudarjeno kot bolj plemenito od tekmovanja za slavo ali korist, pa ni nikakor resnica, nevidna in nedosegljiva običajnim možem, niti ni prostor kamor se gledalci umaknejo od dejavnosti rangiran kot višji, kot sta si to metaforo kasneje razlagala filozofa Parmenid in Platon. Mesto gledalcev je v Pitagorovi prispodobi še vedno v svetu in njihova plemenitost je le v tem, da ne-sodelujejo temveč zgolj opazujejo resnico spektakla. Iz grške besede za opazovalce se je kasneje razvil filozofski termin »teorija«, ki je še do pred nekaj stoletij zato pomenil kontemplacijo, motrenje nečesa od zunaj, s položaja, ki implicira skritost pred tistimi, ki sodelujejo v spektaklu in ga aktualizirajo. Namen te zgodnje ločitve med konceptom delovanja in razumevanja pa je načeloma preživel: kot opazovalec lahko spektakel resnično dojamem le, če se vzdržim sodelovanja (Arendt 1978, 93).

¹⁹ Svoboda od življenjskih nujnosti in od prisile drugih, sta bila splošna pogoja za svobodo, kot so jo razumeli vsi Grki, filozofi pa so jima priključili izogibanje vsem javnim poslom (Arendt 1996, 17).

²⁰ Atenska zakonodaja npr. ni dovoljevala vzdržanja pred glasovanjem pri sporih med frakcijami, temveč je možnost izogibanja najbolj razburljivim skrbem kaznovala z odvzemom državljanstva (Arendt 1996, 17).

Filozofsko razumevanje te prispodobe je namreč začelo poudarjati položaj gledalca, ki mu omogoča videti celoto igre, tako kot lahko le filozof vidi *kosmos* kot harmonično celoto. Igralec mora kot del celote igrati *svojo* vlogo in ni njen del le po definiciji, temveč je vezan na določeno posameznost, ki ima svoj osnovni smisel in upravičenost obstoja le kot komponenta celote. Zato je umik iz neposredne udeležnosti na točko izven igre (festivala življenja) ne samo pogoj za razsojanje (ali ocenjevanje nekega tekmovanja), temveč **sam pogoj razumevanja**. Tisto čemu sledi igralec je namreč *doxa*, ki označuje v grščini tako slavo kot mnenje in oba sta v rokah občinstva kot razsodnika. Igralec zato ni gospodar svoje usode, ni avtonomen kot bi kasneje rekel Kant in ker je zanj odločilno, kako se bo prikazal drugim, mora svoj delež uskladiti s tem, kaj od njega pričakuje občinstvo, ki ima o njegovem uspehu ali neuspehu zadnjo besedo. Kljub temu, da so gledalci izključeni iz igre in tako odvezani od posebnih karakteristik igralca, so torej nepristranski in brez interesa po slavi ali koristi, pa pri podajanju svojega mnenja niso neodvisni od pogleda ostalih, saj se v takem primeru, po Kantu, razvije »razširjena mentaliteta«. Tudi niso samozadostni, kot »višji bog«, ki ga skuša filozof posnemati v mislih, in bitje, ki se je po Platonu »zaradi svoje izvrstnosti zmožno družiti s seboj in ne potrebuje nikogar drugega, ampak je zadosti znano in ljubo samo sebi« (Arendt 1978, 93-5); (Platon 2004a, 1270).

3.3.1 DRŽAVLJANI IN NESMRTNOST

Pri Grkih je stremljenje po nesmrtnosti oziroma slavi izhajalo iz mitov in zavesti, da so kot smrtniki obdani z neminljivo naravo in da živijo svoje življenje pred očmi nesmrtnih bogov. V svetu v katerem je vse razen človeka nesmrtno, je postala človekova smrtnost odločilno znamenje človeške eksistence. Po grškem razumevanju so bile namreč tudi živali nesmrtni, saj te ne živijo ločenih življenj kot posameznice, temveč kot članice rodu in njihova nesmrtnost je zato zagotovljena že z razmnoževanjem. Človekova individualna življenjska zgodba, se od vseh drugih naravnih procesov, neskončnega obnavljanja zajetega v metafori *kroga*, razlikuje po tem, da se dvigne iz biološkega življenja in zato poteka v metafori *linearne črte*,²¹ med rojstvom in smrtjo, ki ga je moč opisati z zgodbo. Ljudje so minljivi le zato, je menil Alkmaion, anatom in pitagorejski²² naravoslovec, »ker ne morejo začetka stakniti s koncem« (Sovre 2002, 63). Naloga in možna veličina smrtnikov je bila za mitološko

²¹ Posamezno življenje, ki teče v linearni smeri takorekoč seka krožno gibanje biološkega življenja in zato slavni zbor v Sofoklesovi *Antigoni* pravi, da nič ni tako strašnega kot človek, saj ko si prizadeva izpolniti svoje cilje, ko orje zemljo, ko lovi svobodni veter v svoja jadra in reže nemirne valove, prečka gibanje, ki ima smisel po sebi in moti tisto, kar bi bilo v odsotnosti smrtnikov večni mir večne biti (Arendt 2006, 47-9).

²² Alkmaion poudarja pitagorejsko nesmrtnost duše in teorijo o ravnovesju sil, potrebnem za zdravje (Sovre 2002, 60).

navdahnjene Grke tako v tem, da so sposobni iz sebe spraviti stvari **besede** in **dejanja**, ki si zaslužijo naselitev v kozmosu neminljivega in s tem dosežejo nesmrtnost na svoj lasten, človeški način ter pokažejo, da imajo tudi oni božjo naravo (Arendt 1996, 20-4).

Po Homerjevem izročilu, nekakšni grški Bibliji, preden je slednja s Platonovo pomočjo postala zapovedovalna in ne zgolj razlagalna, je vse kar obstaja najprej spektakel namenjen bogovom. Po homerskem izročilu pa bogovi niso bili nad-svetni in njihov dom ni bil onstran neskončnosti, temveč med ljudmi, torej v pojavnem oziroma čutno danem svetu. Možje in bogovi so bili namreč iste vrste (*hen andron, hen theon genos*), saj oba rodova izhajata iz iste matere, kot izrecno zatrjuje Pindar, in grškim bogovom, pove Herodot, so Grki zato pripisali človeško zunanost (2003, 110). Za razliko od smrtnikov pa so sami nesmrtni, saj so prosti nujnosti življenja naložene smrtnikom in uživajo lagodno življenje. Osvobojeni se lahko predajo zgolj opazovanju, gledajoč na zadeve smrtnikov z Olimpa, ki za njih ne predstavljajo nič drugega kot spektakularno zabavo namenjeno preganjanju dolgčasa. Njihov odnos do življenja, tako drugačen od predstave drugih ljudstev o božanskih dejavnosti, kot so ustvarjanje sveta, ustanavljanje in upravljanje skupnosti oziroma zakonodajalstvo, je pristranski, saj so bogovi vseeno sorodniki manj srečnih bratov na Zemlji. Tako se tudi božanska nesmrtnost državljanu ni zdela izven dosega smrtnikov, a ne dobesedno zato, ker naj bi bogovi po Homerju izkazovali naklonjenost njihovim »velikim besedam in dejanjem«, temveč zato, ker se je posameznik zavedal, da je njegova nesmrtnost oziroma slava, še prej v rokah občinstva v pojavnem svetu (Arendt 1978, 130).

V izgubljeni Pindarjevi pesnitvi, Zevs vpraša zbrane bogove, če njihovi srečni blaženosti še kaj manjka, nakar si bogovi zaželi, da Zevs ustvari nova božja bitja, ki bi vse njegove stvaritve znala olepšati »z *besedo in glasbo*«. Pindar je imel v mislih poete, ki smrtnikom omogočajo potencialno nesmrtnost, saj poetova »*zgodba o opravljenih stvareh preživi dejanja, ki so te opravila*« in »*izrečena stvar hodi nesmrtna, če je bila dobro izrečena*«²³. Ljudje zato v pojavnem svetu potrebujemo občinstvo kot nepristranskega gledalca in tisti, ki na festival življenja pride opazovati, je v osnovi poln občudovanja vrednih misli, ki jih nato izreče v besedah. Poet, ki vse to razkriva, se sam ne pojavi, je takorekoč slep in zaščiten pred vidnim, da lahko vidi nevidno in »Homer sam« prizna svojo metaforično slepoto, ko pravi, da poet poje možem in bogovom to, kar je muza *Mnemosyne*, ki nadzira Spomin, postavila v poetov um,

²³ Pindarjev koncept poeta izhaja neposredno od Homerja in v tem smislu so ključni verzi tisti, ko Odiseja na dvoru Fokajcev zabava poet, ki poje zgodbo o Odisejevem sporu z Ahilom, nakar si presunjen Odisej zakrije lice in prične jokati kot ni še nikoli, še najmanj takrat, ko se je opevan dogodek odvijal. Šele ko Odisej sliši zgodbo v polnosti, se zave njenega pomena, saj se smisel tega, kar se odvija in pojavlja v nekem trenutku, razkrije šele ko se dejanje zaključi (ibid.).

tako da mu je storila dobro in slabo – vzela mu je vid in dala sladko pesem. Kar poet vidi v svoji slepoti in to ubesedi, je zgodba, ne dejanje samo ali njen storilec, čeprav bo slava slednjega vse prej kot spregledana. Smisel poeta kot člana občinstva je v tem, da je svet brez njih nepopoln, saj bi so-delujoči, vpet v svojo posameznost in nujnost, tako nikoli ne uvidel kako se vse posameznosti v svetu, oziroma njihova lastna dejanja v sferi človeških zadev združijo in proizvedejo harmoničnost, ki sama čutni zaznavi ni dana in bi zato kot nevidnost v vidnem svetu ostala večno neznana, če nanjo ne bi pazil gledalec, jo občudoval, uredil zgodbe in jo ubesedit za vse človeštvo. Homer in Pindar sta dognala tako subjektivno kot objektivno plat zgodnjih miselnih izkušenj in sta verjela, da si tako človek kot svet zaslužita in potrebujeta poveljevanje, da se nam in svetu njuna lepota ne bi izmuznila (Arendt 1978, 132-3).

V demokratičnem vzdušju se je med poeti in državljani porodilo tipično grško vprašanje, ki nas spominja na sodobno debato o kokoši in jajcu: *Kdo postane nesmrten, storilec ali pripovedovalec?* Oziroma kdo je od koga odvisen, storilec od poeta, ki mu podeli slavo ali poet od storilca, ki mora najprej še pred tem izreči ali doseči to, kar si zasluži priznanje? Dovolj je, da si preberemo Periklejev sloviti nagrobni nagovor pri Tukididu, da spoznamo, da je vprašanje ostalo vselej kontroverzno in bil odgovor odvisen od tega, kdo je nanj odgovoril. Kakor koli že, Periklej, državnik in prijatelj filozofov, je trdil, da je veličastnost Aten, mesta, ki je postalo »šola za vso Grčijo«²⁴, tista, ki omogoča, »da je sleherni naš človek, po mojem mnenju, sposoben, da se izobrazi za vse življenjske oblike v samostojno osebnost, obdarjeno z veliko spretnostjo in prikupnostjo...Ni nam potreben niti Homer, ki bi nas hvalil ali kdo drugi«, saj si je atenska drznost »utrla pot v vse dežele in morja ter si vsepovsod postavila večne spomenike dobrega in hudega« (Arendt 1978, 133); (Tukidid 1958, 112).

3.3.2 FILOZOFI IN VEČNOST

S Periklejevo hvalo najvišjega in najbolj božanskega življenja smrtnikov, posameznikovega **prizadevanja za izjemnost v demokratični skupnosti**, je odločilno prelomila grška filozofija. Nazorno se to prikaže že v odgovoru Periklejevega prijatelja in filozofa Anaksagore, na še eno vprašanje, o katerem niso razmišljali zgolj filozofi in poeti: *Zakaj bi bilo bolje rojstvo si izbrati, kot ne?* Anaksagora pravi »zavoljo opazovanja nebes in stvari, ki so tam, zvezde, mesec in sonce, kot da ni nič drugega vredno njegovo življenje«. Aristotel se v zgodnjem, še s Platonovimi nauki navdahnjenemu spisu *Protreptikos*, vsaj metaforično strinja: »Človek mora filozofirati ali pa zapustiti življenje in oditi od tu«. Nedvomno je strast

²⁴ Homer je veljal za učitelja Helenov in zato beseda šola implicira prevzem Homerjeve vloge za atensko demokracijo.

po *videnju* predstavljala osnovo grškemu odnosu do sveta, a so filozofi vedeli, da je ta strast vseeno predhodna in podrejena resničnemu *vedenju* o stvareh, v grškem jeziku tudi gramatično, saj se je beseda *vedeti* (*noeomai*) sprva uporabljala za zaznavo z očmi (*videti*) in bila šele kasneje prenešena na zaznavo uma v smislu *uvideti*²⁵ (Arendt 1978, 134). Parabola o življenju kot festivalu je državljanom nazorno prikazovala potrebnost **umika kot pogoja za svobodno mišljenje**, a Platon, ki je po Sokratovi usmrtitvi, začel poudarjati pomembnost položaja pri opazovanju spektakla, je Atenam predstavil dialog *Sofist*, v katerem si običajnega človeka, ko misli, metaforično predstavlja v »begu v mračnost bivajočega...in ga je težko doumeti zaradi mračnosti njegovega kraja«, medtem ko filozofa, »ki se prek misli vedno opira na uzrtost Bivajočega, nikakor ni lahko videti zaradi sijaja (te) dežele; duševne oči množice namreč niso sposobne zdržati gledanja proti Božanskemu« (Platon 2004a, 322).

Filozof zato zapusti člane občinstva in začne svoj *bios theoretikos* (*vita contemplativa*), tako da zapusti družbo so-ljudi in njihova negotova mnenja (*doxai*), ki lahko izidejo zgolj iz dozdevnosti. Božansko je s filozofi prejelo novo definicijo, saj je vse dotlej božansko bilo nesmrtno, torej vse kar živi brez smrti, ki je bilo po izvornem grškem pojmovanju dano naravi in olimpskim bogovom. V to nenehno življenje narave in nesmrtnih bogov brez starosti smo rojeni smrtni ljudje, edino minljivo v neminljivem kozmosu, v katerem pa ni **večnosti** ali vladavine enega večnega boga, kot so o njem začeli razmišljati filozofi. V odporu proti demokratičnim poetom, zgodovinarjem in državljanom, so se filozofi soočili s tem, kar je večno nevidno in kar ni le smrtno, temveč neminljivo, *ageneton*²⁶. Filozofi so bili torej tisti, ki so vpeljali absolutno počelo ali *arché*, ki se sploh ne prične, temveč je trajen in nevzročen vir produktivnosti (nerojen vir rojevanja) (Arendt 1978, 134).

Gress je mnenja, da je do odločilnega filozofskega preloma z mitološko razlago sveta, prišlo po senzacionalnem dogodku, s Talesovo napovedjo sončnega mrka nad jonskimi mesteci 28. maja 585 pr.K²⁷. Vzpostavljena je bila tradicija jonskega razmišljanja o naravi, v toku katere so nadalje različni misleci začeli spodkopavati mitološko preteklost²⁸ in so predstavili različne

²⁵ Tu gre za metaforo, saj lahko predvidevamo, da ni nihče takrat enačil očesa, organa za videnje, z umom, organom za mišljenje, temveč beseda sama indicira, da je bilo **razmerje** med očesom in videnim objektom podobno razmerju med umom in mislijo, saj se je v obeh primerih razodela podobna očitnost (Arendt 1978, 105). Najprej vidiš, nato veš.

²⁶ Ne samo brez konca, temveč tudi brez začetka in za grške bogove po Heziodu, ki je uredil seznam bogov vemo, da so bili nesmrtni, ker so se rojevali in torej niso bili brez začetka (ibid.).

²⁷ Po izročilu naj bi Tales, na podlagi astronomskih opazovanj, izračunal, da bo naslednje leto bogato rodila oljka in si zato, ker so se državljan pogosto norčevali, da je reven, ker filozofija ničemur ne koristi, s preostalim denarjem v domačem Miletu in na otoku Hios, pozimi zakupil vse oljarnice. Po bogati obroditvi oljk in silnem povpraševanju jih je Tales začel oddajati za vsoto, ki se je zdela njemu primerna, na ta način obogatel in tako, po mnenju Sovreta, »dokazal, da bi tudi filozofi lahko obogateli, ko bi jih bilo volja, da pa bogastvo ni cilj, ki si zanj prizadevajo« (Sovre 2002, 32-3).

²⁸ Mitskim kozmologijam je začetek dotlej pomenil prvobitno stanje, ki sodi v daljno, brezspominsko mitsko preteklost, prvi grški filozofi pa *arheja* ali začetka niso dojemali **kronološko** temveč **logično**. Iskali so bistvo, prvo načelo, začetke za katerega čas ni pomemben (Casirrer 1972, 80).

teorije o nastanku sveta, ugibanj o prasnovi in zakonitostih ter vzročnosti univerzuma (Gress 1998, 51-2). Vzdevek pradedu filozofije, kot ga je imenoval Aristotel, si je geometer in astronom²⁹ Tales (635-543 pr.K.), prisluzil s teorijo o nastanku sveta in vodo kot prvim pozelom, pri čemer je špekuliral, da zemlja nosi voda in da plava kot ladja. Za iniciatorja absolutnega počela lahko bržkone štejejo matematika in astronom Anaksimandra³⁰ (609-546 pr.K.), ki je prvi izenačil božansko z *apeironom*, neomejenim, ki se po svoji naravi ne stara in je nesmrtno in neminljivo³¹. *Apeiron* naj bi po Sovretu bila »neka svojstvena neskončna podstat, iz katere sestojе vsi nebesi in svetovi v njih«, bivanje stvari pa je osnovano na nasprotjih, ki nastajajo in minevajo po zakonitosti kozmosa. Anaksimenes (588-524 pr.K.) zato kot prasnov vsem stvarjem kasneje določi zrak, saj ta ustreza lastnostim *apeirona*, kot ga je opisal Anaksimander. Sovre domneva, da je Anaksimenes »sklepal nemara po dihanju. Saj pravi nekje: *Kakor naša duša, ki je zrak, vlada nas, tako oblivata tudi ves kozmos dah in zrak*«³² (2002, 30-5; 37).

Prvi, ki je neposredno napadel epsko (čutno) izročilo, po katerem so se kasneje oblikovale demokratične vrednote, točneje Homerjevo »lahkomiselno bogovstvo« in Heziodovo »z zemljo zraščeno mitologijo«, je bil Ksenofan (565-473 pr.K.) iz Kolofona, od koder je pred perzijsko okupacijo (546 pr.K.) pobegnil v Elejo v južni Italiji. Ksenofan je med svojim popotovanjem spoznal, da si vsak narod dela bogove po svoji podobi, »črne ploščatih nosov si predstavlja bogove zamorec, sinjih oči, rusolasi da so, trdijo Tračani. Ko bi goved in konji imeli roke in znali delati podobe, bi upodabljala goved goveje, konji, konjske like bogov«. Sovre meni, da »drastičneje skoraj ni moč opraviti s politeističnim nesmisлом« in »namesto gomezljave množice človeško slabih bogov je postavil časten dom fiziomonističnemu panteizmu«. Ksenofanov Bog je seveda enoten in eden, »kajti da si bog, pomeni, da si najmočnejši, [saj] ko bi...med mnogimi bogovi bili eni močnejši, drugi šibkejši, bi ne bili več bogovi«. Z besedami Sovreta, »ves je oko, ves duh, ves uho. Eno in vse! Resnično, silna zamisel, neizmerno višja mimo homerskega Olimpa! In širok korak naprej v zgodovini grške filozofije«. Iz Eleatske šole, ki jo je ustanovil prav Ksenofan, je kasneje izšel Parmenid (540-470 pr.K.), ki je izgradil **nauk o enotnosti bivajočega** in po vsej Grčiji naletel na močan

²⁹ Tales je bil obenem prvi, ki je opozoril na pomembnost nočnega voza pri nočni plovbi, prvi ugotovil, da so koti enakokrakega trikotnika ob osnovnici enaka in tako pokazal Egipčanom, kako je moč izračunati višino piramid iz dolžine sence (Sovre 2002, 31).

³⁰ Sovre šteje Anaksimandra tudi za najstarejšega predhodnika *descendenčne teorije*, saj je Anaksimander trdil, da so se organska bitja rodila iz Zemljine vlage ter se potopoma razvijala. »Prve so bile ribe, iz njih pa so se po osušenju Zemlje, razvile kopenske živali, iz teh pa človek« (Sovre 2002, 33).

³¹ Sovre vidi napredek v primerjavi s Talesom »v tem, da Anaksimander za prasnov ne jemlje nobeno čutno zaznavne prvine« (Sovre 2002, 33).

³² Kot astronom naj bi prvi spoznal, »da prejema mesec svetlobo od sonca, in tudi planete je že ločil od stalnic« (Sovre 2002, 37).

odpor, »da, zbuja je naravnost zasmeh«, se zgrozi Sovre (2002, 87). V svoji didaktični pesnitvi o naravi, ki jo je spisal med leti 480 in 470 pr.K. razvije postavko, da resnice ne posredujejo čutne zaznave, ampak da je mogoče priti do nje le po poti strogo pojmovnega mišljenja, kar je Parmenida privedlo do teze, da je »misliti isto kot biti«, (2002, 85), torej do pojma »bivanja na sebi«, ki ga je zrušil šele Immanuel Kant dobri dve tisočletji kasneje. Temu nauku je kasneje, »ko je očitvidno občutil, da se neizmerna raznoličnost sveta ne strinja z njegovim pojmovno dognanim načelom nedeljivega bivanja« (2002, 83), priključil še *nauk o videzu*. Tu se zdaj obrača zoper »varljiva mnenja umrljivih ljudi«, češ da je vse gibanje in premikanje po prostoru zgolj prevara, ker čutne zaznave lažejo. Po zgledu predhodnikov je izdelal tudi teorijo o nastanku sveta, za izvor pa štel dve prasnovi, svetlo in temno, tvorno in trpno načelo, oboje pa je zmešal povzročitelj vseh stvari, večno bitje, neustvarjeno in neminljivo (Goričar 1959, 39); (Sovre 2002, 63-4; 83-7).

Z drugimi besedami, olimpske pohujšljive in nesmrtn bogove je nadomestilo filozofsko bitje, ki je večno in se od Parmenida naprej, imenuje Bit³³. Nesmrtnosti bogov ne gre zaupati, saj kar je nastalo, lahko tudi izgine (tako kot so umrle celotne generacije pred-olimpskih bogov, ki jih skrbno našteva Heziod) in Platon je prej v tej pomanjkljivi nesmrtnosti, kot v njihovi pregovorni nemoralnosti, našel utemeljeni povod za napad nanje. Homerska religija pa ni nikoli bila veroizpoved, kot razumemo religijo danes in je zato ni mogla nadomestiti neka druga. Grška religija v demokratičnih Atenah je bila pravzaprav to, čemur bi mi danes pomanjkljivo rekli ustava, njen varnostni a tudi moralni mehanizem, in njene zaščitnike, **Olimpske bogove je izpodrinila filozofija**. Filozofiranje je tako postalo tudi edino možno izražanje pobožnosti do Edinega Boga, prednost te pobožnosti pa je bila v tem, da se človeku, ki je iskal svoj delež nesmrtnosti, ni bilo več potrebno zanašati za občinstvo ali zanamce. Nesmrtnost je bila sedaj lahko aktualizirana, ko je bil človek še živ, brez pomoči soljudi in poetov, edini pogoj pa je postalo *bivanje med večnostmi*, z novo odkrito zmožnostjo, ki je to omogočala in se imenovala *nous* ali um, sposojena od homerskega *noos*, ki je zajemal še vse umske dejavnosti in tudi specifično mentaliteto neke osebe. Ta *nous* ustreza biti in ko Parmenid reče »*biti in misliti (noein) je isto*«, implicitno trdi to, kar sta kasneje Platon in Aristotel eksplicitno zatrjevala: da je nekaj v človeku, ki se ujema z božanskim, ker mu omogoča živeti v njegovi bližini. Z uporabljanjem *nousa* in umskim umikom od vseh minljivih stvari, se filozof, v resnici pa le njegov misleči ego, dobesedno izenači z bogom in zato je po Aristotelu »*bog v nas*«. Tako kot je bit nad vsem drugim, je um nad celotnim kozmosom, saj kot pravi Platon »*vsil modreci, ki*

³³ Beseda bit nosi konotacijo trajnosti in inherentnosti z vsem kar obstaja (ibid).

*sebe res povečujejo namreč soglasno trdijo, da je Um kralj neba in zemlje» (2004a, 449). Filozofu, ki zato tvega »potovanje s kočijo v družbi Sončevih hčera« Onstran vrat dneva in noči, kot si je Parmenidov misleči ego predstavljal in poimenoval svojo pesnitev, je zato »dano, da postane prijatelj bogov in da, če sploh kakšen človek, postane nesmrten on!« (2004a, 520). Skratka udeležiti se tega, čemur je Aristotel rekel *theoretike energeia*, identične aktivnosti Boga, pomeni ovekovečiti samega sebe, se »povzpeti k nesmrtnosti in storiti vse, da bi živeli v skladu z najveličastnejšo silo, ki biva v nas« (1994, 317); (Arendt 1978, 135-7).*

3.3.2.1 RESNIČNOST V VEČNOSTI

V filozofu torej nesmrtno in božansko obstaja, ker je njegov misleči ego aktualiziran in osredotočen na božansko zunanost³⁴. Filozofu se predmet njegovih utemeljenih misli zdi nespremenljivo večni, kar je, je bilo in bo, in zato ne more biti nič drugega kot je in ne more ne biti. Večni bog se nahaja v »vladarskemu delu duše«, saj »bog jo je vsakomur podaril kot nekakšnega demona«, zato pa so v nas božanski »razmisleki veselja in njegovi krožni obhodi«, kar po Platonu dokazuje, da ljudje nismo »zemeljska, temveč nebesna rastlina« (Platon 2004a, 1309-10). Filozofsko izkustvo večnega je slonelo na mislečem egu, ki se je v mišljenju omejil na božansko, težave pa so se zato pojavile pri poizkusu prevoda lastnih vizij v besede, namenjene državljanom. V opoziciji mnenju običajnih državljanov (*doxa*), je merilo filozofskega govora postalo *homoiósis*, »izraziti podobnost«, oziroma prilagoditi vizijo mislečega ega besedam, kolikor je to mogoče, da bi se tako **omogočilo neposredno videnje brez argumentiranja**. Naš govor oziroma argumentirano sklepanje (*logos*), pa za razliko od *nousa* ni božanski, vezan je na površje Zemlje in na področje človeških zadev, »da pove, kar je« (Herodot), kjer se vse zgolj dozdeva in se o tem oblikujejo mnenja. Platonovo izkustvo večnega, resničnega, doseženega z opazovanjem (*theoría*) in kontemplacijo, ki sta v nasprotju z izkušnjami nesmrtnosti in različnimi dejavnosti, ki so z njim povezane, se je zato predhodno ustavilo pri *árhētos* ali »neizrekljivem«, Aristotelu pa pri *áneu lógou*, »brez besed«. Platon tako v *Sedmem pismu*³⁵ pravi: »Vsekakor pa ne obstaja moj spis o teh stvareh, niti nikoli ne

³⁴ Večno pa pri filozofu seveda ne more obstajati, saj je očitno, da mislec sam opusti težnjo po večnem v trenutku, ko sede in piše svoje misli. Sokrat je bil v tem in v marsikaterem drugem oziru edini med veliki misleci, ki ni hotel zapustiti za seboj ničesar, primarna težnja vseh drugih filozofov, pa zato ne more biti večno, temveč skrb, da bi zapustili sledi tistega kar so mislili, prihodnjim rodovom. Na svoj način tako filozof nevede vstopi v *vita activa*, v dejavno, ustvarjalno življenje, s tem pa sprejme pravila in poti, ki veljajo za dejavno življenje in ki vodijo v trajnost ter morda nesmrtnost, ne morejo pa pripeljati do večnosti (Arendt 1996, 22).

³⁵ Platon piše Dionovim sorodnikom in pristašem, da bo ostal njihov zaveznik, če bodo znali razmišljati kot Dion, s pomočjo katerega je filozof nameraval uresničiti svoje politične težnje v Sirakazah, preden ga je Kalip leta 354 pr.K. umoril. Pismo ima izjemen pomen za rekonstrukcijo naših zgodovinskih vedenj o Platonu, poleg tega pa je tudi filozofsko izredno pomembno, saj Platon predstavi svoje razumevanje spoznavanja in o neustreznosti jezika, da bi izrazili to spoznanje. Vedenja se ne da naučiti iz knjig, ampak zahteva sorodnost med spoznavajočim in spoznavnim ter neprestano so-bivanje oziroma sožitje s tem, kar bi radi spoznali (Kocjančič v Platon 2004a, 1644).

bo nastal; kajti to nikakor ni izrekljivo, kot drugi nauki, temveč zaradi intenzivnega sobivanja s stvarjo *sámo...nenadoma nastane v duši svetloba...ki...hrani samo sebe*» (2004a, 1657-8). O tem, skoraj z istimi besedami, slišimo ob koncu zahodne tradicije. Nietzsche, nikakor ne platonist, tako svojemu prijatelju leta 1885 piše: »*Moje filozofije se ne da več sporočati, vsaj ne pisno*«, v *Onstran dobrega in zlega* pa »*svojega spoznanja ne ljubimo več...brž ko ga sporočimo*« (1988, 82). Heidegger podobno piše, ne o Nietzscheju, temveč o sebi, ko pravi, »*notranja meja vsega mišljenja...je da mislec nikoli ne more izreči nečesa, kar je najbolj njegovo*«, zaradi česar je Wittgenstein, čigar filozofija se vrti okoli neizrekljivega v neizprosni poizkusu, da bi to vseeno izrekel, menil, da »*filozofske težave nastanejo, ko gre jezik na počitnice*« (Vitgenštajn 1969, 85). Vse to je seveda samo na drugačen način povedano, da je **resnica**, dojeta preko metafore vida, ki se ne zaveda brezna med umsko notranjostjo in vsem skupno zunanostjo, v metafizični tradiciji **po definiciji neizrekljiva**, tako kot je v hebrejski religiji resnica, utemeljena na metafori sluha, po definiciji nevidna³⁶ (Arendt 1978, 119).

Osrednja sila Platonovega argumenta o neizrekljivosti resnice, ki je edini od velikih filozofov na to temo zapustil več kot zgolj občasne opazke, pa sploh ni usmerjena proti izrekanju, temveč proti pisanju³⁷. V *Sedmem pismu* Platon, za razliko od vseh njegovih manipulativnih političnih dialogov, na kratko obrazloži kako lahko o zaznavi sploh govorimo in kako se to govorjenje naprej transformira v podobo vidno le umu, ki te podobe zaradi »*slabotnosti besed*« ne more posredovati naprej. Proces spoznavanja se začne pri *poimenovanju* stvari, npr. krog za nekaj okroglega in nato v njegovi *opredelitvi* v stavku in govoru, zaradi česar rečemo da je »*krog tisto...kar je povsod enako oddaljeno od krajišč do središča*«. »*Tretje je tisto*«, razloži Platon, ko nato opiše vidno dejavnost človeka, ki skuša posnemati idejo kroga, »*kar se lahko nariše in izbriše...naredi...in izgine*«, torej proces risanja kroga, ki seveda ne vpliva na »*krog sam*«, saj je »*to [risanje kroga] nekaj drugega od narave kroga samega*«. Vedenje in um tako doumeta le to, kar je vsem krogom skupno, njegovo resnično bistvo, ki »*ne biva...v glasovih niti v telesnih likih, temveč v dušah*«, ki jih zaznava um in zgolj ta **notranja intuicija**

³⁶ Hebrejskega Boga se sliši in ne vidi, resnica pa postane nevidna in zahteva poslušnost. Nevidnost resnice v hebrejski religiji je tako aksiomatična kot neizrekljivost grške filozofije, od katere je vsa poznejša filozofija izpeljala svoja osnovna načela (Arendt 1978, 119).

³⁷ Platon ima v *Fajdonu* ugovore proti pisanju najprej zato, ker bo pisava »v dušah tistih, ki se je naučijo, zaradi zanemarjanja spomina, povzročila pozabo, ker se bodo zaradi zaupanja v pisanje spominjali od zunaj, zaradi tujih znakov, ne pa od znotraj, sami od sebe«. Drugi ugovor proti pisavi je njeno »vzvišeno molčanje«, saj »lahko se ti zdi, da [spisi] govorijo, kot da bi kaj mislili, če pa jih vprašaš po čem od tega, kar je govoreno...ti označujejo vedno eno in isto«. Tretjič, »kadar pa je enkrat zapisan, se vsak govor kotali povsod, enako pri poznavalcih, kot pri tistih, za katere sploh ni primeren...In ne ve, s kom govoriti in s kom ne. In če z njim ravna grdo in ga po krivici kritizirajo, vselej kot pomočnika potrebuje (svojega) očeta, kajti sam se ne more ubraniti niti si ne more pomagati« (2004a, 569-70). Platonovi dialogi so namreč izrekli, so vedno govoreni v dialogu, to, da so bili zapisani, je le posledica tega, da je filozof postal dejaven, oziroma ustvarjal.

se za Platona lahko imenuje resnica³⁸ (Arendt 1978, 115-6). Resnica je zato za filozofe onkraj besed, saj so *imena*, na katerih sprožimo miselni proces nezanesljiva³⁹ in *besede*, s katerimi skušamo v govoru nekaj pojasnjevati, slabotne⁴⁰. Resnica utemeljena na tej metafori vida, npr. kroga, je zato filozofom vidno očitna oziroma evidentna, je dokazne vrste in jo zato dosežejo zgolj preko upravljanja z besedami v diskurzivnem toku misli, ki lahko poteka molče ali govorjeno, med učiteljem in učencem, tako da vsa »poimenovanja, opredelitve (*logoi*), videnja in zaznave mukoma drgnemo med seboj« in se sprašujemo »kaj je lažno in resnično v celotni bitnosti« (2004a, 1658). V *Politiku* pravi, da moramo zato »vaditi, da postanemo za sleherno stvar dati in prejeti utemeljitev«⁴¹ (2004a, 367-8), a Platon tu oglašuje filozofijo, saj »pri tistem, ki ni soroden s stvarjo, se to ne more doseči niti z zmožnostjo razumevanja, niti s spominom, kajti v tujih stanjih to sploh ne nastane« (2004a, 1659). Ker tako le »s težavo...poraja vedenje o tem kaj je po naravi dobro [*resnično*]« in še to »le za tistega, ki je po naravi dober [*filozof, ki kontemplira o večnem*]«, Platon v *Fajdrosu* zato pisano besedo primerja z govorjeno, ker jo uporablja »dialektična veščina«, cenjena, ker zna izbirati svoje občinstvo, ker »zgrabi primerno dušo, vanjo sadi in seje z vedenjem različne *logoi*«, besede in argumente, »seme iz katerega zrastejo drugi ljudje, z drugimi *npravmi*, ki so sposobno to (*seme*) za **večno** narediti nesmrtno« (2004a, 459).

»Kot otroci, ki skušajo ujeti dim z rokami, tako filozofi podobno vidijo svoj predmet preučevanja pred očmi«, je Bergson, zadnji filozof, ki je še trdno verjel v intuicijo, zelo natančno in nevede ugotovil, da se resnica v kontekstu vida zanaša na isto samo-očitnost, ki nas prisili priznati tudi obstoj nekega predmeta, ki se prikaže našim očem. Resničnost metafizičnih teorij je zato po Heideggerju popolni *adequatio rei et intellectus*, izenačitev stvari in intelekta (1997, 295-6), kar je še Kantu predstavljalo končno-veljavno definicijo resnice⁴². Kant se je kljub temu zavedal, da se je po značilnosti resnice teh vsebin spoznanj »povsem nemožno in nesmiselno spraševati...in da torej ni mogoče zahtevati nobenega občega znamenja resnice

³⁸ Za Platona je tako govor zgolj instrument intuiciji in tako je ostalo skozi celotno zgodovino filozofije. Kant tako še vedno trdi, da je vse mišljenje sredstvo doseganja intuicije (2001, 59).

³⁹ »In kar zadeva poimenovanje teh stvari, trdimo da nobena nima trdnega poimenovanja in da ni nobenega zadržka, da stvari, ki jih zdaj imenujemo 'okrogle', ne bi poimenovali 'ravne' ali da 'ravne' ne bi poimenovali 'okrogle' – in vendar za tiste, ki bodo tako spreminjali (*imena*) in (*stvari*) poimenovali nasprotno, (*stvari*) ne bodo nič manj trdne« (Platon 2004a, 1659).

⁴⁰ Zaradi »slabotnosti besed...si noben pameten človek nikdar ne bo drznil tega, kar je doumel, postaviti v to, zlasti ne v nekaj negibnega in prav to pa je značilno za nekaj napisanega s črkami. To kar smo ravnokar povedali, je treba znova (*skušati razumeti*)« (Platon 2004a, 1658).

⁴¹ Kant zato pravi, da »predmeta ne spoznam zgolj v tem, ko mislim, ampak le v kolikor doženem dano intuicijo, imam vedenje o predmetu« (2007a, B406).

⁴² »Skladnost spoznanja z njegovim predmetom« (Kant 2001, 88). Heidegger jo, ko diskutira o tradicionalnem kontekstu resnice v knjigi *Bit in čas*, ilustrira takole: »Denimo da nekdo, s hrbtom obrnjen proti steni izreče resnično izjavo: 'Slika na steni visi postrani'. Ta izjava se izkaže s tem, da izjavljajoči, ko se obrne, na steni zazna postrani visečo obliko« (1997, 299). Heidegger tu govori o intuiciji, ki se je v navedenem primeru, ko govorimo o poziciji slike, (slučajno) izkazala za resnično, bi pa možakar, s hrbtom obrnjenem proti sliki, gotovo imel težave, če bi ga vprašali nekaj o vsebini slike. V kolikor že govorimo o resnici, pa nas zanima »kaj je resnica?«, ne pa ugibanja o njenih pozicijah.

spoznanja, ker je to samo v sebi protislovno» (2001, 89). Mišljenje napačno razume samega sebe in svojo funkcijo, ko pričakuje, da se v bo v miselnem procesu pojavila resnica, saj se vse naše vedenje prične s preiskovanjem pojavov kot se ponujajo našim čutom. Razlog za to filozofsko zablodo je tako preprosto v tem, da se nič, kar lahko izrazimo z besedami, ne more nikoli približati tisti obstojnosti in trajnosti določenega predmeta o katerem kontempliramo. Pravzaprav nobenega od občutij ljudje sploh ne moremo zadostno opisati z besedami⁴³ in »*to je razlog, zakaj naš um umeva samega sebe, čut pa ne. Kajti čut uporablja telesni organ, um pa ne*«⁴⁴. Noben diskurz, *dialektični* v Sokratovo-Platonovem smislu, *logični*, ki na podlagi vzpostavljenih pravil črpa zaključke iz sprejetih predpostavk ali *retorično-prepričljivi*, zato ne **more konkurirati preprosti, neizpodbitni in nevprašljivi gotovosti naših čutov**. Filozofi so torej sami, že zelo zgodaj zabrisali ločnico med špekulativnim mišljenjem razuma, ki išče smisel tudi v stvareh, ki jih ne more spoznati, in védenjem, ki izhaja iz gotovosti izkustev, govoru pa zato, tako kot mišljenju, priznavali avtentičnost do te mere, da je sledil razvidnosti vidne resnice z metaforami (Arendt 1978, 119-22).

3.3.2.2 FILOZOFŠKE METAFORE

Vsi filozofski termini so torej metafore, zaledenele analogije, katerih resnični motiv in pomen se razkrije šele, ko razvežemo termin v izvirnem kontekstu, ki ga je prvi filozof, ki ga je uporabil, imel živo pred očmi. Ko je Platon uvedel vsakdanji besedi duša in ideja v filozofski jezik in tako povezal naš nevidni organ, dušo, z nečem nevidnim iz sveta nevidnosti, z idejo, se je dobro zavedal pomena obeh besed v pred-filozofski rabi. Smisel Platonovega koncepta duše, ki si jo je *common sense* razlagal kot »vdih življenja«, ki ga umirajoči izdihne, je nastala nekako tako: ker je duša, oziroma po izvirnem grškem razumevanju »vdih življenja«, vezana na telo, bo duša, ko ga zapusti, torej truplo, iskala novo

⁴³ Vprašajmo se npr., če smo zmožni dobesedno opisati okus oreha ali vonjavo rožmarina nekemu drugemu. Določene definicije o nečem takem so zmožni podati zgolj strokovnjaki znotraj svoje stroke, s predpisanim izrazjem, ki se ujema s cilji te znanosti in podeljuje tovrstnim lastnostim predmeta dogovorjeno ime in simbol. Tovrstna skupnost ni le odločilen faktor medosebne komunikacije med njimi (saj ko razvijejo dogovorjen simbol za določeno »neizrekljivo lastnost«, začnejo isto lastnost enako zaznavati različni strokovnjaki), temveč služi tudi nadaljnjemu prepoznavanju, vendar odslej znotraj arbitrarno zamejenih okvirjev. Tako smo na področju biologije in genetike prejeli definicijo spolnega nagona, ki izhaja iz naših reproduktivnih organov in brez katerega ljubezen sploh ne bi bila mogoča. Vendar medtem ko spolni impulz ostaja pri vseh normalno obdarjenih posameznikih isti, kako raznovrstni so pravzaprav pojavi ljubezni! Naša kognitivna čuta, videnje in poslušanje, sta le malenkostno sorodnejša z besedami, od naših nižjih čutov vonja, tipa in okusa. Nekaj diši po definiciji kot rožmarin, ima okus po orehu in se občuti kot žamet.

⁴⁴ Avicenna v komentarju k Aristotelovi *O duši* (Akvinski 1999, 286).

živo telo, da bi se z njim povezala, se vanj »vdihtnila«⁴⁵. Podobno lahko rekonstruiramo njegovo doktrino o idejah, saj je ideja (*eidos*) v vsakdanu obrtnika ali ustvarjalca predstavljala načrt ali obliko, ki služi za izdelavo nekega predmeta, sama pa preživi ustvarjalni postopek. To da preživi postopek pomeni, da lahko služi kot model nadaljnjim predmetom, s tem pa prejme tisto trajnost, ki ustreza večnosti na nebu: tako kot rokodelčeva umska podoba opravlja z mojstrovo roko v ustvarjanju in je tako merilo uspešnosti ustvarjenega predmeta, se vse materialno in čutno dane zaznave v pojavnem svetu nanašajo in so ovrednotene glede na nevidni vzorec, lokaliziran na nebu idej (Arendt 1978, 104).

Filozofija je tako vseeno hodila v šolo Homerja, četudi zato, da bi zgolj premagala njegove metafore, da bi uvedla Enega Boga in očitno se Heidegger ni motil, ko je dejal, da sta »poezija in mišljenje bližnja sosed« (Beistegui 2003, 137). Kurt Riezler je prvi navezal izvor filozofije na Homerjeve prispodobе, saj je neizrekljivi »kaj je to?« filozofov, zaznal že v Homerjevemu neubesedljivemu *tertium comparationis*⁴⁶, ki omogoča »poetu zaznavati in izražati dušo kot svet in svet kot dušo«. Za nasprotjem med zunanjim svetom in notranjo dušo, se mora nahajati neka **enost**, ki omogoča njuno skladnost, nek »neznan zakon« pravi Riezler, ko citira Goetheja, enako zatopljenega v svet čutov in sfero duše. Ravno ta skrita enost postane filozofska téma, čeprav si ljudje nobeno od enosti, ki povezuje skupaj vsako nasprotje in kot so ga poznale že pred-civilizacije (dan in noč, svetloba in tema, toplo in hladno), ločeno ne moremo niti predstavljati, razen če ga »skrivnostno« povežemo s svojim nasprotjem. Heraklit⁴⁷, ena najbolj izrazitih osebnosti med grškimi misleci nasploh, zato, prav tako kot Platon in Aristotel, ne pride do konca in pravi: »Bog je dan-noč, zima-poletje, boj-mir, sitost-lakota (vsa nasprotja: ta duh), spreminja se tako kot ogenj – kadar se zmeša z dišavami, dobi ime po vonju vsake posamezne« (1993, 35); (Arendt 1978, 105; 108); (Arendt 1996, 22-3).

⁴⁵ To, da duša biva že pred rojstvom telesa, Sokrat z dialektično metodo prepriča sogovorca Simijo v dialogu *Fajdon*, s teorijo, »da vse živo nastaja iz mrtvega«. »Če namreč duša biva že prej in je nujno, da se ob vstopu v življenje in ob rojstvu ne more roditi iz ničesar drugega kot iz smrti in umrlosti, kako potem ni nujno, da biva tudi po tem, ko umre, saj se mora vendar ponovno vrniti?«. Zakaj se to Platonovemu Sokratu zdi povsem očitno izvemo v nadaljevanju, ko pravi, da »če obstajajo resničnosti o katerih vselej govorimo, npr. nekaj Lepega in Dobrega, in celotna takšna bitnost in če nadalje vse kar opazimo prek zaznav, povezujemo z njo, ker odkrivamo, da je obstajala prej in je bila naša, in če te stvari primerjamo z njo, je nujno, da je tako, kot obstajajo te resničnosti, tudi naša duša obstajala že preden smo se rodili«. Sokrat se vseeno zaveda osnovne podlage, na kateri začne filozof ustrahovati z absolutno Resnico, ki mora za vse enako obstajati, če pa stori korak nazaj, preden je samoumevno sprejel osnovno predpostavko, na katero aplicira svojo logiko in dialektiko, torej »če pa te resničnosti ne bivajo, je ta razmislek izrečen v prazno« (Platon 2004a, 128).

⁴⁶ *Tertium* pomeni »tretje«, ki eno in drugo podobo veže v Eno in je torej vmesni člen, ki metaforično povezuje primerjani enoti.

⁴⁷ Heraklit je bil aristokrat, ki se je po zlomu perzijske moči v rodnem Efezu in prevzemu oblasti s strani demokratske frakcije, umaknil v samoto in si že takrat zaslužil vzdevek »temni« (Sovre 2002 69-70).

3.3.3 PRIMAT VITAE CONTEMPLATIVAE

Od začetka naše tradicije politične filozofije v sokratovsko Platonovi šoli, torej od trenutka, ko se je mišljenje (*theoreín*) emancipiralo od delovanja (*praxis*)⁴⁸, je v nasprotju s pravkar omenjenimi dejstvi, obveljalo kot samoumevno, da je zgolj čistemu mišljenju, katerega vrhunec je v kontemplaciji, dosegljiva resnica. Vse druge človeške dejavnosti (*vita activa*), dojete s stališča absolutnega miru *vite contemplative*, so bile v znamenju *askolía*, ne-miru in zato v najtesnejšem razmerju s še načelnejšim grškim razlikovanjem med stvarmi, ki so to, kar so, same po sebi (*physei*) in tistimi drugimi, ki dolgujejo svoje bivanje človeku (*nomo*). Nenazadnje je absolutni primat kontemplacije pred katerokoli dejavnostjo temeljil na prepričanju, da nobena tvorba človeške roke ne more posnemati naravnega in kozmičnega, ki v sebi večno in nespremenljivo niha, ne da bi potrebovalo pomoč ljudi. Ta večnost pa se spremenljivim smrtnikom razkrije samo, če ustavijo vsako gibanje in vse dejavnosti ter se popolnoma umirijo. Tako kot je to veljalo za izkazovanje grške resnice biti, je tako obveljalo tudi za krščansko razodetje resnice z besedo živega boga (Arendt 1996).

V naši tradiciji je tako **vita activa**, naše delo, ustvarjanje in delovanje, **določena s stališča, ki ga zavzame vita contemplativa**, in omejeno priznanje, ki ji vendarle pripade, ji je dano samo toliko, kolikor služi potrebi živega telesa, na katerega ostaja vezana kontemplacija. Odločilno za to predpostavko je bilo, da so filozofi, po Platonu menda Sokrat sam, odkrili, da politično področje ne daje potrebnega prostora za razvoj višjih možnosti človeka, in iz tega odkritja sklenili, da so v čistem mišljenju odkrili ne samo novo načelo, temveč načelo, ki je nadrejeno vsem drugim načelom, ki so veljala v atenski demokraciji. K odkritju »večnega« ob koncu petega in na začetku četrtega stoletja pr.K., je nedvomno pripomogel upravičeni dvom v trajnost demokratičnih Aten, ki ga niso gojili zgolj filozofi, in najbrž se je groza zaradi tega spoznanja tesno povezala z osuplo zamaknjenostjo nad odkritim večnim, da filozofi niso mogli zadrževati izbruha zaničevanja vsega prizadevanja za nesmrtnost, ki je odtlej osumljeno gole nečimrnosti in napuha. Gotovo je, da je filozofija šele s tem prišla v nespravljliv konflikt z antično skupnostjo državljanov, njihovo demokratično politiko in religijo kot njene zvezde smernice, vendar odgovornosti za končno zmago filozofske usmeritve v večnost nad vsemi prizadevanji za pojavi svet, ne smemo pripisati zgolj filozofskemu mišljenju ali njihovem vplivu. Propad rimskega cesarstva je tudi najbolj preprostim ljudem najbolj oprijemljivo demonstriral, da nobeno delo rok smrtnika ne sme upati na nesmrtnost, propad pa je

⁴⁸ Delovanje je ena od treh temeljnih človekovih dejavnosti, ki jih bom opisal in razčlenil kot avtonomne v naslednjem podpoglavju.

spremljalo, celo oznanjalo, krščansko sporočilo, da bo od zdaj življenje vsakega človeka trajalo večno. Z uničenjem antičnih religij, ki so izhajale iz smrtnosti človeka in nesmrtnosti sveta, je krščanska vera v posmrtno življenje, tako rekoč obrnila svet na glavo, saj je nesmrtni pojavni svet postal zdaj smrten, človek pa je postal večen. Avguštin tako že govori o bremenu dejavnega življenja, ki ga je naložila dolžnost ljubezni do bližnjega in ki bi bilo neznosno brez »sladkih« radosti kontemplacije božje razodete resnice, Akvinski pa izčrpno primerja človekove dejavnosti s telesnimi funkcijami, njegovimi nujnostmi in pri tem izrecno pripominja, da gre tu za živalsko v človeku, ker je telesno skupno živalim in ljudem. Vsako prizadevanje za pojavno ali posvetno nesmrtnost, je v teh pogojih postalo tako nečimrno in odvečno, in kot bomo spoznali v nadaljevanju, ni zadostoval niti nastop novega veka in njegovih silnih prevratov podedovanega reda, tradicionalnih razmerij delovanja in kontemplacije, da bi lahko težnjo k nesmrtnosti, ki je bila nekoč vir in središče *vitae activae* in politike nasploh, vsaj rešili pred pozabo (Arendt 1996, 17-8; 23-4).

Krščanska vera v posmrtno življenje, ki se oznanja v kontemplaciji z večnim, je potrdila degradacijo človekovih temeljnih dejavnosti, izšla pa je, kot smo spoznali v prejšnjem poglavju, iz odkritja nekakšnega prototipa vere, da je kontemplacija v smislu opazovanja (*theoreín*) sposobnost, ki je neodvisna od dejavnosti mišljenja in argumentiranja, in to odkritje sokratske šole je obvladovalo tako metafizično kot politično mišljenje do novega veka. Moja raba pojma *vita activa* je zato v izrazitem nasprotju s tradicijo, tako zaradi izkušenj, ki so sploh vodile v razlikovanje med obema načinoma življenja, kot zaradi hierarhičnega reda, v katero je bilo to razlikovanje ujeto od vsega začetka. V zgodovini politične misli ima tako Sokratova obtožba in usmrnitev, po kateri je Platon **dokončno odprl prepad med politično in filozofsko sfero**,⁴⁹ podobno ključno vlogo, kot jo je imela obtožba in usmrnitev Jezusa v religiozni misli. Politična filozofija, ki je tu nastala in ki je v nadaljevanju položila temelj tako za zahodno tradicijo filozofije kot politike, je preprosto eliminirala velik del izkušenj zgodnejše, zlasti demokratične preteklosti, ker so bile nepomembne za njene politične cilje in so motile njene filozofske namene. S stališča popolne tišine kontemplacije ni več pomembno, kaj moti njen nujni mir; ne glede na razlike, je moteče vse, kar je gibanje in dejavnost, zato pa so izginila vsa razlikovanja in členitve, ki jih ima naše dejavno življenje (Arendt 1996, 14; 18-9); (Arendt 2005, 6-8).

⁴⁹ Cornford točko spora med filozofom in državljanom opazi že v Peloponeški vojni in v Periklejevi smrti, »ko so možje dejanj in možje mišljenja začeli hoditi po različnih poteh, ki so se vedno bolj oddaljevale, dokler dokončno stoični modrec ni prenehal biti državljan dežele in je postal državljan univerzuma« (1967, 54).

3.4 TEMELJNE ČLOVEŠKE DEJAVNOSTI

Človeško življenje, ki je dejavno (*vita activa*), se vedno giblje v nekem človeškem svetu in v svetu stvari, ki ga nikdar ne transcendira. Vsaka človeška dejavnost se odigrava obdana s stvarmi in ljudmi, v tem okolju je lokalizirana in bi brez njega izgubila vsak smisel. Ta svet, v katerega se vsakdo rodi, pa svojo eksistenco spet dolguje predvsem človeku, njegovemu ustvarjanju stvari, njegovi skrbi za tla in kmetijstvo, njegovemu aktivnemu organiziranju političnih razmer in delovanju v človeških skupnostih. Ni človeškega življenja, tudi življenja naseljenca v puščavi ne, ki, kolikor sploh kaj počne, ne živi v svetu, ki neposredno ali posredno priča o prisotnosti drugih ljudi. Kakršen koli že je položaj človeka v kozmosu, zdi se, da sta Zemlja in zemeljska narava v vesolju edinstveni vsaj toliko, kolikor nudita bitjem, kot so ljudje, **pogoje** v katerih živijo, se premikajo in dihaajo brez naporov, ne da bi bili vezani na pripomočke, ki so jih sami izumili. Svet kot tvorba človeške roke za razliko od živalskega okolja ni absolutno zavezan naravi, vendar se življenje kot tako, nikdar popolnoma ne sklene v tem umetnem svetu, kakor se v njem tudi ne more začeti (Arendt 1996, 4-5; 25).

3.4.1 DELO IN USTVARJANJE

Človek kot živo bitje tako ostaja ujet v cesarstvu živega in v njegove osnovne pogoje, pod katerimi je človeštvu dano življenje na Zemlji. Človek je del narave zaradi biološkega procesa svojega telesa, ki je skupen vsem živim organizmom in ker čuti določene naravne potrebe, ki se jim mora posvetiti⁵⁰. Skupno naravnemu procesu rasti in propadanja, kot tudi biološkemu telesnemu procesu je to, da sta oba dela *krožnega* toka narave in da se zaradi tega neskončno ponavljata. Narava ne pozna rojstva in smrti⁵¹, razume ju le človek in svet, v katerem se rodijo in umrejo posamezniki – enkratni, nezamenljivi in neponovljivi. Krožni tok telesa se ohranja s porabo, tisto, kar pripravlja sredstva te porabe, se imenuje **delo**, ki ni nikdar dokončano, temveč se vrti v neskončno ponavljajočem se krogu⁵², ki ga predpisuje naravni biološki življenjski proces. Z dejavnostjo dela človek pridobiva potrošne dobrine, ki so sicer

⁵⁰ Sem lahko prištevamo to, kar razumemo kot funkcionalne nagone, npr. nagon po samoohranitvi, nadaljevanju lastne vrste in prirojena družabnost, oziroma ustvarjanje skupnosti z drugimi ljudmi.

⁵¹ Rojstvo in smrt nista preprosto naravna procesa, temveč sta človeška, svetna dogodka, saj se krožno gibanje narave v človeškem svetu manifestira le kot rast in propadanje. Rojstvo in smrt predpostavljata svet, namreč nekaj kar ni v stalnem gibanju, nekaj, česar trajnost in relativna obstojnost omogočata prihod in odhod, in če tega sveta ne bi bilo, potem bi tudi človeško bivanje sovpadlo z »večnim vračanjem« in bi bilo trajanje človeškega rodu tako »nesmrtno« kot pri vrstah živalskega življenja. Šele ko naravne stvari, npr. drevo, obravnavamo kot individualno rastlino in jo s tem že ločimo od naravnega okolja ter prestavimo v naš »umetni« svet, začne, striktno rečeno, rasti in propadati (Arendt 1996, 98-9).

⁵² Ne moremo se npr. vprašati ali jemo, da živimo ali živimo, da jemo.

najmanj obstojne, saj jih trošimo od trenutka, ko jih pridobimo⁵³, oziroma se pokvarijo kar same, če jih ne porabimo, a so najbolj »uporabne«, saj služijo nujnim življenjskim potrebam⁵⁴ (Arendt 1996, 9-10; 98-9); (Baehr 2003, 170-2).

Človek torej kot delovno bitje prejema od zemlje in narave njene presežke, izobilje potrebnih stvari za preživetje, ki v isti meri pripadajo vsem ljudem sveta, a taista mati narava ni več dobrotnica, ko se človek kot ustvarjalno bitje odloči, da si bo zgradil lasten svet v naravnem okolju, zato da bi se pred njo tudi zaščitil. Temeljni pogoj za dejavnost **ustvarjanja** je naša svetnost, namreč odvisnost človeške eksistence od predmetnosti in objektivnosti, saj je človek v *krožni* naravi po naravi brez domovine. Stvaritev naših rok, ne delo našega telesa, izdeluje malodane neskončno množico predmetov, ki se uporabljajo in se z rabo ne iztrošijo⁵⁵. Naravnim rečem se ne pridružijo kar tako, temveč se od njih razlikujejo, naravi v določeni meri nasprotujejo in živi procesi jih ne morejo preprosto zmleti. Njihova trajnost daje zato predmetom sveta relativno neodvisnost od življenja ljudi, ki jih ustvarjajo in uporabljajo, ista objektivna predmetnost pa zato svetu, kot tvorbi človeške roke, omogoča obstojnost in trajnost⁵⁶. **Vsako ustvarjanje je nasilno**, saj lahko ustvarjalec material dobi le tako, da poseže v gospodarstvo narave⁵⁷ in zato so človeško produktivnost vedno primerjali z neko božjo stvariteljsko silo, ki ustvarja iz nič, medtem ko človek potrebuje substanco, da jo oblikuje⁵⁸. Metafora Prometejskega upora se je zasidrala v predstavi o človeški ustvarjalnosti tako močno, kot je postala podoba od boga dane krotkosti v bibličnem smislu prisposoda za življenje, ki je blagoslovljeno z delo in muko (Arendt 1996, 9-10; 98-9; 139-42); (Baehr 2003, 173).

⁵³ Najbolj naravne in nujne stvari človek sploh ne proizvede, temveč samo pridobi, proizvaja jih narava z rastjo in uničuje s propadanjem (Arendt 1996, 98).

⁵⁴ V izvornem pomenu torej fizično delamo za hrano, danes pa lahko zato elemente dela poiščemo v vseh človekovih dejavnostih, npr. v fizičnih opravilih nasploh, v delu za tekočim trakom v tovarni in tudi »višjih« delih, v oziru, da predstavljajo rutinska in fizična opravila, namenjena nujnemu preživetju.

⁵⁵ Trajnost predmetnega sveta seveda ne smemo vzeti absolutno, saj vsaka uporaba stvari vsaj obrabi, četudi jih ne potroši in če jih ne uporabljamo mi, bodo končno le propadle in se vrstile nazaj v obsežni tok narave, ki so se mu izmuznile in proti kateremu so bile postavljene v samostojno bivanje. Stol, prepuščen samemu sebi, bo spet postal les, les pa bo strohnul in se vrnil v zemljo, iz katere je zraslo drevo, preden so ga podrl, da bi ga uporabili kot material za ustvarjanje. Posamezni predmeti se torej v rabi obrabijo, toda obrabljanje za njih ni tako bistveno, kot je trošenje za potrošne dobrine dela. Par čevljev se namreč ne pokvari, če jih ne uporabljam, niti ni bil v osnovi izdelan zato, da se uniči, kot to velja za kruh, ki je določen temu, da izgine v človekovi presnovi. Tisto, kar se v njihovi rabi izrabi, je trajnost (Arendt 1996, 139-40).

⁵⁶ Človeku ponujajo istost in identiteto, ki je izvedena iz tega, da človek uporablja isti stol, isto mizo, v isti hiši itd. (Baehr 2003, 173-4).

⁵⁷ Tako da bodisi uniči kaj živega, podre drevo, da bi dobil les, ali pa prekine daljše narave procese, ko koplje železo, kamen, marmor iz zemeljskih globin (ibid.). To, da pravzaprav ustvarjalcu danes ni potrebno izvajati nasilja nad naravo, ker lahko material preprosto kupi v trgovini, ni dokaz, da ustvarjanje ni ali ni več nasilno, je le še en razlog, zakaj si izvornih temeljnih človekovih dejavnosti ne znamo več niti predstavljati, ker živimo v splošni »delovni družbi«.

⁵⁸ Predstava, da je človek pri ustvarjanju vezan na material, medtem ko bog ustvarja iz nič, je srednjeveška, medtem, ko je pojmovanje človeka kot neomejenega gospodarja zemlje in narave, značilnost novega veka. Obe pojmovanji sta v določenem nasprotju z duhom biblije, saj je v starem testamentu človek gospodar nad vsemi živimi bitji, ki so bila ustvarjena njemu v pomoč, a sam ostane služabnik zemlje. Po tem razumevanju zemeljske dobrine niso material za neodvisno ustvarjanje in Luther je v tem oziru zavrnil poizkuse sholastike, da bi interpretirala biblijski nauk s pomočjo grške filozofije: »*Povej kdo polaga srebro in zlato v gore, da ju najdemo? Kdo polaga v njive letino, da zraste?...tja jih mora položiti bog, da bi jih delo našlo...tako ugotovimo, da vse naše delo ni nič drugega kot to, da najdemo božje dobrine in jih pobremo, da ne moremo nič storiti in ohraniti*« (Arendt 1996, 142-3).

Z elementarnimi silami narave lahko človek primerja svoj lastni potencial moči le zato, ker mu jih uspe tako rekoč prelisičiti z orodji, ki pomnožijo njegovo lastno moč, tako da je veliko večja od naravne. Ustvarjanje v pravem pomenu besede nenehno **posnema nek model po katerem stvar izdeluje in vzor**, ki vodi proces ustvarjanja in se vedno nahaja izven ustvarjalca samega⁵⁹. Za položaj, ki ga ima ustvarjanje v hierarhiji *vitae activae*, je zelo pomembno, da predstava, model ali načrt ne le vodijo proces samega ustvarjanja, temveč tudi po dokončanju stvari ne izginejo, namesto tega ostajajo in omogočajo nadaljnje ustvarjanje identičnih predmetov. Ta **obstočnost** modela in vzora, ki lahko vedno znova, nespremenjeno in neizčrpno služi za ustvarjanje novih stvari, igra zelo veliko vlogo v Platonovem nauku o večnih idejah. Iz ustvarjalčeve podobe (*idéa*) in izgleda (*eídos*), je Platon prvi uporabil besedo ideja v filozofskem pomenu in zato vedno kadar hoče ponazoriti plavzibilnost svojega nauka, posega po metaforah, ki izhajajo iz izkušenj rokodelcev. Sam proces ustvarjanja v bistvu določa **kategorija cilj-sredstvo** in njegova odločilna lastnost, po katerem se razlikuje od vseh drugih dejavnosti, je to, da ima definitiven začetek in definitiven, predvidljiv konec. Delo, ujeta v lastni krožni tok nujnosti, ker človek seveda ne more potešiti svojih potreb, ne da bi jih kasneje in vedno znova spet občutil, kot da jih ni nikoli potešil, nima začetka niti konca, in videli bomo, da, ko so-*delujemo*, ravno tako ne moremo locirati konca sodelovanja, ki bi ga bilo mogoče napovedati in cilja, ki bi ga bilo mogoče z gotovostjo doseči. Pri delovanju se zmeraj nahajamo v odvisnosti od soljudi, kar pa je človeška roka ustvarila, lahko tudi uniči in ustvarjalec, *homo faber* ali *tekton*, je gospodar ne samo narave, ker si jo zna podrediti, temveč tudi samega sebe in svojih lastnih dejanj (Arendt 1996, 143-7).

Orodja, naprave in instrumenti so tako popolnoma predmeti sveta, da po njih imenujemo in z njihovo pomočjo klasificiramo cele zgodovinske epohe in njihove civilizacije. Njihov svetni značaj pa se nikjer ne kaže tako jasno kot v procesih dela, saj orodja, ki jih izdeluje homo faber, da bi oblikoval svet stvari, uporablja predvsem delovno bitje za mehanizacijo in lajšanje svojega bremena. V njegovem svetovnem nazoru igrajo zato orodja in stroji mnogo pomembnejšo vlogo kot sicer pripade golim sredstvom, saj se mora človek pri delu ritmično

⁵⁹ Vzor ustvarjalca je pred samim procesom in je z njim v podobnem razmerju, kot so z delavčevim delom povezane prisile življenjskega procesa, ki mu predhodijo in ga pogojujejo. Med telesnimi občutki, kot so užitek, bolečina, potreba in njena potešitev ter duhovnim svetom predstav, ki se tako lepo in samoumevno ujema s postvaritvijo, da postelje ne moremo izdelati, ne da bi si jo poprej nekako predstavljali, obstaja prepad. Ustvarjalec si postelje tudi predstavljati ne more, če se pri tem ne drži določene *ideje* postelje iz njegovega čutnega vidnega spomina (Arendt 1996, 143-4), ustvarjanje pa mora nato voditi po načrtu, če želi, da je končni izdelek tudi uporaben.

združiti z orodjem ali strojem, pri čemer stvari izgubijo svoj instrumentalni značaj⁶⁰. Pogosto pritoževanje moderne družbe nad zamenjavo sredstev za cilje in obratno⁶¹, izhaja iz nerazumevanja med obema temeljnima dejavnostma, saj razlikovanje med sredstvom in ciljem, ki je odločilno za ustvarjanje, nima nobenega smisla za delo. Morda si je tu najbolje predstavljati delavce za tekočim trakom, da ugotovimo, da cilj in sredstvo sploh ne nastopata dovolj ločeno, da bi ju lahko strogo ločevali, zabriše se celo razlika med človekom in orodjem, torej človekovim sredstvom, in tisto, kar obvladuje delovni proces, pa tudi vse procese ustvarjanja, ki se vršijo na isti način kot delo, je krožno gibanje procesa samega in ponavljajoči ritem, v katerega je tisti, ki dela, preprosto prisiljen (Arendt 1996, 147-50).

Razprave o tovrstnih problemih tehnike oziroma o spremembah življenja in sveta ob uvedbi strojev, se največkrat osredotočajo predvsem na vprašanje **koristnosti** za človeka. Izhajajo torej iz izključno antropocentričnega in splošno-priznanega cilja strojev, kot sta razbremenitev *človeške* delovne sile in povečanje *družbene* produktivnosti, medtem ko je danes na mesto koristi, stopila že funkcija življenjskega procesa družbe in posameznika, ki jo mora stroj samo še izpolniti. Vprašanje kateri predmeti naj se sploh producirajo je tako odvisno izključno od zmožnosti strojev in dandanes se je nesmiselno spraševati po smotrnosti tega sveta. Dejanski svet je v delovni družbi nadomestil »svet« strojev, in aparati, ki smo jih nekoč svobodno upravljali, so postali biološki del našega življenja, kot da bi stroji, ki nas obdajajo »*ravno tako neizogibno sodili k človeku kot polžja hišica k polžu ali mreža k pajku*«. V procesu dela so zato vprašanja, ki predpostavljajo kategorijo cilj-sredstvo⁶² povsem odveč, medtem ko v **ustvarjanju cilj zares upravičuje sredstvo**. Še več, namen ustvarjanja jih šele producira in

⁶⁰ Ne ustvarjanje, pač pa delo zaradi večje učinkovitosti zahteva ritmično gibanje, pri skupnem delu pa zahteva ritmično koordinacijo vseh individualnih gibov. Zgodovina zato pozna zbirko ritmičnih delovnih pesmi, temu pa je celo sledila obsežna znanstvena literatura o povezavi »dela in ritma«. Ne glede na številna pritoževanja nad umetnim ritmom, ki so ga stroji vsilili ljudem, pa nekateri opažajo, da je ta umetni ritem »nenavadno« podoben naravnemu ritmu dela. Schopp zato izrecno poudarja, da obstajajo delovne pesmi, ne pa tudi ustvarjalne, saj ni nobenega naravnega ritma za dejavnost ustvarjanja. To, da je odločilen ritem kot tak, potrjujejo tudi Bücherjeva opazovanja v Fordovih tovarnah iz začetka 20. stol., kjer so za moreča opravila veljala »*samo tista preprosta dela, ki se jih ni dalo opravljati ritmično*«. Po raziskavah Max-Planck-Instituta za delovno psihologijo, ima 90% delavcev raje mehanično, enolično delo, ki ga je opravičevala že krščanska tradicija, saj kot tako zahteva manj telesne pozornosti kot druge dejavnosti in tako ohranja prostor tudi za kontemplacijo. Henrik de Man zato pripomni, da je »*ta svet, ki ga knjige tako zelo hvalijo, prej svet enostavne, gole...delovne tlake, kot pa svet...rokodelskega ustvarjalnega poklica*«. In ravno ta delovna tlaka je tista, ki vzbuja užitek neodvisno od tega, kaj daje, medtem ko v ustvarjanju dejavnost sama ponuja »užitek«, ker se vnaprej veseli ustvarjenega predmeta in je lahko ponosna na uspeh (Arendt 1996, 148-50).

⁶¹ Češ, da so se sredstva izkazala za močnejša od ciljev in da je človek postal suženj strojev, ki jih je sam iznašel. Neskončne diskusije o tem, ali naj se človek prilagodi stroju, ali bi bilo bolj humano, da se stroj prilagodi nam, bodo tudi vnaprej ostale brezploдне, saj je človek pogojeno bitje in pogoj njegove eksistence so postali tudi stroji, s katerimi se je obdal in prilagodil v trenutku, ko jih je iznašel. Danes so stroji za naš obstoj ravno tako pomembni pogoj kot so bila orodja in naprave v prejšnjih obdobjih, vendar za razliko od naravnega oziroma telesnega ritma, v katerem ostane delavčevo orodje v vsakem trenutku podrejeno roki, je stroj kasneje od delavca zahteval, da mu streže in da naravni ritem prilagodi mehanskemu procesu stroja (Arendt 1996, 149-50). Morda najbolj nazoren prikaz pogojenosti kot odvisnosti človeške eksistence od predmetnosti, je sodobna globalna uporaba mobilne telefonije, zaradi česar se nam včasih upravičeno zdi, da brez lastnega »mobitela« ne bi mogli več dohajati ostalih, čeprav ga v preteklosti seveda ni mogel nihče pogrešati.

⁶² Ali človek živi in zadovoljuje svoje potrebe zato, da bi mogel delati, ali pa, obratno, dela samo zato, da bi potem lahko potešil svoje potrebe (ibid.).

organizira, saj se zaradi načrtovanega predmeta načrtujejo tudi orodja, ustvarijo naprave in isti končni cilj organizira tudi sam proces ustvarjanja, odloča o tem, kateri strokovnjaki bodo sodelovali pri njem, koliko pomožnih delavcev je potrebnih itd. V procesu ustvarjanja se o vsem sodi glede na primernost in koristnost za končni namen, a končni produkt ustvarjanja ne more nikoli postati »sam sebi namen«, vsaj dokler razumemo predmet kot uporaben. Težava, kako se v svetu znajti z merili te dejavnosti, je tako v tem, da je kategorija cilj-sredstvo, na kateri temeljijo, neskončno uporabna in proizvaja neskončno verigo, v kateri vsak doseženi cilj vedno takoj spet postane sredstvo v neki drugi povezavi⁶³ (Arendt 1996, 155-7).

Znotraj kategorije cilj-sredstvo in njenega izkustvenega polja, v katerem je lokaliziran celotni svet uporabnih predmetov in koristnosti nasploh, na vprašanje o lastni koristi in namenu tako sploh ne moremo odgovoriti. Homo faber ne razlikuje med uporabnostjo, koristnostjo in smislom neke stvari, saj zaradi ideala udobja v delovni družbi ali ideala dobička v komercialnem družbenem redu, vse počne *zato-da-bi* dosegel nek predviden cilj. V tej kategoriji zato sploh ni odgovora na vprašanje, ki ga je postavil Lessing utilitarističnim filozofom svojega časa: »Kaj pa je korist koristi?« in Nietzsche zato pravi, da se vsak popolnoma utilitaristično organizirani svet nahaja ujet v »*ciljnem progresu in infinitum*«⁶⁴ (2004, 371). V svetu, kjer ustvarja homo faber, mora vse dokazati svojo korist in njegov neskončni razvoj je možno prekiniti in s tem preprečiti, da vsi naši cilji postanejo sredstva za druge cilje, le tako, da bi stvari ironično, razglasili za »samim sebi namen«. Grki, ki so to vedeli, so v svojem klasičnem času celotno področje ustvarjanja, rokodelstva in upodablajočih umetnosti, pri katerih se nobena dejavnost ne dogaja zaradi same sebe, razglasili za banavzično in ga zaničevali. Seveda tu ni ključna ocena ustvarjalnosti same po sebi, temveč so politično naravnani Atenci nasprotovali posplošitvam izkušenj, veljavnih za ustvarjanje, čemur je nevede podlegel tudi Kant, ko je razglasil človeka za končni cilj in samemu sebi namen. Po isti misli namreč človeku pripada tudi »*naslov gospodarja narave*«, ki si lahko, »*če zmore, podredi celotno naravo*« (1999a, 270-5), aporija (brezpotje) pa je v tem, da je edinole ustvarjanje s svojim mišljenjem znotraj ciljev in sredstev sposobno

⁶³ Npr. stol, ki je bil končni cilj mizarjeve dejavnosti, ki se je končala, ko je bil ta cilj dosežen, je v svetu v katerega vstopi, ko zapusti mizarstvo delavnico, spet neke vrste sredstvo. V svetu je potrebno stol namreč uporabljati in svojo uporabnost lahko dokaže samo tako, da služi nekemu novemu namenu ali cilju, bodisi bolj udobnemu življenju ali pa kot menjalno sredstvo v blagovni cirkulaciji (Arendt 1996, 157).

⁶⁴ Nietzsche pravi, da »*moramo sprevideti da smoter nikoli ne povzroči dejanja; da se vselej, kadar storimo kaj po smotru zgodi nekaj drugačnega in drugega; da sta cilj in sredstvo razlagi, pri kateri so določene točke dogajanja podčrtane in izbrane na škodo drugih, in sicer večine...se pravi izmislimo si sistem pametnejših, vendar ožjih intelektov, ki postavljajo cilje in sredstva, da bi mogli svojemu edino znanemu smotru pripisati 'vzrok dejanja', za kar pravzaprav nimamo pravice: če želimo rešiti problem, bi se to reklo postaviti njegovo rešitev v svet, nedostopen našemu opazovanju*« (2004, 371-2). V našem kontekstu, koristnost, ki jo razglajamo za smisel proizvaja nesmisle, ker ne obstaja načelo, ki bi lahko kategorijo cilj-sredstvo upravičevalo tudi izven ustvarjanja.

oblikovati svet, vendar pa ta isti svet postane prav tako »brezvreden« kot material, ki je bil porabljen zanj, postane golo sredstvo za nikdar uresničene namene, če poizkušamo v njem in med ljudmi uveljaviti ista merila, ki neizogibno vodijo vsako početje, ki svet šele ustvarja⁶⁵ (Arendt 1996, 157-62).

3.4.2 DELOVANJE

Obe omenjeni dejavnosti seveda pogojuje tudi dejstvo, da ljudje živimo skupaj, vendar pa je le **delovanje** tista dejavnost, ki si je sploh ni mogoče predstavljati brez ljudi. Delovanje je edina dejavnost, ki se dogaja neposredno med ljudmi, brez posredovanja materije, materiala in stvari. Dejavnost dela kot taka ne potrebuje prisotnosti drugih ljudi, čeprav bi bilo bitje, ki dela v popolni samoti, komajda še človek: bilo bi *animal laborans* v najdobesednejšem smislu in najbolj groznem pomenu besede. Bitje, ki izdeluje stvari in si gradi svet, v katerem živi sám, bi sicer bilo ustvarjalec, vendar težko *homo faber* ali *tekton*, kot so ga imenovali Grki, saj bi izgubil specifično človeško lastnost, saj nas vsaka izolacija, namerna ali nenamerna, oropa sposobnosti za delovanje. Takšno bitje bi bilo prej podobno Bogu – sicer ne bogu ustvarjalcu, »ki je ljub samemu sebi«, pač pa božjemu demiurgu, kakršnega opisuje Platon v enem od svojih političnih mitov. Le delovanje je izključni privilegij človeka, niti žival niti bog⁶⁶ nista sposobna delovati, saj je njen temeljni pogoj naša pluralnost, to da na zemlji živimo in v svetu prebivamo mnogi ljudje in ne človek. **Za delovanje je nujna pluralnost**, v kateri so sicer vsi eno in isto, namreč ljudje, vendar na nenavaden način, tako da nobeden od teh ljudi ni enak kateremukoli drugemu človeku, ki je kdaj živel ali bo živel. Ljudje smo res »enake vrste«, saj bi brez tega ne bilo nobenega razumevanja med živečimi in nobenih načrtov za prihodnost, a človek je za razliko od drugih bitij sposoben aktivno izraziti samega sebe, se razlikovati od drugih, jih

⁶⁵ Kako dobro so se Grki zavedali posledic prepričanja, da je človek najvišje bitje, ker je »*toolmaking animal*« (Benjamin Franklin), je mogoče najbolje prikazati ob slavnem Sokratovem sporu z demokratičnim sofistom Protagoro v istoimenskem Platonovem dialogu. Dramski datum dialoga se odvija ok. leta 430 pr.K. in v naši nalogi ga bomo osvetlili največkrat od vseh drugih, saj je Protagora najbližje temu, kar razumemo danes kot »teorijo« izvorne demokracije. Protagora je avtor tudi na videz samoumevne ugotovitve, da je »*človek mera vseh uporabnih stvari (chrémata), tistih, ki so, da so in tistih, ki niso, da niso*« (2004a, 229). Beseda *chremata*, ki jo prevajalci v večini ne upoštevajo, pomeni »vse uporabno« med stvarmi, katerih prisotnost in neprisotnost se torej nanaša na človeka in njegove potrebe, Platon pa je po lastnem razumevanju temeljnih lastnosti človeka uvidel, da mora to pripeljati do tega, da postane človek zares mera vseh stvari. Namesto človeka, ki potrebuje, uporablja in rabi kot sredstvo, Platon govori o človeku, ki misli, govori in deluje, in če tu postane človek mera vseh stvari, se bo težko vzdržal, da ne bi vseh stvari reklamiral za svojo uporabo, oziroma vse obravnaval kot sredstvo za nek cilj, da ne bi videl v drevesu že lesa, in se ne napravil samo za merilo tistih stvari, katerih bit in nebit sta zares odvisni od njega samega, temveč za merilo vsega obstoječega nasploh (Arendt 1996, 160-1).

⁶⁶ Ta grška opazka je vidna tudi na primeru Olimpijskih bogov, torej v teoriji, po kateri bogovi delujejo samo kadar gre za ljudi, zaradi tega vmešavanja v človeške zadeve pa so celo v nenehnem medsebojnem sporu, saj običajno vsakdo od njih, v konfliktnih smrtnikov, potegne z nekom drugim. Tako nastajajo zgodbe, v katerih ljudje in bogovi delujejo skupaj, vendar pa inicijativo prevzamejo smrtniki, tudi če končna odločitev pade na zborovanju bogov na Olimpu. Pesnik opeva dejanja tako bogov oziroma nesmrtnih narave in ljudi, ne pa božje zgodbe na eni ter človeške na drugi strani. Tudi v Heziodovih *Teogonijah*, ne gre za dejanja bogov, nikjer ne opisuje njihova »slavna dejanja«, temveč razlaga nastanek sveta, s katerim olimpski bogovi nimajo čisto nič skupnega (Arendt 1996, 25-6).

prekositi, ne samo posredovati česa, temveč v vsem tem hkrati posredovati tudi samega sebe v absolutni različnosti⁶⁷. Govorjenje in delovanje sta dejavnosti v katerih se kaže ta edinstvenost in nekateri raziskovalni rezultati v biologiji in psihologiji celo poudarjajo notranjo povezanost delovanja in govorenja, pa tudi spontanost, ki je popolnoma neodvisna od praktičnih vzpodbud in ciljev. Stvaritev človeka tako ni začetek nečesa, kar postane njegovo bistvo, potem ko je ustvarjen, temveč je začenjanje nekega bitja, ki ima samo sposobnost začenjanja⁶⁸: je začetek začetka ali začenjanja samega (Arendt 1996, 10-2; 181-3).

3.4.2.1 ENKRATEN ČLOVEK

V tem najizvirnejšem in najsplošnejšem smislu sta delovanje in začenjanje nečesa eno in isto. S stališča prisotnega in minulega je v naravi vsakega začetka, da izbruhne v svet nepričakovano in nepreračunano. Nastanek Zemlje, organskega življenja na njej, razvoj človeškega rodu iz evolucije živalskih vrst, celoten okvir naše realne eksistence, temelji na »neskončnih neverjetnostih«, če si izvirne dogodke, ki so nekoč oblikovali ta okvir, ogledamo s stališča predhodnih procesov v univerzumu ali procesov anorganskega in organskega življenja, ki jih je vsak tak dogodek odločilno prekinil. Nov začetek je zato vedno v nasprotju s statistično oprijemljivimi verjetnostmi, je vedno nekaj neverjetnega in nas zato opogumlja kot čudež, kadarkoli naletimo naj v živo v izkustvu življenja, ki je predvsem tok procesov, ki jih novi začetek prekine. Dejstvo, da je človek nadarjen za delovanje v smislu novega začetka, da je že v minimumu njegove iniciative, potrebne da sploh kaj začnemo, že inherentna enkratnost posameznika, ki to sporoča, lahko pomeni le, da se izmuzne vsej svoji predvidljivosti in preračunljivosti, da smemo vendarle še upati na tisto, česar racionalno, preračunljivo ni več pričakovati, zato ker je **človek v osnovi utelešena svoboda** (Arendt 1996, 183-4).

⁶⁷ V zahodnem svetu, zlasti po Platonu, je bila ravno smrtnost človeka kot bitja v ednini, tisto dejanstvo, na katerem se je kasneje vzpostavilo metafizično-filozofsko mišljenje, zato je za kakršnokoli analizo politične teorije krščanstva, zelo pogosto poučno, če si pogledamo na katero od bibličnih verzij zgodbe o stvarjenju se avtor sklicuje. Jezus se je npr. skliceval na Mojzesa: »Ali niste brali, da je Stvarnik od začetka ustvaril človeka kot moža in ženo?«, Pavel pa je poudarjal, da »ni moški iz ženske, ampak ženska iz moškega in da je bila zato tudi ustvarjena zaradi moškega«. Kakršnakoli ustvarjena »ideja človeka nasploh« dojemata človeško pluralnost kot rezultat neskončno spremenljive reprodukcije nekega pramodela in s tem vnaprej ter implicitno spodbija možnost delovanja. Jezusov pluralni človek se zato načelno razlikuje od Adama, ki ga je bog napravil iz »grude«, da bi mu dodatno pridružil žensko, ustvarjeno iz njegovega »rebra«, ker tu pluralnost ni izvirna, temveč se njegova pluralnost razlaga s pomnožitvijo. Razlika med Jezusom in Pavlom tako naznanja veliko več kot le drugačen odnos do vloge ženske. Jezusova vera je namreč, v nasprotju krščansko prakso, vodila neposredno v delovanje. Njegova pridiga je zato pustila področje pluralnosti človeka nedotaknjeno, medtem ko je bila vera za Pavla veliko bolj krščanska, saj je zadevala posameznikov duševni blagor (Arendt 1996, 10-1).

⁶⁸ Avguštin zato pravi, »da bi bil začetek, je bil ustvarjen človek, pred katerim ni bilo nikogar«. Ta začetek, ki je človek, nikakor ne sovpaše z začetkom sveta, saj Avguštin uporablja dve besedi za to, čemur mi rečemo začetek. Začetek, ki je človek, se imenuje *initium*, medtem ko za začetek sveta prevzema latinski prevod biblije, ki njeni prvi besedi »Na začetku« prevaja kot *principium*. Njegov citat torej ne pomeni, da pred stvaritvijo ni obstajalo Nič, pač pa, da pred stvaritvijo Nekoga, ki je človek, ni obstajal dobesedno Nihče (Arendt 1996, 183).

Vzrok za enkratnost niso nikakršne določene kvalitete posameznika ali kakšna posebna kombinacija teh, pač pa izvira iz dejstva rojenosti, zaradi katerega se vsak človek pojavi na svetu kot nekaj popolnoma novega, spoznava pojave na svoj lasten način in jih preko domišljije in daru za metafore, smiselno živi in sporoča povsem po svoje. Za razliko od tega, *kaj smo*, za razliko od naših lastnosti, nadarjenosti, talentov, pomanjkljivosti, ki jih posedujemo in ki jih imamo vsaj toliko pod nadzorom, da se lahko sami odločamo, ali jih bomo kazali in skrivali, je pravi osebni *Kdo smo* izven naše kontrole, ker se nehote razodeva v vsem, kar rečemo ali storimo⁶⁹. Sokrat je za ta »Kdo smo«, uporabljal metaforo *daimona*, ki vsakega človeka spremlja vse življenje, vendar ga vedno gleda samo od zadaj, preko ramen in vidijo ga lahko samo tisti, ki jih govoreči srečuje, nikdar pa tisti, ki ga to najbolj zanima⁷⁰. Ljudje, s katerimi so-delujemo, naše vsakdanje občinstvo, ki ga morda sploh ne opazimo, ve Kdo smo, medtem ko nam ostane vedno prikrit, tudi zaradi naše enkratnosti, ki se manifestira v delovanju in govorjenju, tako da ga niti občinstvo ne more enoznačno zajeti v besedah. Kakor hitro poskušamo reči, kdo je nekdo, ga začnemo opisovati z lastnostmi, ki jih imajo tudi drugi in ki niso ravno edinstvene. Če jezik uporabljamo kot sredstvo za opisovanje *nekoga*, zataji in se zadrži na ravni *nečesa*, tako da konec koncev govorimo le o značajskih tipih, ki so vse kaj drugega kot osebe. Za njimi se namreč dejanske osebe pravzaprav zakrivajo, zato imamo lahko značaje za maske, ki jih akceptiramo, zato da bi zmanjšali riziko popolnega razkritja, kakor da bi aktivirali zaščitni sloj, ki bi omilil grozljivo enoznačnost *sem-ta-in-nihče-drug* (Arendt 1996, 186-8).

3.4.2.2 NEPREDVIDLJIVOST IN KRHKOST ČLOVEŠKIH ZADEV

Omenjena pomanjkljivost govorice je najtesneje povezana z nezmožnostjo definiranja bistva človeka, ki jo zelo dobro pozna filozofija. Vse njihove definicije se vedno zreducirajo na določila in interpretacije tega, kaj človek je, kakšne lastnosti mu pripadejo v primerjavi z drugimi živimi bitji, medtem ko je specifična značilnost nekoga prav v tem, da je nekdo, in da tega *biti-nekdo* ne moremo definirati, ker ga z ničemer ne moremo primerjati. Vendar način,

⁶⁹ Avguštin, ki mu ponavadi pripisujejo, da je v filozofijo vpeljal t.i. antropološko vprašanje je razlikoval med obema vprašanjema. »In obrnil sem se k sebi in si rekel: In, kdo si Ti? In odgovoril sem: človek«. Drugo vprašanje človek postavlja bogu: »Kaj torej sem, moj Bog? Kaj je moje bistvo?«. Skratka na vprašanje Kdo je mogoče odgovoriti s človek, karkoli to pač je, medtem ko na vprašanje Kaj, zares odgovori samo tisti, ki je človeka ustvaril. »Bistvo« človeka izhaja torej iz navideznosti razuma, ko človek ne priznava sebe kot utelešene svobode, temveč išče sebi vzrok in najbrž nadaljnja navodila. Nič nam ne daje pravice domnevati, da ima človek bistvo ali naravo v istem smislu kot vse druge stvari, ki smo jim danes že pripisali pomen. V vsakem primeru ima Avguštin prav, saj tudi če bi imeli bistvo, potem ni nobenega dvoma o tem, da bi nas lahko spoznal in definiral le bog, kajti le bog je očitno sposoben dajati izjave o »kdo« v istem smislu, kot da gre za »kaj« (Arendt 2006, 13); (Avguštin 1978, 206; 218).

⁷⁰ Prepričanje, da ima vsak človek svojega dajmona, je bilo precej razširjeno mnenje, pravi Kocjančič in o tem priča tudi znani Heraklitov fragment: »Človeku je dajmon (njegov) *ethos*« (Kocjančič v Platon 2004b, 55-6).

kako se razkriva ta kdo-je-nekdo, je žal zoprn podoben razkritjem orakeljskih izrekov, ki so bili notorično nezanesljivi in mnogopomenski, in po Heraklitu delfski orakelj »*niti ne pove, niti ne skriva, temveč daje znamenja*« (1992, 45). To, da se Kdo kaže v tako mnogopomenski negotovosti, ki je sploh ni mogoče imenovati, čeprav jo pri njegovemu delovanju in govorjenju nenehno zaznavamo, je bistveni razlog za **negotovost** ne samo vse politike, temveč tudi vseh zadev, ki se dogajajo neposredno med ljudmi. Tisti, ki deluje, se namreč vedno giblje med drugimi ljudmi, ki ravno tako delujejo in zato ni nikdar le delujoči, temveč vedno hkrati tudi tisti, ki prestaja in trpi. Prestajanje je hrbtna stran delovanja in število tistih, ki trpijo ali prestajajo zaradi delovanja nekoga drugega, je v načelu neomejeno, saj nobeno delovanje ne pušča oprijemljivega rezultata ali izdelka, kot ustvarjalna dejavnost (Arendt 1996, 189; 199).

Področje kjer se dogajajo človeške zadeve je nekak sistem povezav, ki nastaja povsod, kjer ljudje živijo skupaj. **Splet človeških zadev** je torej metafora, ki poudarja fizično neoprijemljivost fenomena, v katerem vsaka akcija ali reakcija (na nekaj kar je prišlo izven tega spleta), tako rekoč avtomatično povzroči verižno reakcijo in tu ni nobenega agiranja ali reagiranja, ki bi bil omejen na določen krog, in celo v omejenem krogu ni nobene možnosti, da bi nekaj storjenega zares zanesljivo omejili na neposredno prizadete ali na tiste, ki jim je bilo to namenjeno, na nek določeni Jaz in Ti. Tudi v najbolj omejenih okoliščinah ostanejo posledice vsakega delovanja nepredvidljive, saj svobodno delovanje samo po sebi ne pozna zmernosti in vse kar to področje stabilizira, pravila, zakoni, meje, ipd., prihaja takorekoč od zunaj. Problem ni samo v tem, da niso nobeni človeški možgani sposobni predvideti posledic niti lastnega dejanja, ker splet odnosov ni le malo bolj zapletena šahovnica, na kateri je mogoče posledice šahovske poteze vendarle vsaj toliko predvideti, da bi lahko prihodnost napovedali v obliki alternativ. Težava je najprej v tem, kot ponazarja Pitagorejska metafora občinstva, da je nepredvidljivost posledic delovanja tesno povezana s tem, da je akter in govorec pri vsakem delovanju in govorjenju neposredno udeležen, ne da bi mogel, kot tisti, ki se eksponira, vnaprej vedeti in preračunati, koga pravzaprav razkazuje kot samega sebe. O sebi vemo samo to, kar se nam o tem dozdeva preko operacije uma, perspektiva, ki jo gledamo pa je zato le naša in vedno popačena. Nasproti temu popačenju, je grška tragedija trdila, da zbor, ki reprezentira druge, bolje vidi našega *daímona*, vidi nas, kot se sami ne moremo videti in ta slepota za lasten *daímon*, je beda in slepitev smrtnikov (Arendt 1996, 190-1; 199; 202).

Nasprotno od procesov ustvarjanja, katerih potek je načrtovan vnaprej po predstavi ali po modelu, ki ju ima ustvarjalec še preden prične z ustvarjanjem, se procesi delovanja razkrijejo

takrat, ko se samo delovanje zaključi in če zgolj namignem na življenjsko zgodbo največjega slovenskega pesnika, dr. Franceta Prešerna, pogosto šele takrat, ko so vsi udeleženci že mrtvi. Ne glede na to, kakšnega značaja so ti procesi, ali se odigravajo v privatnem ali v javnosti, ali so v njih udeleženi mnogi ali samo nekateri, se polnega pomena tega, kar se ob delovanju zgodi, ne zavedo tisti, ki so bili vanj vpleteni, temveč tisti, ki jim je, vsaj deloma znan celoten splet v katerem so akterji nastopali, in zato zgodbo, nekakšen »produkt« delovanja, zares bolje poznajo od tistih, ki so jo dejansko »ustvarjali«. Nobenih dogodkov ni, ki bi jasno kazali v prihodnost, pa naj se zdijo še tako pomembni za preteklost, zato je legendarni zakonodajalec Solon, že dvesto let pred demokracijo, govoril, da nikogar pred smrtjo ni mogoče imenovati za srečnega razen Ahila. Že pri Rimljanih so te besede postale pregovor, pozneje pa kliše, saj so imele smiselno le v izvirnem, grškem obdobju, kasneje pa so izgubile izkustveno ozadje in jih izven konteksta ne gre jemati dobesedno, po formuli zgodnjega Wittgensteina: »*Stavek je slika stvarnosti*« (1976, 57). Edino notranje lingvistično merilo neke jezikovne predpostavke, je lahko le smisel ali nesmisel in zato Solonove misli ne smemo interpretirati mimo njegove zgodbe in širšega zgodovinskega konteksta, ki tu ni viden, saj nas v nasprotnem primeru, metafora sili v iskanje sreče po Ahilovem receptu, ki ga ne moremo opisati ravno za praktičnega vzornika. Grški koncept »sreče« *eudaímon*, namreč ne izraža več tistega, kar ustreza kateri koli od naših besed za srečo ali blagostanje, temveč pomeni dobro počutje *daímona*, torej naše identitete, ki je jasna drugim, mi pa nanjo ne moremo neposredno vplivati. Nauk Ahila, kot tudi nepreštevni grških hoplitov, ki so mu sledili, je, da le tisti, ki ne preživi izjemnega dejanja ostane nesporni gospodar svoje identitete in potencialne nesmrtnosti. Prizadevanje za grško »srečo« (*eudaímonia*) je torej trajno prizadevanje posameznika za izboljšanje tega Kdo je v očeh drugih⁷¹. Veličina dejanja oziroma smisel njegove edinstvenosti pa po grškem razumevanju ni nikdar v motivih in ciljih, namenih in posledicah, ki so lahko sicer sijajni, vendar niso nikdar edinstveni. Tako kot druge psihološke lastnosti so po svojem bistvu tipični in se vedno znova vračajo v določenih kombinacijah kot tipi in karakterji (Arendt 1996, 218). Da bi bilo delovanje **svobodno**, mora biti zato **osvobojeno motiva** in tudi svojega zaželenega cilja kot predvidljivega učinka. To ne pomeni, da motivi in nameni v vsakem posameznem dejanju niso pomembni dejavniki, toda oni so omejevalni dejavniki, delovanje pa je svobodno v tolikšni meri, kolikor jih je sposobno transcendirati (Arendt 2006, 159).

⁷¹ Sicer je Ahil, ki se je zavestno odločil, da bo celoto življenjskega trajanja zbral v nekem absolutnem izjemnem dejanju, bil ravno tako odvisen od pripovedovalcev njegove zgodbe, toda on je po Homerju edini »junak«, ki mu je uspelo popoln pomen dejanja lastnoročno položiti pripovedovalcu v roke. Zdi se, kakor da si je upal ozreti se nazaj in pogledati svoj *daímon*. Tisto, kar je videl, je bil posebljeni pogum (Arendt 1996, 203-4).

3.5 POLITIČNO DELOVANJE IN FILOZOFSKO USTVARJANJE

Po Aristotelu sta ravno zato svobodno dejanje in izgovorjena beseda največ, česar so zmožni ljudje, saj sta *energeia*, aktualnost, ki je lastna vsem dejavnostim, ki nimajo posebnega namena, saj so sama sebi namen in zato po svojem bistvu niso ciljna⁷². Aristotel aktualnost govorjenja in delovanja ponazarja na primeru igranja na piščal in njeno učinkovanje seveda ni posledica ali končni rezultat, v katerem proces igranja na piščal utihne, temveč je to sam potek procesa, njena glasba; njen potek je učinek ali stvaritev, je skratka *energeia*⁷³. Grško razumevanje delovanja bi zato danes opisali kot izrazito individualistično⁷⁴, saj vztraja na samorazkritju delujočega na račun vseh drugih faktorjev, vendar, ker razkritje ni cilj delovanja, nepredvidljivost posledic dejanja navadno ne dobi prevelikega pomena. Prapodoba delovanja v grški antiki je torej fenomen samorazkritja, s katerim je mogoče pojasniti t.i. grški agonalni duh, strastno primerjanje z drugimi, kar je odločilno vplivalo na pojem političnega v grških mestnih državah. Odsvit tega je, da Grki, za razliko od vseh poznejših pojmov politike, dejavnost zakonodajalca niso šteli za pravo politično dejavnost. Za njih je bil zakonodajalec graditelj mestnih zidov, ki mora svojo nalogo enkrat za vselej končati, da bi se lahko začelo politično življenje s pripadajočimi dejavnostmi. Zakoni tako niso bili produkti delovanja, temveč ustvarjanja in državljani so lahko zato zakonodajalca (tako kot graditelja mesta) pripeljali iz tujine in ni bil nujno državljan mesta. Pravica do udeležbe v politični dejavnosti je bila, nasprotno, omejena izključno na državljane mesta, vendar vsebina političnega ni bilo niti mesto niti zakon – ne Atene, temveč Atenci so bili polis in specifični rimski patriotizem, ki je veljal mestu, deželi in zakonom, je bil Grkom popolnoma tuj (Arendt 1996, 204-5).

S tem se ne sklada dejstvo, da sta Platon in Aristotel figuri graditelja mesta in zakonodajalca postavila v središče svoje politične filozofije. »Sokratska šola«, ki se je zavestno obrnila proti temu, kar je zares politično in proti tistemu, kar je znotraj polis veljalo za delovanje, se je odločno zavzela za dejavnosti, ki so za grško razumevanje veljale ravno za pred-politične. Modrost filozofije, ki poizkuša tukaj prvič poiskati zdravilo za krhkost človeških zadev, privede do sklepa, da mora v središče političnega obravnavanja stopiti zakonodaja, ker je v njej bilo mogoče delovati v obliki **ustvarjanja**, ki je veliko bolj zanesljiva in predvidljiva od

⁷² Če npr. gradim hišo, ta proces ni končan, dokler hiša ni zgrajena, če pa se sprehajam, se v celoti sprehajam v vsakem trenutku sprehoda – zato je sprehajanje *energeia* (Kalan v Aristotel 2002, 219).

⁷³ Ker delovanje in govorjenje vsebujeta svoj smisel, svoj *telos*, ju Aristotel imenuje tudi *entelécheia*. *Enérgeia* in *entelécheia* sta v tesni medsebojni zvezi, saj popolnoma aktualno ne proizvaja nič izven samega sebe, popolnoma dejansko pa je »samo sebi namen« (Arendt 1996, 218).

⁷⁴ Kako globoko v grškem bistvu je bil zasidran ta individualizem, lahko ilustrira dejstvo, da beseda »vsakdo«, *hékastos*, v osnovi pomeni biti »ločen«, »oddaljen« (Arendt 1996, 204).

svobodnega, javnega in množičnega političnega delovanja demokratičnih državljanov. Platon se je zato domislil nevarne in originalne domislice, da se vsaka politična skupnost sestoji iz vladajočih in vladanih, na tej prastari puhlici pa politična filozofija še danes utemeljuje definicije državnih oblik – vladavina enega ali mon-arhija, vladavina nekaterih ali olig-arhija, vladavina mnogih oziroma ljudstva ali demo-kracija. Platon je zato v *Politiku* oba stadija svobodnega delovanja, začeti, *árchein* in nadaljevati oziroma vršiti, *práttein*, preinterpretiral v dve popolnoma ločeni dejavnosti: tisti, ki zdaj začne, postane vladar (filozof-kralj), ki ne deluje sam, temveč samo vlada tistim, ki so dolžni izvrševati. Platon je bil torej prvi, ki je razdelil ljudi na tiste, ki vedo in ne delujejo (ukazujejo), in na tiste, ki delujejo, pa ne vedo, kaj počno (so poslušni), s tem pa politiko zreduciral na ustvarjalno umetnost s katero »mojster«, s svojimi pravili in merili, ustvarja državo kot nekakšno skulpturo. Če si ogledamo zgodovino politične misli od Platona dalje, potem lahko opazimo, da rez, ki je nastal s Platonovim nasprotjem med dejanjem in védenjem, sicer na nešteto načinov variira in se včasih tudi zakrije, vendar se nikoli več ne zaceli (Arendt 1996, 205; 232-5).

Platonu je šlo namreč za to, da bi vladar postal suvereno neodvisen od vseh ostalih, ki pa jih vseeno potrebuje, saj svojih namer in dejanj brez njih sploh ne more uresničiti. Pravila obnašanja med vladajočimi in vladanimi je Platon izpeljal iz zasebnega razmerja med gospodarjem in sužnjem, primere ukazovanja in poslušnosti pa si je sposodil iz sfere ustvarjanja in produciranja. Prvotno filozofski koncept večnih idej je na političnem področju utemeljeval z dvema metaforama, metaforo luči: ideje so kot dan v *Parmenidu* ali kot sonce v *Državi*; po drugi strani z metaforo modela in vzora (v *Parmenidu* in *Timaju*), po katerih se mora zgledovati praktično-politično ravnanje, tako kot se rokodelsko ustvarjanje ravna po vzoru predmeta, ki ga je treba izdelati in po veljavnih pravilih in merilih za njegovo izdelavo. Analogija z rokodelskim ustvarjanjem pa ne implicira nič več kot vsak dan izkušano in potrjeno **superiornost mojstra nad laiki**, ki se ne spoznajo na njegovo umetnost. Kar laike vzpodbudi, da sprejmejo superiorno presojo mojstra, ni njegova oseba, temveč pravila spretnosti, ki jih zagovarja in obvlada. Tako že v *Državi* filozof-kralj z idejami na političnem področju manipulira v okviru ciljev in sredstev, zaradi česar se še danes ne znamo pogovarjati o politiki, ne da bi uporabljali to obrtniško kategorijo, v Platonovem zadnjem delu, kjer merila in pravila postanejo *zakoni*, pa ni potrebna več niti spretnost, da bi pravilno izvajali

»umetnost« vladanja⁷⁵. Vladar samo še skrbi za uporabo določenih pravil, ki veljajo za vse čase in nespremenljivih zakonov, ki naj bi bili človeško sožitje sposobni tehnično urediti (Arendt 1996, 234-5: 240).

Platon je zahodni tradiciji politične misli vcepil nalogo, da delovanje nadomešča z ustvarjanjem, s tem pa se je politika degradirala v sredstvo za doseganje nekih višjih ciljev, ki se nahajajo onstran političnega. V starem veku zato politična filozofija varuje filozofe pred oblastjo drhali, v srednjem veku postane sredstvo za zveličanje duše, v novem veku pa postane njen cilj najprej varnost, nato pa produktivnost in družbeni napredek (Arendt 1996, 242-3). Na slutnjo o neizbežnem prelomu s tradicijo zahodne politične filozofije naletimo šele v sredini 18. stol., pri Charlesu Montesquieuju (1689-1755), ki v slovitim *O duhu zakonov* skrči oblike državne vladavine na monarhijo, republiko in tiranijo, ob tem pa, kar je najpomembnejše, ugotovi, da je struktura vladanja sama po sebi povsem nezmožna delovanja. Konkretnih dejanj vlade in državljanov, v katerikoli od teh struktur vladanja, se ne da pojasniti s pomočjo dveh konceptualnih stebrov tradicionalnih definicij; *vladanja* kot distinkcije med vladarji in vladanimi, in *zakona* kot omejitve tega vladanja. Še več, zakonitost, kot jo je razumel Platon, ki je ustvarjal *Zakone* samo zato, da bi onemogočali možne perversije vlade, lahko delovanje le omeji in ga nikoli ne navdihne. Vendar je ravno zato, ker si je za izhodiščno točko izbral zakonitost vladavin, Montesquieu opazil, da za pojasnitev dejanskega, aktualnega in nenehnega delovanja državljanov znotraj meja zakonov, tako kot za delovanje političnih teles samih, katerih »duh« se tako očitno medsebojno razlikuje, potrebuje uvedbo **principov**, ki navdihujejo delovanje državljanov. S Platonom se je strinjal, da je najslabša oblika vladavine tiranija, ker je za razliko od monarhije in republike, po lastni »naravi« nagnjena k uničenju od znotraj, medtem ko drugi dve večinoma propadeta zaradi zunanjih okoliščin. Princip vsega delovanja v tiraniji je namreč strah tako podložnikov pred tiranom in med seboj, kot strah tirana pred množico. V monarhiji si državljan želi delovati zaradi časti, saj je ponosen na to, da je drugačen od drugih in si želi javnega priznanja, v republiki pa je delovanje odvisno od vrline državljanov. Montesquieu je tako ugotovil, da če se principi več ne ujemajo, če izgubijo svojo avtoriteto, tako da se v čast v monarhiji ali v vrlino v demokraciji več ne verjame, ali pa če se podložniki več ne bojijo

⁷⁵ S tem je Platonu uspelo obenem odstraniti osebni faktor iz vladavine, ki jo je lahko grški *common sense* dojemal le predpolitično, v analogiji med gospodarjem in sužnjem oziroma pastirjem in čredo. Tisto kar v *Državi* še nastopa kot neposredna aspiracija filozofa, je bilo v *Zakonih* spremenjeno v neosebno oblastno aspiracijo razuma in idej, ki jih je zazrl razum (Arendt 1996, 240).

drug drugega in svojega zatiralca, se vsaka od teh oblik vladavin konča⁷⁶ (Arendt 2005, 40; 64-5).

Emile Durkheim je zato Montesquieuja označil za predhodnika sociologije, njegov **duh zakonov**, s katerim je združil strukturo vlade z njenimi ujemajočimi principi delovanja, pa je v 19. stol. postal ideja v ozadju zgodovinskih znanosti in filozofije zgodovine; Herderjev *Volksgeist* in Heglov *Weltgeist*. Montesquieujevo izvirno odkritje principov pa je ne-metafizične narave in nam omogoča spoznati ozadje vrline ali časti, obenem pa tako najde tudi odgovor na vprašanje, zakaj je bilo tako malo vladavin smatranih za ustrezne v tako dolgi zgodovini, nasičeni s toliko radikalnimi spremembami. Tako čast kot vrlina izhajata iz enakosti, saj se brez definicije tega koncepta tudi aristokratskega stremljenja po razlikovanju ne da izmeriti. Oba principa tako izhajata iz »ljubezni« do ene ali druge medsebojno povezane plati človekove pluralnosti, različnosti ali enakosti. V obeh primerih ta ljubezen predstavlja temeljno izkušnjo, ki vzpodbuja državljane k delovanju in Montesquieuju predstavlja vezni člen med strukturo vladavine, izražene v duhu njenih zakonov in delovanju njenega političnega telesa. Smernica za vzpodbujanje delovanja v monarhiji, aristokraciji in praktično katerikoli hierarhično urejeni vladavini, je zato omogočiti slehernemu državljanu, ki ponosno verjame, da smo ljudje neenaki po rojstvu, da dokaže, da je unikaten posameznik, medtem ko je temeljna izkušnja državljanov republike ali demokracije, njihova medsebojna enakost. Ne glede na to ali politično telo inspirira vrlino, ljubezen do enakosti, ali čast, ljubezen do razlikovanja, pa se bivanje v skupnosti in so-delovanje državljanov kaže kot edina človekova možnost, ki omogoča razvoj *individualnih* moči v *skupno* oblast. Ljudje zato, ker kot izolirani posamezniki ne morejo razviti svoje moči, vzpostavijo skupen pojavni prostor, v katerem se odvzame moč naravi, Bogu ali smrti, saj se na temelju pozitivnih principov sodelovanja vzpostavi oblast vseh (Arendt 2005, 65-8).

Montesquieu se je tako v določeni meri obrnil od tradicionalne politične filozofije, ki je bila vse od Platona dalje obsedena z glatkim funkcioniranjem družbe in se obrnil k principom delujočih ljudi, od katerih je tako ali tako odvisen obstoj političnih ustanov, ne glede na to, kako dobro ali slabo so zasnovane. Ohranitev političnega sistema kot proizvoda delovanja označuje njegova popolna odvisnost od nadaljnjih dejanj državljanov, tako da vsakršna teorija vladanja in njena pripadajoča struktura počiva na praktičnih izkušnjah državljanov.

⁷⁶ Principov ne gre jemati za psihološke motive, temveč so kriteriji po katerih se ocenjuje vse delovanje na javnem področju, onkraj zgolj negativnih meja zakonitosti, in ki navdihujejo delovanje tako vladarjev kot vladanih. Da je čast princip delovanja v monarhiji seveda ne pomeni, da državljani republike ne vedo kaj to čast je, pomeni samo, da čast v republiki, tako kot vrlina podložnika v tiraniji, bolj ali manj sodi med njegove zasebne zadeve.

Montesquieu je tako spoznal to kar je vedel že Aristotel, ki je politiko, etiko in retoriko štel med praktične »znanosti«, ki jih je treba udejanjiti, saj na »na področju človeških dejavnosti končni smoter ni v razglabljanju in spoznavanju posameznosti, ampak v praktičnem uresničevanju spoznanega«⁷⁷ (Aristotel 2002, 322). Naloga politike tako ni le ljudi in njihove oblike združevanja spoznavati in razumevati, ampak jih tudi z zakoni vzgajati, jih odvrčati od napak in slabosti, ter jih usmerjati k vrlini, da bi jih naredili boljše⁷⁸. Vrednote v politiki niso »človekova naloga« zato, ker naj bi bile to naše sposobnosti, ki jih lahko koristimo ali izklapljam, oziroma sredstvo za doseganje nekih skupnih ciljev, temveč so naša ponotranjena »energija«, ki lahko poteka samo v aktualnosti postopka, v govoru in delovanju (Arendt 1996, 218-9); (Aristotel 2002, 58).

Navdihujoči princip v demokraciji ali vrlina, ni *motiv* za dejanje, ki ga razumsko presodimo še preden ga opravimo in ki izgubi veljavnost, potem ko je opravljeno. Princip z izpolnitvijo dejanja ne izgubi svoje sile, je neizčrpen, saj je za razliko od motiva univerzalen in ga je v primerjavi s ciljem mogoče vedno znova ponoviti. Principi se zato manifestirajo le skozi delovanje, kažejo se le dokler dejanje traja, nič dlje, vendar ravno zato, ker je vrlina ponotranjena, ker ni odvisna od koristi ali motiva, se vedno kadarkoli se udejanji v svetu, pokazeta svoboda ali pa njeno nasprotje; pojavljanje svobode tako kot izražanje principov sovpade z izvedbo dejanja. Da je svoboda v delovanju morda najbolje ponazarja Machiavellijev pojem za vrlino oziroma izvrstnost, *virtù* (angl. *virtue*), ki jo še vedno pripisujemo uprizoritvenim umetnostim (za razliko od umetnosti izdelovanja), kjer je dosežek v sami izvedbi, in ne v končnem proizvodu, ki preživi dejavnost, ki ga je ustvarila in postane neodvisen od nje. Virtuoznost Machiavellijeve *virtù* opozori na dejstvo, ki ga verjetno Machiavelli ni poznal, da so Grki za razlikovanje politične dejavnosti od vseh drugih, vedno uporabljali metafore, kot so igranje na flavto, ples, zdravljenje in plovba po morju, da so torej analogije zanj izbrali med tistimi umetnostmi, v katerih je odločilna virtuoznost izvedbe (Arendt 2006, 160-1). Tisto za kar torej v politiki gre, je Aristotel v svoji politični filozofiji imenoval »stvaritev človeka kot človeka« in zato lahko v politiki govorimo o »dobrem življenju« in o vrlini, ki predstavlja zlato sredino med dvema skrajnostma (Arendt 1996, 218-9); (Gantar v Aristotel 2002, 20).

⁷⁷ Aristotel na to izrecno opozarja že v uvodnih poglavjih Nikomahove etike: »Naše razpravljanje pa ne sme biti samo teoretično kot druge razprave. Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri; sicer bi od naše razprave ne imeli nobene koristi. Zato moramo vso pozornost posvetiti dejanjem, predvsem vprašanju, kako je dejanja treba opravljati« (Aristotel 2002, 77).

⁷⁸ Med teoretičnimi in praktičnimi znanostmi ni prepada, ampak nasprotno, najtesnejša povezanost: kdor hoče biti dober praktik, npr. politik, si mora pridobiti tudi čim globlje in čim širše teoretično znanje (Gantar v Aristotel 2002, 19).

3.5.1 DRUŽBENO ŽIVLJENJE IN NASILJE

Aristotelova določitev človeka kot političnega živega bitja, je bila v latinščini že zelo zgodaj prevedena v *animal socialis*, z Akvinskim pa je človek postal »po naravi političen, torej družben«. Samoumevnost s katero je družbeno stopilo na mesto političnega, je paradokсно, saj grški jezik sploh ni poznal besede družbeno. Seveda so tudi grški filozofi vedeli, da človek ne more živeti izven družbe ljudi, vendar pa niso smatrali ravno tega za specifično človeško značilnost, temveč nasprotno, za nekaj, kar je skupno človeškemu in živalskemu življenju in česar torej ne bi smeli prištevati med posebne temeljne pogoje človeškega. Grki so razlikovali med stvarmi, ki so to, kar so, same po sebi (so *physei*, naravne) in med tistimi drugimi, ki dolgujejo svoje bivanje človeku (so *nomos*, kulturne). Družbeno bi torej v atenskem pomenu predstavljalo **naravno življenje**, v središču katerega je *oikos* ali hišno gospodinjstvo⁷⁹, in ki je bilo nujno ločeno od človeške sposobnosti za politično organizacijo, saj sta si »družbeno« in politično stali v izrecnem nasprotju. Naravno, družbeno življenje človeškega rodu je namreč veljalo za omejitev, naloženo človeku z nujnostmi njegovega biološkega organizma, ravno zato, ker so te nujnosti za človeško življenje očitno enake kot za druge oblike organskega življenja (Arendt 1996, 26).

Tako kot npr. Špartanci, nekatere mravlje zaslužnjujejo druge vrste mravelj, da se lahko same ukvarjajo z bojevanjem in morda je zato tudi *homo-sapiens* potreboval približno 40.000 let, da je razvil slabo vest glede »jemanja ljudi iz narave v suženjstvo«. Narava je Grkom pokazala, da pravičnost nima mesta med neenakimi in zato so se v vojnah pogosto sklicevali na pravičnost narave same, ki pravi, da vsako živo bitje skuša vztrajati, kolikor je mogoče, v svojem stanju, ne iz zunanjih, ampak le **iz sebi lastnih vzrokov**. Iz tega sledi, da katerakoli stvar, ki deluje po zakonih narave, deluje na podlagi najvišje pravice, saj seveda deluje tako, kot je zanj po naravi določeno in kot lahko edinole počenja. Zatorej pripada vsakomur, kolikor ga obravnavamo le v območju narave, najvišja naravna pravica, da tisto, kar presodi kot sebi koristno, bodisi pod vodstvom zdravega razuma bodisi iz moči čustev, sme tudi vzeti na katerikoli način, »bodisi z močjo bodisi s prevaro ali s prošnjo, kakorkoli mu bo pač lažje« (Spinoza 2003, 222). Grki so zato v naravnem svetu, ki ni podrejeno političnim omejitvam in ne upošteva demokratičnih vrednot, brez pomisleka jemali drugim »vrstam«, koncept človeka pa je v svetu, kjer so univerzalne človekove pravice veljale za neresne, predstavljal zelo ozek

⁷⁹ Hišno gospodinjstvo bi lahko prevedli tudi zasebno gospodarstvo, noben od obeh prevodov pa ni ustrezen za grško *oikia* ali angleško *household*, ki ne zajema le doma, hišo in družino, temveč celotno gospodarsko enoto v stari Grčiji, ki je obsegala vse dejavnosti in ljudi (sužnji, otroci, ženske), ki so spadali v to sfero preživetja (Arendt 1996, 29).

pojem omejen na državljanstvo. Vse kar ni bilo torej politično in zakonsko zamejeno, je veljalo za legitimno zbirališče dobrin.

Tudi Platon je mnenja, da nam »narava demonstrira, da je prav, da boljši mož prevlada nad slabšim in močnejši nad šibkejšim...pravica je vladanje superiornega«. Aristotel v *Politiki* opaza, da nam narava prikazuje, da rastlinojedi uživajo plodove, mesojedi rastlinojede in druge mesojede, vsejedi pa tako plodove, rastlinojede kot mesojede. Za Aristotela je roparski način življenja zato naraven, če »politične živali« jemljejo nepolitičnim, tako kot to počnejo mesojede živali rastlinojedim, lovski način življenja pa lahko v tem primeru vključuje tudi lov na ljudi in na dobrine, torej vojno. V luči samoumevnega naravnega prilaščanja lahko tako iz Aristotelove slavne izjave, da je človek žival polis, sklepamo, da imajo vsi ostali ljudje, ki ne žive v politični skupnosti, v naravnem stanju toliko pravic kot živali. Tudi Odisej ne prikaže nikakršnega sočustvovanja, ko se pohvali, da je nekoč, ko je pristal na neznanem otoku, tam »oplenil mesto in jih pobil...nato smo vzeli njihove žene in njihove številne dobrine, ter jih razdelili med seboj, tako da ni bil nihče ogoljufan svojega deleža«. Homer tu ne skuša prikazati Odisejevega pustolovskega duha ali njegove bojne spretnosti, samoumevno se mu zdi sklicevati na pravičnost pri razdeljevanju naravnega plena in se niti slučajno ne vpraša o pravičnosti nasilne prilastitve. Tudi vojna je zato upravičeno nasilno prilaščanje naravnih dobrin, ki ljudem predstavljajo nujna sredstva za preživetje, tako kot jih iz narave prejema vsaka skupnost in hišno gospodinjstvo v miru (Aristotel 1970, 13-7); (Rihll 2004, 77-9). Nobena vojna ni humana, zakaj naj bi bila potem pravična?

3.5.2 POLITIČNO ŽIVLJENJE

Tudi »družbeno področje«, torej zasebna sfera gospodinjstva (*oikos*), je bila zaznamovana s tem, da so življenje v njej narekovale predvsem človeške potrebe in interesi, ki so bili nezdružljivi z grškim pojmovanjem svobodne politike. Sila, ki je ljudi povezala izven politike, je bilo življenje samo in ta nujnost je obvladovala vse dejavnosti, ki so v to neregulirano področje spadale. Političen prostor je bil, nasprotno, cesarstvo svobode in kolikor je sploh obstajalo razmerje med obema sferama, potem je seveda veljalo, da je obvladovanje življenjskih nujnosti v gospodinjstvu pogoj za svobodo v polis. Ne glede na to, koliko so grški filozofi nasprotovali političnemu, pa je vendarle tudi za njih ostalo samoumevno, da je sedež svobode lokaliziran izključno na političnem področju, da je nujnost predpolitični fenomen, ki je značilen za privatno področje hišnega gospodinjstva, in da sta sila

in nasilje opravičljiva samo v tej sferi, ker sta Grkom predstavljala edini predstavljivi način, kako premagati nujnost in postati **svoboden**. Nujnost, ki so ji podvrženi vsi smrtniki, opravičuje nasilje; ljudje se nujnosti, ki jim jo nalaga življenje osvobajajo nasilno za svobodo sveta. Prisila, ki jo je zato izvajal gospodar nad svojimi sužnji, je veljala za pred-politično, ravno zato, ker je **človek »družbeno« bitje, preden lahko postane politično**. Tisto, kar razumemo pod »vladati in biti vladan« in to imenujemo za esenco grške demokracije, je Atencem predstavljal pred-političen pojem, saj svoje utemeljitve ni imel v javnem temveč v privatnem življenju (Arendt 1996, 32-4).

Vsak državljan je tako pripadal dvema redoma biti in njegovo življenje je bilo zaznamovano s tem, da je bilo natančno razdeljeno med tem, kar je imenoval njegovo zasebno, lastno (*ídion*) in tistim, kar je bilo politično, skupno (*koinón*). Nobena od dejavnosti, ki služi samo vzdrževanju in ohranjanju življenja, se ni smela pojaviti v političnem prostoru, kljub očitni nevarnosti, da trgovino in obrt prevzamejo tujci⁸⁰. V politiki je šlo za način življenja svobode, za **brezinteresno delovanje**, ki ga ni bilo mogoče realno pričakovati od tistih, ki so opravljali poklice, ki so bili nujni za njihovo preživetje, ali pa so bili koristni zgolj za tistega, ki ga je opravljal. Izločeni so bili torej tisti posamezniki, ki so bili udeleženi v dejavnosti dela, ki se je grškemu *common sensu* zdelo podobno načinu življenja sužnja, saj je bilo podložno dvojni prisili, prisili življenja samega in ukazom gospodarja. Tudi ustvarjalski način življenja svobodnega obrtnika in zaslužkarsko življenje trgovca nista prišla v poštev, saj sta bila, kot nam opiše Aristotel, opravljana »v neke vrste omejenem suženjstvu«, čeprav sta bila tako obrtnik in trgovec družbeno povsem svobodna. Politično pa nista bila svobodna, saj sta se pri opravljanju svojega poklica odpovedala svobodi od pridobitništva, ki prav tako podleže zasebni prisili in zanju ne moremo reči, da sta delovala brezinteresno. Atenci so pravzaprav celotno področje ustvarjanja, rokodelstva in upodablajočih umetnosti, pri katerih se ne dogaja nobena dejavnost zaradi same sebe, razglasili za banavzično in ga zaničevali, še posebej pa so se bali prenosa ustvarjalske mentalitete, ki ne pozna nič drugega razen svojih ciljev in za njihovo realizacijo degradira vse stvari v sredstva, v politični prostor, kjer bi zato edini merili življenja in človeškega sveta, postali korist, uporabnost in napredek. Predvsem pa je bilo, kot pogoj za javno udeležbo, potrebno pokazati obvladovanje lastne življenjske nuje na podlagi statusa in premoženja, s čimer je moški dokazal, da je potencialno svoboden in sposoben

⁸⁰ Atenci so tako rekoč prostovoljno žrtvovali privatno za javno, saj jim je privatno predstavljalo le slab nadomestek, kolikor koli je bilo udobno. Oropnost je ostala, čeprav je privatno področje v Atenah nudilo dovolj prostora za dejavnosti, ki jih danes morda bolj cenimo kot politične (trgovina, obrt, pridobitniško, poklicno življenje). To »liberalno« stališče, ki je omogočalo, da so lahko sužnji pod posebno ugodnimi pogoji prišli do velikega blagostanja in visoke izobrazbe, dokazuje, da bogastvo v grški polis ni uživalo nobenega javnega spoštovanja (Arendt 1996, 61).

transcendirati lastno življenje in vstopiti v skupni svet neobremenjen. Blagostanje je bilo torej potrebno, da je bil človek prost za javne zadeve, toda ne zato, da bi bil lastnik zaposlen s kopičenjem bogastva, temveč zato, da so se lahko nanj vsaj delno zanesli, ker je za svoje življenjske potrebe že poskrbel. Atenci tako niso zaničevali pomena dela in ustvarjanja, ker so jih opravljali večinoma sužnji in tujci, nasprotno, verjeli so v potrebnost sužnjev in tujcev, ker obstajajo nujne zaposlitve, ki so po naravi suženjske, ker služijo življenju in njegovim nujnim potrebam. Ko govorim torej o človeku kot delovnemu bitju oziroma človeku kot ustvarjalcu ne trdim, da gre za vnaprej oblikovane tipe ljudi, ampak govorim o njihovih dejavnostih, ki imajo svojo naravo, ker se opravljajo pod določenimi pogoji, pod katerimi je človeštvu dano življenje na Zemlji in v katerih ni nihče docela zajet. Po tem neverjetno jasnem in natančnem razlikovanju, ki je izhajalo iz politične zavesti, so bili izločeni vsi, ki se prostovoljno ali neprostovoljno, začasno ali za vse življenje, niso mogli svobodno gibati ali udeleževati, ki niso bili vsak trenutek svojega življenja gospodarji svojega časa in svojega kraja bivanja (Arendt 1996, 15; 27; 39; 61).

Po grškem pojmovanju zato politično nikakor ni nastajalo povsod, kjer živijo ljudje skupaj v urejenih razmerah. Ne gre za to, da Grki nasploh, in še posebej Aristotel, ne bi zelo dobro vedeli, da se skupno življenje ljudi vedno odvija v neki obliki organizacije ali da lahko vladavina kot taka predstavlja odličen način življenja. Ravno zato, ker je za skupno življenje ljudi nujna organizacija, jim organiziranost kot taka ni veljala za politično in ker je bila despotska vladavina po njihovem izkustvu v vseh skupnostih, ki niso ustvarile polis, življenjsko nujna, so menili, da življenje vladarja ne sodi med načine življenja svobodnega življenja (Arendt 1996, 16). Torej ravno v nasprotju s temi izkušnjami je Aristotel določil človeka kot politično bitje in to postane še bolj očitno, ko ji dodamo drugo znamenito Aristotelovo definicijo človeka, to, da je človek »*živo bitje, ki ima logos*«⁸¹. Pravzaprav ne gre niti za njegovo definicijo, saj je Aristotel le artikuliral in pojmovno razjasnil ponavljanje običajnega mnenja državljanov o bistvu človeka, če je prebivalec polisa in političen. To, da so bili po tej opredelitvi sužnji in tujci brez logosa, seveda ne pomeni, da ne znajo govoriti, pač pa, da je za njihovo skupno življenje govorjenje brez pomena, zaradi česar ne živijo v politični skupnosti, kjer je osrednja težnja državljanov medsebojno govorjenje, kot sredstvo pregovarjanja in prepričevanja, ne pa nasilje, ki ni vredno človeškega življenja (Arendt 1996, 29-30).

⁸¹ Aristotel tu ne definira ali določa najvišje človekove sposobnosti, kajti zanj to ni bil *logos*, govoreče argumentiranje in argumentirano mišljenje, temveč *noûs*, sposobnost kontemplacije, ki je izredna ravno zato, ker ji ne ustreza noben govor (Aristotel 2002, 196; 315-7).

3.5.2.1 FENOMEN OBLASTI

Vzpostavljanje **oblasti ali politične moči** je v skupnosti vedno potencialno in je zato ne smemo razumeti v smislu civilizacijskega vladanja, vsiljevanja volje in posedovanja nečesa, kar je mogoče osvojiti, oziroma mogoče pridobiti tudi z nasiljem, temveč jo moramo tretirati strogo odnosno in **nasilju nasprotno**. Oblast je vedno potencialna politična moč, ker je ne poseduje nihče tako kot individualno moč, ne da se jo meriti, temveč *nastaja* med ljudmi, kadar skupaj delujejo v okviru vrednot skupnosti in izgine kakor hitro se spet raztepejo. Zaradi te lastnosti, ki jo oblast deli z drugimi potencialnostmi in ki jo je mogoče aktualizirati, ne pa tudi materializirati, je njen obstoj tako presenetljivo neodvisen od čisto materialnih faktorjev in njen edini čisto materialni pogoj je pravzaprav politična skupnost sama. Samo v skupnem sožitju, ki nenehno omogoča možnost delovanja, lahko nastaja oblast, in ustanovitve mest, ki so z antičnimi polis postale vzor za celotno zgodovino političnega organiziranja na Zahodu, so zato zgodovinska predpostavka za razvoj oblasti evropskih ljudstev, ki je brez primere. Tisto, kar skupino ljudi ohranja skupaj kot skupino, potem ko je bežni trenutek skupnega delovanja mimo, in kar danes imenujemo organizacija, je oblast, ki jo oni spet ohranjajo s tem, da ostajajo skupaj. Z realizirano oblastjo pa imamo opraviti samo takrat, kadar so besede in dejanja neločljivo povezana med seboj, kjer torej besede niso prazne in dejanja ne nasilno nema, kjer besede ne zlorablajo, da bi prikrili namene, temveč jih izgovarjajo, da bi razkrili dejanskost in kjer dejanja ne zlorablajo, da bi zavajali ali uničevali, temveč da bi vzpostavili in utrdili nove odnose ter tako ustvarili nove realitete (Arendt 1996, 211-2).

Vzpon in propad civilizacij, to, da lahko brez oprijemljivega razloga propadejo mogočna cesarstva in kraljestva, je povezano z glavno lastnostjo javnega področja: da tako zelo temelji na sožitju delujočih in govorečih ljudi, da celo v najbolj stabilnih razmerah nikdar popolnoma ne izgubi svojega potencialnega značaja. Zgodovina je polna primerov, ki kažejo, da izgube oblasti ne more nadomestiti nobeno materialno bogastvo, saj za razliko od sredstev nasilja, ki jih je mogoče kopičiti, da bi jih potem v sili nedotaknjene uporabili, obstaja potencial oblasti samo v aktualizaciji. Razmeroma majhna, vendar dobro organizirana skupina ljudi, lahko v nedogled obvladuje velike civilizacije in številne ljudi, neredko pa so v zgodovini tudi majhni in revni narodi premagovali velike in bogate nacije. Oblast maloštevilnih je lahko namreč pod določenimi pogoji učinkovitejša od oblasti mnogih, medtem ko moč slabotnejšega posameznika ne more biti kos sili močnejšega. Tako lahko ljudske vstaje proizvedejo skorajda nezaustavljivo moč nasproti materialno absolutno superiornim sredstvom nasilja kake civilizacije, in sicer ravno takrat, ko se same vzdržijo nasilnosti, ki bi jih tako ali tako porazila (Arendt 1996, 211-2).

Če bi bila oblast kaj drugega kot ta potencial, ki nastaja v skupnem bivanju ljudi, potem bi jo lahko posedovali kot individualno moč ali uporabili kot silo, namesto da bi bili odvisni od nikdar zanesljivega in vedno začasnega soglasja mnogih impulzov volje in namenov. Oblast je namreč ravno tako brezmejna kot delovanje, svojih meja nima v sebi, temveč v hkratnem obstoju drugih skupin oblasti, torej v prisotnosti drugih, ki so izven njenega dosega in ki sami razvijajo oblast⁸². Kdor se hoče izolirati in izločiti iz skupnosti, mora vedeti vsaj to, da se tako odpoveduje oblasti in da je izbral nemoč, ne glede na svojo individualno krepkost in upravičenost svojih razlogov. Individualna moč je v konfrontaciji z oblastjo vedno brez obrambe in tu je pomembno, da oblasti ne mešamo s silo nasilja, ki jo lahko uporabi tudi posameznik nasproti mnogim, ker si jo lahko v obliki sredstev nasilja nakopiči in jo monopolizira. Toda nasilje lahko oblast samo uniči, ne more pa se postaviti na njeno mesto. V tradiciji politične teorije so se te zgodovinske izkušnje izrazile tako, da velja kombinacija nasilja in nemoči za državno obliko tiranije. Za Montesquieuja, enega zadnjih velikih političnih teoretikov, ki je vprašanje državnih oblik jemal resno, je bil zato najočitnejši znak tiranije **načelo izolacije**, ki proizvaja nemoč in jalovost, na katero so v njej obsojeni tako vladajoči kot vladani. S sistematičnim razširjanjem medsebojnega strahu⁸³ in vsestranskega nezaupanja, se torej ta državna oblika utemelji na tistih človeških lastnostih in sposobnostih, ki ravno nasprotujejo političnemu bistvu človeka, njegovi pluralnosti in človeškemu sožitju in je zato po svojem bistvu nepolitična. Tiranija aktivno preprečuje nastanek oblasti na celotnem političnem področju in silo izolacije proizvaja nemoč tako samoumevno, kot druge državne oblike proizvajajo oblast (Arendt 1996, 213-4); (Arendt 2005, 68-9).

3.5.2.2 POLITIKA IN REALNOST SKUPNOSTI

Politično mišljenje v skupnosti, kjer posamezniki stremijo po individualni nesmrtnosti in slavi v okviru demokratičnih vrednot, ki jih bomo spoznali v naslednjem poglavju, je tako svobodno razsojanje in ravno tu, v svobodi javnih zadev in skupnega delovanja enakih državljanov, se oblikuje realnost skupnosti. Edina opora znotraj nespremenljive resnice so **dejstva**, ki so se že zgodila, ker so nepreklicna in nanje se opre skupnost, ko se politično odloča o bodočih ukrepih. Realnost mnenj si ljudje ustvarimo, ko določeno stvar premotrimo z vseh strani, tako da postane

⁸² Pluralnost oblasti ni slučajna, saj je že od samega začetka njen temeljni pogoj in to pojasnjuje tudi nenavadno dejstvo, da posledica delitve oblasti nikakor ni njeno zmanjšanje. Nasprotno, vzajemna igra oblasti, ki temelji na delitvi, proizvede njihovo živahno razmerje, tako da se medsebojno kontrolirajo in uravnotežujejo. V tem razmerju se s pomočjo sožitja proizvede več oblasti, čeprav samo tako dolgo, dokler gre res za živahno skupno igro in dokler ni nevarnosti vzajemnega paraliziranja in blokade, ki v takšnih sistemih vedno obstaja. Nedeljiva torej ni oblast temveč sila, ki jo je z drugimi silami sicer mogoče držati v šahu, vendar je s tem tudi sama omejena in njen učinek je manjši (Arendt 1996, 213).

⁸³ Politično rečeno je strah obup nad lastno nemočjo, ko izkusimo meje našega delovanja (Arendt 2005, 68).

transparentno razumevanju, si prikažemo stališča odsotnih in jih s tem so-reprezentiramo. Ob pomoči domišljije, vendar brez odpovedi lastni identiteti, se moramo v svetu postaviti na mesto, ki ni izključno »naše« in si nato od tam zgraditi lastno mnenje. Tu ne gre za slepo sprejemanje določenih pogledov drugih in iskanje neke večine, ki bi se ji radi pridružili. Potrebna je sposobnost uvida (*phronesis*), ki se oblikuje z upoštevanjem mnogih stališč, ki preko premišljevanja omogočijo predstavljanje, kaj je v interesu celotne skupnosti. Demokratični sofist Protagora, v Platonovem delu z istoimenskim naslovom, Sokratovi kritiki posvetovanja »običajnih« državljanov zoperstavi mit, po katerem naj bi živa bitja izoblikovali bogovi v notranjosti zemlje, nato pa so ukazali Epimeteju in Prometeju naj jih okrasita ter razdelita moči. Epimetej pa *»ni bil zelo moder«*, pravi Protagora in je nevede *»porabil vse zmožnosti za bitja brez govora. Preostal mu je torej človeški rod, še čisto neokrašen«*, in ko je Prometej prišel preveriti njegovo delo, je opazil *»človeka nagega, neobutega, brez odeje in neoboroženega, zato je Prometej »Hefajstu in Ateni, ukradel tehnične veščine...in jih dal človeku. Od tod človeku potrebna sredstva za preživetje«*. Na to je lahko človek začel *»vešče oblikovati glas in poimenovanja; iznašel je bivališča, oblačila in obutev, odeje in živila, ki jih daje zemlja«* in ki jih prejmemo z delom. Ljudi pa so, kljub temu, *»ubijale zveri, saj so bili od njih v vsem šibkejši. Rokodelska veščina jim je bila za prehranjevanje sicer zadostna pomočnica, toda za boj proti zverem je bila pomanjkljiva, kajti niso še imeli politične veščine, katere del je bojvniška. Zato so se skušali združevati in reševati s tem, da so ustanavljali polis. Toda ko so se združili, so si med seboj delali krivice, ker pač niso imeli politične veščine...zato je Zevs poslal Hermesa, ki naj bi ljudem pripeljal spoštovanje in pravico«* (Platon 2004a, 771).

Na Hermesovo vprašanje na kakšen način naj ju podeli: *»Naj ju podelim enako kot veščine?...Nekdo, ki je osvojil zdravilstvo, odtehta množico neukih, in enako je z drugimi strokovnjaki«*, Zevs nedvoumno zatrdi: *»Med vse in vsi naj ju bodo deležni«* (Platon 2004a, 778). Zevs je torej Hermesu zaukazal, da spoštovanja in pravice ne sme podeliti le nekaterim, temveč vsem, *»ker polis ne morejo oblikovati, če ju je vešča le peščica, kot so deležni drugih veščin«* (Platon 2004a, 778). Zaradi splošne distribucije *»politike techne«*, pove Protagora Sokratu, *»Atenci ob vsakem srečanju, kjer se posvetujejo, poslušajo vsakogar, saj ta veščina obstaja le, če jo uporabljajo vsi«* (Roberts 1996, 187-9).

4. DEMOKRACIJA ATENSKE OBLASTI

4.1. FIZIČNO OKOLJE GRČIJE

Najgloblje ozadje družbene, materialne in celo politične zgodovine antične Grčije, leži v njenem fizičnem okolju in njegovih priložnostih ter omejitvah življenja v tem delu Mediteranske regije. Če pogledamo naravne značilnosti Grčije, lahko ugotovimo, da ta nikoli ni bila dežela izobilja in posebej privlačna za naselitev⁸⁴. V tesnih, na vse strani zaprtih dolinah ni bilo pogojev za bujno rast in rodovitnost, zato Grkom morje »že v najstarejšemu času ni bilo ovira, narobe: vezalo jih je. Tu ni nikjer nepreglednih daljav, vse jasno omejeno in človeku pred očmi. Mornar, ki je zaupal ladjico valovom, je mogel videti z otoka na otok in ta prijazna dosegljivost mu je dajala pogum in ga vabila zmerom dalje« (Sovre 2002, 5-7). Morje je Grkom omogočilo kontakt s starejšimi kulturami vzhodne sredozemske regije, od koder so prihajali v stik z novimi tehnologijami in religioznimi idejami (Martin 2000, 2).

Moderni meteorologi pripisujejo Grčiji mediteransko klimo, kjer so kratke zime prepojene s težkim deževjem, poletja pa so izjemno suha in vroča. Suha zima je na drugi strani pomenila skromno rast čez celo leto, kar je lahko prineslo lakoto in revščino za celotne vasi in naselja. Hudourniki in nevihte so lahko drugič prinesli obilje vode, spodnesli terase, poplavlili polja in uničili pridelek, enako nepredvidljivo pa je bilo tudi življenje na vodi. Poleg tega letne padavine pomembno variirajo, zaradi česar so se grški kmetje sprijaznili z negotovimi cikli uspeha in neuspeha ter se bali tako suš kot poplav (Martin 2000, 4). Potrebno pa se je zavedati, da je omenjen opis zemlje, klime in naravnih virov posplošen, saj je relativno majhna Grčija pokrajinsko zelo raznovrstna, z različnimi mikroklimami, kjer deževje, količina in kvaliteta zemlje, pašnikov in naravnih virov odločilno variira. V grobem je *Gaia*, mati Zemlja, Grkom omogočala spodobno, čeprav skromno življenje, veliko pa je bilo odvisno od Grka samega in od naključja, saj so suše v bolj suhih področjih predstavljale stalno grožnjo. Kljub temu so sami menili, da imajo najboljšo klimo, saj »Grki zavzemajo osrednji prostor⁸⁵ in posledično uživajo tako energijo kot inteligenco«, kot je kasneje pojasnil Aristotel. Klimo je filozof videl kot ključno za politično usodo in Grki »zaradi tega razloga ohranjajo svojo svobodo in imajo najboljše politične institucije. Pravzaprav, če bi bili

⁸⁴ Rodovitne zemlje je malo, prevladuje kraški svet, gozdov ni dosti in tudi ti so bili že v antiki močno izkoriščeni. Verige skalnatih pokrajin vladajo grškemu kopnu in ščitijo ravnine in doline, v katerih so kasnejše politične skupnosti lahko zadržale politično neodvisnost, obenem pa vzdrževale povezave za trgovino in diplomacijo (Martin 2000, 1).

⁸⁵ Med vročim in hladnim podnebjem (ibid.).

sposobni skovati politično enakost med seboj, bi lahko imeli pod nadzorom preostanek sveta» (1970, 230).

Ko naj bi se Mikenska civilizacija v 12. stol. pr.K. zrušila pod naskokom dorskih plemen, ki so vpadla v celinsko Grčijo, ni klonila le neka dinastija zaradi požarov, ki so opustošili tedanjo grško družbo, ampak je bil za zmeraj uničen določen tip kraljestva z osebnostjo božanskega kralja in oblika družbenega življenja, osrediščena okoli palače, ki je imela hkrati religiozno, politično, vojaško, administrativno in ekonomsko vlogo. V mikenskem sistemu palačne ekonomije, kakor so ga poimenovali, je kralj (*ánaks*) v svoji osebi zgostil in združeval vse elemente oblasti, vse vidike suverenosti. S posredništvom pisarjev, ki so tvorili poklicni razred, zasidran v tradiciji, in s pomočjo kompleksne hierarhije dostojanstvenikov v palači in svojih oglednikov, je anaks nadzoroval in do potankosti urejal vse sektorje ekonomskega življenja, vsa področja družbene dejavnosti (Vernant 1986, 8; 17-8). S padcem mikenskega imperija se je sistem palač zrušil v celoti, sledila je izolacija sleherne skupnosti in Grčija je bila za nekaj stoletij pahnjena v temno dobo eksistenčnega kmetijstva in nepismenosti. S propadom palač in redistributivne mikenske ekonomije namreč ni bilo več potrebe po dokumentiranju, ohranil pa se je usten prenos zgodovine, ki je preko zgodb in legend omogočil grški kulturi preživeti ter osmisliti to izgubo. Pripovedovanje zgodb, glasba, petje, poezija ter druga ustna izročila, so nedvomno bila del grškega življenja dlje kot je nam znano in so **prenašale osnovne kulturne vrednote** Grkov iz generacije v generacijo (Martin 2000, 36-7).

4.2 GRŠKO MITOLOŠKO OZADJE

Glede na **nepredvidljivo odvisnost** od zemlje, neba in morja, potemtakem ni presenetljivo, da so bogovi, ki so jih Grki častili, bili poosebljenje teh elementov (Pomeroy in drugi 2004, 10). Mit⁸⁶ je počlovečil tisto, kar bi sicer ostalo brezčutna naravna sila, za božanske pa je smatral tudi druge, nenaravne sile, za katere se je zdelo, da imajo nadčloveško voljo in neuničljivo moč s svojim lastnim življenjem, kot npr. vojna (Ares) in spolnost (Afrodita). Za razliko od Biblije, ki nam pripoveduje, da je Bog ustvaril človeka po svoji lastni podobi, so se stari Grki zavedali, da so sami ustvarili bogove po lastni človeški podobi. Pravzaprav bi lahko dokazovali, da so

⁸⁶ Mýthos pomeni predvsem zgodbo, resnično zgodbo ali boljše zgodbo dogajanja resnice, ki so jo na specifični način pripovedovali poeti in zgodovinarji, ki za razliko od filozofov ne iščejo spoznanja, temveč ga interpretativno izrekajo. Ko govorimo o mitologiji starih Grkov, imamo dejansko opraviti z nekaj različnimi oblikami, v katerih se manifestira njihova modrost. Po eno strani gre za mit, ki se je najprej izrazil v epskih pesnitvah Homerja in Hezioda, kasneje pa v književnosti, predvsem v tragediji Ajshila, Sofokla in Evripida (Zore v Bertman 2006, VIII).

Grki, če so v kaj verjeli, verjeli sami vase in celo svetišča, ki so jih zgradili v čast bogov, so bila očitno oblikovana tako, da bi slavila človeka in njegovo moč (Bertman 2006, 9).

Prve začetke grškega duha zato ne spremlja neko fantastično, predlogično mišljenje, ampak racionalna struktura in sistem preračunavanja pogojev sveta za vzpostavljanje človekove identitete in njegovega človeškega pomena. Mit iz kaosa ustvarja kozmos, red in stabilnost, je način človekovega praktično-duhovnega prisvajanja sveta in torej že v tej prvotni obliki, predpostavlja beg človeka od mitskih moči (Autor 2003, 37-9). Grške mite oziroma nauke o preteklosti in vrednotah človeškega življenja v skupnosti, je zato nesmiselno označiti za domišljajske pripovedi, frivolne umisleke, brezčasne arhetipe, nezainteresirane nebuloze, *a contrario*, gre za »praktične zgodbe«, za take, ki navajajo k politični akciji, ki so angažirane, ki mobilizirajo, povezujejo, razlagajo, sporočajo. Mitsko-simbolni kompleks svoje naslovnike ne le povezuje in jim pojasnjuje zgodbe, ampak jih tudi čustveno, razumsko, družbeno in individualno krepi, navdihuje, pomirja, teši ter podeljuje kriterije članstva. Daje preproste odgovore na bistvena, politična vprašanja, pa tudi na osebna, eksistencialna vprašanja. Finley je zato mnenja, »da človeške družbe brez mitov ni in vprašanje je, ali je družba brez mitov sploh možna⁸⁷ (Autor 2003, 35). Miti zato niso zgolj zgodbe, ki se pripovedujejo, temveč so, kot je menil Malinowski, »realnost, ki se živi; ni nesmiselna zgodba, temveč učinkovita aktivna sila«. Na vsa vprašanja, ki jih je Grk imel o nastanku sveta mu je mit odgovoril, mu razložil kdaj je nastala njegova skupnost, zakaj je »preživela preteklost« in je imel zato, tudi po mnenju Velikonje, »izreden razlagalni vpliv na prihodnost« (2003, 9).

4.2.1 GRŠKI BOGOVI IN LJUDJE

Grški bogovi niso bili kreatorji vesolja, so le del univerzuma in v njem imajo pomembno nalogo kaznovanja kršitev pravil in s tem vzdrževanja pravice (*dike*) univerzuma. Pravil niso postavili sami, ta so del neosebne strukture vesolja, nuje (*anangke*), usode (*moira*) in neogibnosti (*heimarmene*). Grški bogovi zato niso, tako kot bogovi drugih civilizacij, zahtevali, da morajo človeška bitja živeti skladno z visokimi merili moralnega vedenja in jim tudi niso dajali moralnih napotil. Medtem, ko krščanski bog ljubi svoja človeška bitja in jih hoče rešiti pred trpljenjem, a mu to ne uspe kvečjemu zaradi izvirnega človeškega greha, so bili grški bogovi, nasprotno, indiferentni do usod ljudi. Človeška sreča bogov ne zanima, lahko pa nenapovedano postanejo zainteresirani, čeprav ponavadi le, ko začutijo, da je nekdo

⁸⁷ Finley nadaljuje »Način pa, s katerim se človek uči mite krotiti in s katerim raste njegova sposobnost ločevanja posameznih področij odnosov, stopnja, do katere mu je uspelo svoje delujoče moči vedno bolj postavljat pod gospodstvo razuma, je merilo za presojo človekovega napredka od primitivnih začetkov do tega, čemur pravimo kultura« (ibid.).

storil nekaj, kar sami vidijo kot zločin⁸⁸. Homerjevi bogovi so bili sicer sorodniki Grkov, kot smo spoznali v uvodu naloge, a kot jih opisujejo grški miti in tragedije, so bili veliko bolj podobni krutim adolescentom, ki se naslanjajo nad svojo zvitostjo pri zadajanju bolečine in zmešnjave. Če bi v eno roko vzeli Biblijo, v drugo pa knjigo grške mitologije, bi na svoje veliko presenečenje ugotovili kršitev prav vsake od desetih zapovedi, vendar niso grešili Grki sami, temveč njihovi bogovi (Bertman 2006, 10-1); (Gress 1998, 79-80).

Površno branje takšne obtožnice bi nas morda zapeljalo v razmišljanje, da so bili stari Grki nemoralna čreda, njihovi bogovi pa »grešniki«. Toda nič ne bi moglo biti bolj oddaljeno od resnice. Stari Grki niso delovali v iluziji, da bo vsemu njihovem prizadevanju sledila nebeška nagrada, a so ravno zato, ker niso poznali nebes, živeli s strastno intenzivnostjo, z zavestjo, da je to edino življenje, ki ga bodo kdajkoli imeli. Odnos z božanstvom ni bil nikoli osebni odnos, grško verovanje ni bilo vsebovano v svetih knjigah in njihove molitve niso slonele na božjih obljubah, ker jih ti nikoli niso dajali in tudi če so bili junaki v mitih prisiljeni izpolnjevati voljo bogov, bogovi niso imeli nikakršne odgovornosti do ljudi. Drugače kot družbena načela starodavnega Bližnjega vzhoda, ki so poudarjala potrebo po ponižnosti in poslušnosti ter majhnost človeka pred božansko oblastjo, je zato grška praksa terjala od človeka vzravnost in pokončnost, ne pa klečeplaznost. Zares, Grki so na ljudi gledali potencialno višje od bogov, čeprav so imeli slednji vse in jim je bila prihranjena tudi smrt. Toda človek je bil večji zaradi svojih slabosti. Ker so edinole človeška bitja lahko tvegala in izgubila, so samo ona lahko cenila pomen dosežkov. Ker so bili ljudje tisti, ki so morali umreti, so bili obenem tudi edini, ki so lahko polno živeli (Bertman 2006, 11; 15; 23; 34).

4.2.2 MIT IN VREDNOTE

Grki so priznavali, da je Grčijo vzgojil Homer in podobo **človeka junaka**, kakor jo opisujeta *Iliada* in *Odiseja*, lahko razumemo kot **prvi humanistični ideal v zgodovini**. Tu pa ne gre za čestitanje samim sebi, ploskanje človeštvu, ker obstaja, ampak je ta človečnost⁸⁹ vsebovala dinamičen in napredujoč proces duhovne rasti imenovan iskanje odličnosti. Pri tem, da je človek junak, ki išče odličnost, tudi ne gre iskati nekih herojskih lastnosti posameznika in tudi

⁸⁸ Za najresnejši prestop je veljalo **kršenje božanskega reda narave** (kamor so sodili tudi umori sorodnikov, incest, lomljenje prisege, izdaja ipd.), na podlagi česar so Grki kasneje izpeljali svoj pojem pravičnosti, ki je veljal v skupnosti in so ga ščitali bogovi. Lloyd-Jones meni, da se Grki ploh niso zavedali, kaj vse je spadalo v področje božanskih napotil in po katerem vrstnem redu, kar je ravno nasprotno od današnje religije, ki izrecno prepoveduje, zaradi česar je za prekršek vedno kriv človek sam (1983).

⁸⁹ Beseda človečnost v grški slovnici ni samostalni, ampak glagol kot premikati se, spreminjati se, razvijati se v smeri polnega uresničevanja svojih notranjih potencialov, kar je bilo nekaj, kar ni mogel izkusiti ali spoznati noben od bogov, ki so samovšečno sedeli na Olimpu (Bertman 2006, 25).

pri Homerju je izvirno *heros* le svobodni človek, ki se kot tak udeleži vojne za Trojo in o katerem je torej treba povedati zgodbo. Obred najvišjega religioznega pomena povezan z iskanjem odličnosti, so bile Olimpijske igre, ki so se začele leta 776 pr.K in naj bi jih po legendi vzpostavil Herakles, smrtnik, vendar Zevsov sin in prav za to je šlo na olimpijskih igrah. Pokazati bogovom, česa so vse zmožna človeška bitja, ko za izpolnitev naloge povežejo svoj um in telo. Z igrami naj bi počastili Zevsa s človeškimi dosežki, ne s človeškimi žrtvami, saj človek najbolje služi bogovom z razvijanjem svojih potencialov in skozi proces pojmovanja, kaj pomeni biti človek. Tudi Heraklova mitološka dejanja, ki so bila najpogosteje upodobljena v grški umetnosti, so bila nadčloveška, a so Grki pri Heraklu, najbolj od vsega, cenili njegovo prizadevnost, s katero je opravljal na videz nemogoče naloge in njegovo odločenost, da ne popusti niti v najtežjih trenutkih (Autor 2003, 19); (Bertman 2006, 25; 29).

Ni naključje, da so v mitu in tragedijah glavni junaki heroji, kajti herojstvo izziva skrajnosti človeškega izkustva. Vsak junak potrebuje izziv, pa ne zato, ker je že junak, ampak zato, ker bo izziv iz njega šele naredil junaka. Heroj je bil tako »proces v nastajanju«, človek, ki ne priznava poraza in se nenehno bori, išče in presoja, premaguje svoje strahove, da lahko doseže svoje cilje in na mejah svojih sposobnosti ugotavlja kdo pravzaprav je⁹⁰. Na tej skrajni meji pa je lahko uspeh kot opojna pijača, zaradi katere heroj izgubi občutek za lastne človeške omejitve, na koncu pa plača višjo ceno, kot si je kdajkoli predstavljal. Agamemnon mora v *Iliadi* žrtvovati svojo hčer zgolj zato, ker ga je boginja Artemida nekoč slišala, da se med ljudmi hvali, da vrže sulico dlje od nje, Arahni pa tudi hvaljenje, da je boljša v tkanju od Atene, ni bilo dovolj in je boginjo celo izzvala k tekmovanju. Tudi Atena je morala priznati, da je Arahnino tkanje res popolno, vendar je bila žalitev zanjo prehuda in jo je spremenila v odurnega pajka, ki bo za večno pletel svoje mreže kot pomanjšana in odvrtna slika svoje prejšnje ošabne osebnosti (Bertman 2006, 35-6). Tudi Apolon je sovražil, da se Marsias hvali z njegovim imenom, ko je govoril, da igra bolje na svojo piščal kot Apolon na svojo liro in je zato smrtnika izzval k tekmovanju. Celotelo muze, boginje umetnosti v vlogi žirije, sprva niso znale razsoditi kdo od njiju je boljši, zato je Apolon svoj instrument s strunami obrnil, začel nanj brenkati z levico, za glavo in začel ob tem še peti. Marsias tega s piščaljo seveda ni mogel početi, zato ga je Apolon kot zmagovalec prijel za tilnik, obesil na smreko in mu z njegovo piščaljo odrl kožo s telesa (Köhlenmeier 1999, 8-11). Isti impulz, ki nas torej žene k

⁹⁰ Bertman zato razlaga da biti heroj, iskati odličnost, pomeni enako kot biti dobra mati, ljubeč soprog, dobro opraviti svoje delo kakršnokoli že je, s ponosom, poštenostjo in strastjo. Tako najbolj izpolnjujemo najboljše v naši naravi; vse kar je manj od tega, pomeni izgubo priložnosti, da bi izkusili življenje v polnem pomenu besede (2006, 33).

uspehu, je obenem tisti, ki nas lahko pahne čez rob in posledice precenjevanja lastnih sposobnosti, je v grških mitih zelo lahko najti.

Korektiv iskanju odličnosti je bilo kasnejše demokratično poudarjanje zmernosti, razvijanje čuta za pravo mero, za zlato sredino, za ravnovesje in harmonijo. To pomeni zmernost v željah, pričakovanjih in zahtevah, pa naj se tičejo ljubezni, bogastva ali česa drugega, kar lahko človeka zabrede v pohlep, pretirano poželenje in druge ekstremne vzgibe (Zore v Bertman 2006, X-XI). Uravnoteženje človeka pomeni izogibanje skrajnostim in doseganje t.i. pravičnosti kot etičnega ideala človeške duše in skupnosti. Iskanje odličnosti, kot preizkušanje skrajnih meja in praksa zmernosti, ki je v zadrževanju, pa nista protislovna, kot se zdi na prvi pogled, temveč sta dejansko dopolnjujoča principa. Najlažje ju je prikazati z metaforo vožnje avta, kjer bi lahko pedal za plin primerjali z iskanjem odličnosti in tveganjem, ki je povezano s tem, zavorni pedal pa predstavlja naše zmerno ravnanje in razsodnost. Za vožnjo potrebujemo oba pedala, a za to, da postanemo dober voznik, da vemo, kdaj lahko pohodimo plin in kdaj je potrebno uporabiti zavore, je ključno samospoznanje naših osebnih moči in slabosti. Iz spoznanja naših močnih strani prihaja odločitev za odličnost, iz priznavanja naših slabosti izhaja zdrav občutek za izogibanje skrajnostim (Bertman 2006, 71-3; 83).

Zapoved delfijskega orakla izklesanega na vhodu Apolonovega svetišča, »*spoznaj samega sebe*«, je zato predstavljala začetno točko posameznika v dialogu z življenjem in mu vcepljala samospoznanje, da je smrten, zaradi česar naj se izogiba pretirani samozavesti oziroma aroganci (*hubris*) pri svojem delovanju, ker to »razjezi bogove« (Gress 1998, 80-2). V svetišču so bivale svečenice Pitije, ki so v grških mitih »napovedovale prihodnost«, vendar tega ne smemo vzeti dobesedno, tudi če ignoriramo najverjetnejšo razlago, da so legendarne zgodbe nastale po dogodkih, ki so jih opisale in jih nato še pospremile z dvoumnimi napovedmi delfskega oraklja. Bertman razmišlja drugače, a vseeno pravi, da je šlo pri tem prej za »napovedovanje vremena«, torej za slutnjo prihodnosti glede na značaj in okoliščine v katerih se je znašel spraševalec, ki je prišel po nasvet. »Značaj + okoliščine = usoda«, je formula, ki jo Bertman uporablja, pri čemer se običajno okoliščine vzpostavijo same od sebe, toda značaj si oblikujemo sami. Samospoznanje ne pomeni le spoznanja človeka kot takega, ampak predvsem spoznanje samega sebe kot zmotljivega (Ojdip in Krez) in zato zmernega človeka, ki se zaveda lastnih moči in sposobnosti, ki ga lahko popeljejo do odličnosti. Iskanje samospoznanja zato ne vključuje psihoterapije, in tu tudi ne gre za površno »samopomoč«, kot nam svetujejo popularni pristopi k težavam, s katerimi se vsakodnevno srečujemo. Iskanje

samospoznanja je hkrati globlje in obsežnejše, kajti ne zadeva le situacij v sedanjem času, temveč pregleduje celoten spekter možnih interakcij med tipom osebnosti, kakršni smo, in vrsto situacij, v katerih se lahko znajdemo. Ne daje nam čudežnega obliža, da bi prekrili svoje rane, temveč predvsem sprašuje, kako in zakaj si sploh zadajamo rane. Spodbuja nas k pogumnemu preskušanju vrlin in slabosti, ter k iskanju zdravila v nas samih, s tem da si odkrito priznamo našo nevednost, tudi ko iščemo razsvetljenje (Bertman 2006, 73-6; 87).

Grki so verjeli, da smo ljudje spočeti v temi, da pa se rodimo kot človek, se moramo prebiti do svetlobe. Vsak do nas ima dve rojstvi, z enim vstopimo v materialni svet, z drugim pa v duhovnega. S prvim rojstvom nam je podarjeno življenje, ne da bi si ga sami želeli, za naše drugo rojstvo pa si moramo premišljeno prizadevati. Individualizem, oziroma, ponos na edinstvenost slehernega posameznika, ki uporablja svoj um in telo v harmoniji in zmernosti, je imel zato ključno vlogo v grškem življenju in grški miti pogosto govorijo o pošastih in izzivih povezanih z njimi, ker jih morajo junaki premagati, da si lahko zaslužijo to ime. Bitja s človeško glavo in živalskim trupom, kot so bili kentavri in Minotaver, so predstavljali pol ljudi, ker so jih gnali surovi živalski nagoni, nasilna in neobrzdana čustva. Legendarni boj človeških Lapitov s kentavri, ki so jih kasneje primerjali s perzijskim barbarstvom in nesmiselnim uničevanjem vsega tujega, predstavlja pravzaprav simbol temeljnega nasprotja v človeški notranjosti, konflikta med čustvi in razumom, med nagonom in razsodnostjo. V Homerjevi *Ilijadi*, ki ni le prvo ohranjeno delo evropske književnosti, ampak tudi prvi zahodni psihološki roman, spoznamo, kako individualizem postane samouničevalen, če se spreobrne v plitvo samoljubje. V središču epa je sicer Ahil, toda gonilna sila in prava tema epskega dogajanja, ki ga je v Grčiji znal vsak »šolarček« dobesečno na pamet, kar je za nas onkraj vsega predstavljivega, je pogubnost čustev, kot nam pove *Ilijada* že v prvem stavku: »*Pesem, boginja, zapoj, o jezi Pelida Ahila, srdu pogubnem, ki silo gorja prizadel je Ahajcem*« (Homer 1997, 5). Davek slepim čustvom je morala plačati tudi Antigona, a ne po svoji krivdi, ker je v skladu z božanskimi, torej človeškimi zakoni, pokopala svojega mrtvega brata, temveč zaradi Kreontove svojeglavosti, da tega ne sme storiti, ker je on kot kralj tako ukazal. Ker ni trpel nobenega oporekanja svojim ukazom, je umrla najprej Antigona, nato pa sta si življenje vzela še njen zaročenec, kraljev sin in zaradi tega še Kreontova žena. Na koncu pretresljive Sofoklejeve verzije te zgodbe, Kreont sedi na prestolu, sam in obupan, žrtev svoje lastne nepopustljivosti. Tudi usoda čaravnice Medeje razkriva prevlado nezmernih strasti nad razumom. Zavrnjena Medeja skuje maščevanje nad Jazonom, zastrupi njegovo ženo in zakolje njuna otroka, zato na koncu Evripidove tragedije poleti v nebo v kočiji, tako kot je filozof

Parmenid razlagal, da je spoznal božjo Resnico, s to razliko, da Medejino kočijo vlečejo v nebesa zmaji. Tudi mit o Faetonu, ki »*si je drznil seči k zvezdam*« kot smrtnik, razkriva odpor grške kulture do prevzetnosti človeka, ki se ne zaveda, da je le človek. Faeton je od svojega očeta Helija, boga sonca, izsilil priložnost, da je popeljal očetov sončni voz prek neba, toda vprega je čutila, da šibke in plahe roke, ki držijo vajeti, niso roke boga Helija in se zato približala zemlji, da bi pristala. Zevs, ki je zgroženo spremljal dogajanje z Olimpa, je v zadnjem hipu s strelo izbil Faetona z voza in Grki so verjeli, da je bil na ta način rešen svet pred sežigom (Bertman 2006, 82; 98-100; 103-4).

Ta **silna nuja izkusiti in spoznati**, videti in izvedeti, najprej izražena v Homerjevi *Iliadi*, je bila značilnost grške kulture. Ajantu je temá, s katero Zevs zaslepi bojišče in grške vojake, da bi dal Trojancem začasno prednost, tako mučna, da prosi vsaj za svetlobo, če jim je že namenjeno umreti. Bertman pravi, da nam tu Homer skuša pojasniti, da se moramo za izpolnitev svoje človečnosti, vedno spoprijeti z realnostjo, četudi za ceno smrti. O tem nedvomno pričajo tudi Odisejeve dogodivščine po padcu Troje in desetletnem vračanju domov, ko mora glavni junak grških mitov premagati številne ovire in se upreti mnogim skušnjavam. Med slednjimi je znamenito njegovo srečanje s Sirenami, sestrama čarovnicama v podobi očarljivih lepotic na cvetočem travniku, obdanim z gnijočimi trupli tistih, ki se niso mogli upreti temu, da vesta »*vse, kar se je zgodilo na polju pred Trojo in vse, kar se bo zgodilo na Zemlji*«. Razmišljujoči Odisej, ki hrepeni po raziskovanju neznanega, si po nasvetu boginje modrosti Atene, ni hotel zamašiti ušesa z voskom kot drugi člani posadke, želel si je slišati njuno petje in ostati živ, da bi lahko pripovedoval o svojem doživetju in je zato posadki raje ukazal naj ga zaveže ob jambor. Poznati preteklost in prihodnost je bil neubranljiv izziv, a nas lahko obe oropata sedanjosti, edine razsežnosti, v kateri lahko resnično živimo, zato se jima moramo upreti, da ne bi zapadli v njuno sužnost. Sposobnost napovedovanja prihodnosti je imela po mitu le Kasandra, ko ji je zaljubljeni Apolon izpolnil to željo, a s pomembnim členom k pogodbi: karkoli bo napovedala, ji ljudje ne bodo verjeli (Bertman 2006, 109-13; 168); (Homer 1992, 72-5).

Grški miti so izžarevali življenjsko negotovost in povsem nepredvidljivo prihodnost, saj junaki v grških mitih spoznajo, da je božjim navodilom nemogoče in celo nevarno slediti, saj je pokorščina enemu bogu običajno predstavljala nepokorščino drugemu bogu. Tudi Agamemnon, ki je moral kot poveljnik odprave na Trojo, zavoljo dobrih vetrov, varnosti svoje posadke ter uspeha ekspedicije, žrtvovati svojo hčer Ifigenijo, je takoj po prihodu domov zaradi tega umrl. Dejstvo, da je Agamemnon moral ubiti svojo hčer, da je lahko

izpolnil obvezo do bogov in skupnosti ni pomembno. Ubil je svojo hčer, si s tem nakopal jezo bogov in njegova smrt je bila pravična in neizbežna⁹¹. Svet ni razdeljen na črn in bel del, pravil v življenju ni. Grški miti odkrivajo tudi nevarnost, ki preži v tem, ko dobimo, kar si želimo. Pravzaprav je ugotovitev, da se v vseh božjih darilih vedno skrivajo tudi pasti in prekletstva, rdeča nit skozi vso mitologijo in Köhlmeier pravi, da je še »*najbolje, da te bogovi spregledajo, da se ne zmenijo zate*« (1999, 26). Ubogo Semelo je Zevs ožgal do kosti, ko ga je zaljubljeno prosila, naj se ji pokaže v podobi, kakršno ima, ko se ljubi z ženo Hero, Titonus pa je v nekem drugem mitu resda postal nesmrten, a se je vseeno toliko časa staral, dokler se ob vsej svoji onemoglosti ni spremenil v drobnega cvrččega škržata. Da bi morali dobro premisliti, kaj si zaželimo kot ljudje, priča tudi zgodba o kralju Midasu, ki si je zaželel, da bi se vse, česar se dotakne, spremenilo v suho zlato (Bertman 2006, 162-3).

Tako nam bolj kot izjemni podvigi herojev, nauk mitov obrazložijo njihove nesrečne usode, povezane z omejitvami, ki bi jih morali čutiti kot mogočni posamezniki in neizkazanim spoštovanjem do ostalih, ki nam v uspehu stojijo ob strani. Ahil, tako željan zadovoljitve lastnih potreb in potešitve svojega ega, izgubi edinega človeka, ki ga je kdajkoli ljubil, Patrokla, preden umre notranje izpraznjen. Tezej zapusti Ariadno na samotnem otoku, čeprav mu je pomagala najti pot iz labirinta in ob vrnitvi domov, ves prevzet od lastnega uspeha, pozabi črna jadra zamenjati z belimi, zaradi česar njegov oče stori samomor še preden Tezejeva ladje pristane. Jazonovo družino kruto pomori Medeja, zgolj zato ker Jazon »pozabi« na svojo obljubo Medeji, da jo bo poročil, če mu reši življenje in se iz lastne koristoljubnosti priženi v višje plemstvo. Bogovi pa se niso zadovoljili zgolj z kaznovanjem tistih, ki so dokazali svojo »grešno« sebičnost in vzvišenost, temveč so neprestano sami skušali ljudi z dragocenima lastnostma, ki jih le-ti niso imeli, z absolutno močjo⁹² in nesmrtnostjo⁹³. Odisej je bil grški heroj, ker je zavrnil eno od redkih ponudb smrtnikom, da postane nesmrten in ostane na čudovitem otoku v družbi prelepe in nesmrtna nimfe Kalipso⁹⁴, saj bi se tako sebično izognil potrebam tistih, ki nanj čakajo, da se vrne z vojne, da popravi krivice prizadejane njegovemu domu in kraljestvu med njegovo odsotnostjo. Odisej se je zavedal, da mu Kalipso z nesmrtnostjo ponuja, da ohrani vse, kar je, a mu s tem onemogoča tisto, kar bi lahko postal, če bo še naprej živel kot človek.

⁹¹ Agamemnon npr. sploh ni mogel ubežati kazni, ki ga je na koncu doletela, ker je ostal zvest svojim dolžnostim kot kralj in vodja odprave. Tudi pobeg mu ne bi rešil življenja, nam zagotovi Ajshil, saj bi ga doletela še hujša kazen za neizpolnjevanje svoje dolžnosti (Gress 1998, 81-2).

⁹² Eden od razlogov, zakaj so bili Kiklopi vredni zaničevanja, pravi Homer, je ta, da je bil vsak od njih sam sebi zakon (ibid.).

⁹³ Bertman pravi, da »če bi bilo domovanje bogov očem nevidno, če bi živeli v nebeškem kraljestvu zunaj dosega človeškega pogleda, bi bilo to drugače. Vendar niso, bili so v bližini ljudi, vendar niso bili popolnoma dosegljivi, ljudem so bili tako zelo podobni, da so jih že s samim svojim obstojem zapeljevali, naj bi postali bolj podobni bogovom« (2006, 15).

⁹⁴ Kalipso v grščini pomeni »*tista, ki se skriva*«, zato Bertman pravi, da če bi Odisej ostal pri njej in za večno živel z njo, bi bil skrit, skrit ne le pred drugimi, ampak tudi pred samim sabo, pred jazom, kakršen bi lahko postal (2006, 18).

Nevarnost, da se zaljubimo v tisto, kar smo v določenem trenutku, namesto v tisto, kar bi lahko postali, izpričuje Narcis, ki se je izogibal vsem ljudem, ki so si želeli navezati stik z njim. Miti nam vsepovprek govorijo, da moramo v zasledovanju lastnega cilja, imeti vselej pred očmi tudi spoznanje, da resničnega uspeha nikoli ne moremo doseči sami in tudi Narcis zato umre kot žrtev prekletstva, zaljubi se v svojo podobo na vodni gladini in umre sam ob ribniku (Bertman 2006,17-8; 145-8). Grkom dejstvo, da so bili njihovi nesmrtni vzorniki pravzaprav izsiljevalci in prevaranti ni olajšalo življenja, vcepilo pa jim je previden odnos do prihodnosti, ki je v krhke človeške zadeve prinesel spoštovanje in pravičnost, na katerih je lahko kasneje zrasla mestna državnica in demokracija.

4.3. SPOPAD MED ELITO IN LJUDSTVOM

4.3.1 EGALITARNI TEMELJI SKUPNOSTI

Z uničenjem mikenskega sistema je življenje za tiste, ki so ostali v Grčiji postalo predvsem bolj preprosto. Kmetijstvo se je umaknilo pašništvu, ljudje so postali ponovno bolj mobilni, velike naselbine so izginile, državnih tvorb ni bilo in v primerjavi z mikensko civilizacijo, se je razvila **veliko bolj egalitarna družbena ureditev** (Martin 2000, 38-9). Kmetje, pastirji in obrtniki so pač delali tisto kar so že prej, le da tega sedaj niso več počeli pod okriljem palačnih kompleksov. Hierarhija v skupnosti se je povsem razkrojila in omejila na posamezna gospodinjstva, kjer je oče družine imel neposreden nadzor le nad domačim ognjiščem, nad svojo družino in služabniki (*oikos*). Najvplivnejšim gospodarjem oikosov so se sčasoma pridružili tudi drugi svobodni ljudje s podobnim statusom in bogastvom, ker so potrebovali nekoga, da bi reševal medsebojne spore⁹⁵ in organiziral obrambo plem plemilci in drugimi sovražniki (Martin 2000, 48). Politično in ekonomsko okrilje skupnosti se je tako kot v obdobju pred mikensko civilizacijo, vrnilo v roke »vélikih lokalnih mož« imenovanih **bazilevsi**⁹⁶, ki so živeli v hišah vaških poglavarjev, ki so obenem služile tudi kot verski center, komunalno skladišče in zbirališče starejših, ki so tu razglabljali o lokalnih zadevah⁹⁷. Bazilevsevo

⁹⁵ Bazilevs ima v obeh Heziodovih pesnitvah božansko pravico za reševanje konfliktov, izraženo v njegovem govorništvo in spoštovanju do bogov in ljudi. Nagy opaža, da je bila funkcija bazilevsa, da na podlagi presoje sporoči, kaj je in kaj ni božansko pravo (*themis*) (Morris v Ober in Hedrick 1996, 29).

⁹⁶ Vernant pravi, da je izraz *basileús* izšel iz mikenskega naslova *pa-si-re-u*, ki je preprosto označeval gospoda, gospodarja ruralnega posestva in vazala ánaksa. Besedo bazilevs, ki jo običajno prevajamo kot »kralj«, je tako v mikenskem kot homerskem obdobju imela ozko lokalno vrednost in ni toliko označevala posebne osebe, kakor kategorijo Vélikih ljudi, ki se vsi skupaj umeščajo na vrh družbene hierarhije (Vernant 1986, 24-7).

⁹⁷ Čeprav so bile veliko prostorneje od ostalih hiš v vasi, so bile vseeno zgrajene po istem principu in iz istega materiala, njihov stil življenja, pa se prav tako, kljub visokemu statusu v družbi, ni veliko razlikoval od svojih sosedov (Pomeroy in drugi 2004, 38-9).

spremnstvo pa ni predstavljalo njegovo privatno last, organizirano je bilo zelo neformalno, fluidno in je bilo do neke mere subjekt kontrole skupnosti⁹⁸. Bazilevs je bil tudi v vojni zgolj poveljnik in svoje svobodne podanike in obenem gospodarje svojih *oikos* je moral prepričati z besedami naj mu sledijo (Van Wees 2004, 80). Bil je *primus inter pares*, iniciator izjemnih dejanj, odvisen od svojega spremstva, ki mu pomaga pri izvedbi, spremstvo pa je bilo od njega odvisno spet ravno toliko, da brez njega ne bi ničesar začelo (Arendt 1996, 198).

4.3.2 ELITA IN AVTORITETA

Arheološka izkopavanja pričajo, da je vsaj od nekje leta 900 pr.K. manjše število Grkov na različnih področjih postalo že dovolj bogato, da so bili pokopani skupaj z dragocenimi predmeti. Kopičenje bogastva nakazuje, da se je v tem obdobju začela **utrjevati tudi hierarhična ureditev družbe**, saj s tehnološkimi spremembami prišlo do družbene razslojitve med preprostimi vaškimi skupnostmi svobodnega prebivalstva na eni strani in bojevnisko elito na drugi strani. S ponovnim trgovanjem so se skupnosti ponovno začele odpirati in povezovati, sčasoma pa je prišla do izraza posamezna nemoč bazilevsev, katerih dejanska oblast, oziroma moč prisile upornih članov, je bila v horizontalni hierarhiji veliko ožja in omejena na sposobnost vzpostavljanja konsenza (Martin 2000, 48). Morris opisuje, da naj bi zato med 9. in 8. stol. pr.K., v času »družbenega nereda«, ko ironično prihaja do vznika demokratičnih principov, elita za uveljavitev lastnih vrednot prevzela Feničansko pisavo, da je lahko zapisala *Iliado* in *Odisejo* (1996). Ogromne regionalne raznolikosti v mitološki poeziji je elita tako nadomestila z ideološko poezijo o herojski preteklosti, ko je bilo preživetje skupnosti odvisno od mogočnih posameznikov in ne same skupnosti. Lokalna mitologija se je začela marginalizirati v opoziciji splošnejšim, *nepozabljenim stvarim*, ki so se nanašale na vsa grška področja, a na nobenega specifično.

Iliada in *Odiseja* sta se bržkone oblikovali skozi stoletja na osnovi junaških pesmi in mitov, a čeprav opisujeta dogodke iz Trojanske vojne (13.stol. pr.K.), izražata predvsem značilnosti **družbene organizacije in sestav vrednot** v obdobju od 10. do 7. stol. pr.K. Že v obeh epih je namreč vidna specifična oblika družbene lastnine, ki tvori pomembno osnovo bogastva in moči bazilevsev, in kot taka prvič v zgodovini načenja vprašanje odnosa med posameznikom in skupnostjo, kot dvema drug z drugima posredovanima, a avtonomnima elementoma. Družine, ki so bile povezane v plemenske skupnosti, oziroma njihovi glavarji, so si lahko

⁹⁸ Javno mnenje je namreč imelo velik vpliv na izbiro vodij ter mož za ekspedicijo, vendar je vsakdo, ki ni hotel služiti, tvegati strogo kazen skupnosti, dezertirji pa so morali zbrati celotno imetje in ga podariti ljudem za javno konsumpcijo (ibid.).

prisvajali v zasebno last zemljo, čredo ali naropani plen, le tako, da so **pripadali skupnosti**, ki ima »kot taka neko vnansko eksistenco, drugačno od eksistence posameznika«. V odnosu do skupne lahko šele obstaja privatna lastnina in le prek razpiranja takšnega odnosa se lahko vzpostavi vprašanje človeka kot človeškega bitja v skupnosti. V epu zato skorajda ni komunikacije med heroji, kjer se ne bi posredno ali neposredno menjavalo blago v obliki darov, odškodnin, nagrad in žrtvovanj, vendar tu ne gre za trgovanje, temveč za »častne deleže« (*géra*), ki proizvajajo »pomen več«, namreč vrednost posestnika predmeta. *Géras*, predmet, ki da človeku pomen junaka, je lahko že boljši kos mesa, ki ga na pojedini prejme junak Ajant v *Ilijadi*, od še večjega junaka Agamemnona, zato je herojska vrlina Ajanta izkazana v razliki med njegovim kosom mesa in drugimi kosi mesa na pojedini. Bistvo pri tem je, da vrednost posestnika predmeta nastane v sistemu odnosov med enakimi, saj si elita družbe izmenjuje nekaj, česar samo menjalno blago sploh nima. V takem menjalnem odnosu je torej dobiček »pomen več«, saj je vrednost lastnega deleža odvisna zgolj od deležev, ki so pripadli drugim in zato junak praktično ves čas drvi skozi to označevalno verigo predmetov, ima izrazit čut za materialne dobrine in je kar naprej »volk na dobiček«, kakor neki Fajak v *Ilijadi* ozmerja Odiseja (Autor 2003, 19-25).

Bistvo častnih deležev plena je v tem, da se morajo pravično prisoditi junaku glede na njegovo vrlino (*areté*), ki mu jo prisojena na podlagi mnenj drugih⁹⁹. Ahil se ravno zato, ker mu Agamemnon na silo odvzame trojanko Briseido, »dar, ki za težko so trud mi ga dali sinovi Ahajcev«, odloči zapustiti grški tabor in oditi domov. Agamemnon ne vidi razloga za Ahilovo jezo in mu pravi: »Pojdi tedaj!...Sam bom v šotor prišel po delež si tvoj, da sprevidiš, koliko več sem kot ti, in še drug se nemara premisli, meriti kdaj se z menoj in šteti se meni vrstnika« (Homer 1997, 10). Javno priznanje in javna ohranitev ugleda ter časti sta bistvena pogoja duševnega zdravja heroja in sploh njegovega »normalnega« delovanja. Tudi Ajant je začutil prehudo žalitev, potem ko je rešil Ahilovo truplo iz rok Ahajcev, Agamemnon pa je klub temu Ahilovo bojno opravo dosodil Odiseju, ki jo je brez kančka slabe vesti veselo vzel. V navalu besa je Ajant začel z mečem sekati po ovcah in tako storil še sramotnejše dejanje, ki je mejilo na blaznost, zaradi česar se je, v hipu, ko se je ovedel in spoznal kaj je storil, v popolnem obupu usmrtil¹⁰⁰. Homerskemu junaku sta tako **slava** in **čast** v očeh drugih vse, sta najvišji priznanji, ki pritrjujeta, da ima posameznik herojsko vrlino, da je zares pravi človek.

⁹⁹ Tudi sam etimološki izvor besede *areté* izhaja iz korena »ar« od *arésko*, ugajam, všeč sem komu (Autor 2003, 33).

¹⁰⁰ Do podobnega dogodka je prišlo tudi kasneje v klasični dobi, že v času utrjene demokratične kulture, kjer pa se je tradicija herojstva ohranila npr. na področju gimnastike. Znamenitemu atletu Kleomedu iz Astipalaje so namreč na olimpijskih igrah leta 496 pr.K. odvzeli zmago in ga diskvalificirali, ker je po nesreči ubil nasprotnika. Kleomed je zato ob povratku domov, med nastopom v šoli, v besu izpulil podpornike, da se je zrušila streha, ki je pod seboj pokopala njega in še šestdeset otrok (Autor 2003, 32).

Izogibati se mora javni sramoti (*aidós*), graji (*némesis*) in vsakršnemu zasmehovanju, ki mu je zmanjševal vrednost in dobesedno vodil k osebnostni dezintegraciji. Heroj se tako identificira kot človek v tem, da je »nekdo«, kot »prav tisto« in ne »to in ono« in ga lahko z modernim vokabularjem razumemo kot narcisa, ki ga morajo drugi kar naprej hvaliti, živi od nenehnega pritrdjevanja drugih, saj za razliko od demokratičnega vojaka-državljana, ki se bo pojavil nekaj stoletij kasneje, ni ponotranjil Ideala, Zakona, kar bi ga napravilo bolj neodvisnega od zunanjih okoliščin (Autor 2003, 21-33).

Vrline torej ni moč uživati v ednini, saj je od drugih izkazana čast identična z njegovo *areté*. Za razliko od demokratičnega procesa ponotranjenja pojma vrline, se homerski junak in član plemenske elite, definira kot »pravo« človeško bitje, zato ker mu to, da je *agathós*, močan, zmožen, obvladujoč in obenem *echéphron*, pameten in razumen, priznavajo drugi (Autor 2003, 18; 29; 33). Sčasoma se je po tem vzoru na vrhu družbe zacementirala *aristokracija*¹⁰¹ oziroma majhno število družin, ki so svoj status utemeljevale na neenakomernem lastništvu svete zemlje in na fiktivnem sorodstvu z mitološkimi junaki kot njihovimi predniki. Gojili so kult superiornosti, sami sebe so na osnovi izvora in imetja imenovali *hoi agathoi* (dobri), vse ostale pa *hoi polloi* (mnogi) ali *hoi kakoi* (slabi) (Van Wees 2004, 98). Dober človek prikaže moč, pogum, pamet in veščino v bojevanju ter atletski aktivnosti, slab (*kakos*) pa je tisti, ki je govorniško nespreten ter reva ali neuporaben v bitki. Dober Grk mora spoštovati bogove, držati obljube, biti zvest prijateljem in sobojevnikom. Izražati mora samodisciplino, biti gostoljuben¹⁰²

¹⁰¹ S tehnološkimi spremembami ter porastom prebivalstva se je družbeno razslojevanje na svobodne prebivalce, na tlačane in na elito zacementiralo, za slednje pa se je uveljavil izraz **aristokracija**, ki izhaja iz grškega pomena »vladavina najboljših«. Ta izraz ima za grški prostor varljiv pomen, saj je kasneje aristokracija dobila pomen legalno konstituiranega plemstva, katerega člani podedujejo status preko rojstva v družini, ki je uradno priznana kot aristokratska. Takega plemstva Grčija nikoli ni imela, saj samo rojstvo v priznani družini in podedovano bogastvo ni bilo dovolj za splošno priznanje članstva med najboljšimi v družbi. Nekatere družine so status elite podedovale kot preživele prominentne rodbine z mikenske dobe, ki so nekako zadržale svoje bogastvo in ozemlje med zgodnjim »temnim« obdobjem. Druge so status elite dobile preko kopičenja bogastva na račun drugih, okoli njih pa so se zbrali manj srečni, ki so bili pripravljeni priznavati večvrednost benefaktorjev v zameno za materialno pomoč. Najbrž je do pridobitve superiornega družbenega statusa prišlo tudi zaradi monopola nad izvajanjem nujnih religioznih obredov, ki so jih nekatere skupine ohranile, da so se jih lahko drugi udeleževali. Predvsem se je posameznik moral **prilagoditi aristokratski morali, načinu vedenja in poslanstvu**, ki se je pričakoval od te družbene skupine, svoje bogastvo pa primerno porazdeliti v javnem kontekstu (Martin 2000, 41-2).

¹⁰² Ena najpomembnejših dolžnosti je bilo spoštovanje moralne obveznosti gostiteljskega prijateljstva (*xenia*), ki je temeljilo na zaupanju med posamezniki iz različnih skupnosti, ne glede na situacijo in tudi če sami niso imeli vloge pri njegovem ustanavljanju (Pomeroy in drugi 2004, 49). V *Iliadi* se npr. Grk Diomedes hoče spopasti z Glaukosom, ki je bil trojanski zaveznik, nakar spozna, da je Glaukusov ded nekoč gostil njegovega starega očeta, zaradi česar se spopad ne izvrši. Gostoljubje se zahteva tudi od Odisejeve žene Penelope, ki mora ob odsotnosti moža skrbeti za imetje z zanašanjem na svoj intelekt, družben status in zvestobo možu. Odisej to ob povratku preveri s prevzemom identitete berača in se prepriča v ženine vrline, ko ga ta prijateljsko in dostojanstveno pogosti (Martin 2000, 44-5). Vezi takšnega odnosa so se prenašale iz generacije v generacijo in so bile bolj kot prijateljske in gostiteljske, podobne tistimi med sorodniki, saj je med njene dolžnosti spadalo tudi medsebojno varovanje in pomoč (Pomeroy in drugi 2004, 49). Izkazovanje vrlin ima tako poleg tekmovalno družbenega značaja tudi kooperativnega, kar je pomenilo, da je med bojevniki brez obveznosti odličnost zahtevala zasenčenje sovojakov in zmago nad nasprotnikom, v gostiteljsko-prijateljskem odnosu pa položitev orožja in prekinitev tekmovalne nastrojenosti v spoštovanju do moralnih obvez tega odnosa (Martin 2000, 44-5).

in spoštovati starejše ter ženske¹⁰³. Dober človek prikaže usmiljenje do tujcev v nesreči in revežev, ki so sveti za Zeusa, a to ni nujno. Odisejevi »dobri možje« so zajeli sovražno vas, poklali celotni moški del prebivalstva vključno z otroci in posilili ter zasušnili ostale, zato je Homerjev junak lahko krut in neusmiljen, a je še vedno *agatos*. Življenje je podrejeno iskanju, povečevanju in ohranitvi *timē*, časti in slave v duhu tekmovalnosti, ki je popolnoma prežemal aristokratsko družbo. Najvišja vrednota je zmagati, ne glede na spol in status, ter biti oklican za najboljšega (*aristos*), v metanju kopja, teku, rokoborbi, dirkanju z vozovi, poeziji, oratorstvu, kmetovanju, domiselnosti, zvijačnosti, plenjenju in celo v umetnosti ubijanja (Pomeroy in drugi 2004, 49-50), saj, kot pravi Heziod, »*meri lončar se z lončarjem, tesar zavidava tesarju, pevec je pevcu zavisten, berač nevoščljiv je beraču*« (2009, 64).

V *Iliadi* opazimo tudi učiteljsko vlogo Foiniksa, ki je usposabljal mladega Ahila, ko »*ni še poznal neogibnih nevarnosti vojne in vedel o zborih še nič, kjer mož pridobiva si slavo*« (Homer 1997, 56). Foiniks je Ahila usposabljal v tistih veščinah, ki jih je zahteval družbeni položaj aristokrata, v govorništvu in bojevanju, ki se zato kažeta kot veščini, ki se ju je treba poučiti in obvladati. Vrline pa so bile v elitnih očeh vseeno odvisne od družbenega položaja, ki mu posameznik pripada, zato so lahko bile rezultat vzgoje le pri tistih, ki so »*vrli že po naravi*«, bazileji, aristokrati, skratka elita. Njihova že po rodu dana odlična narava, postane torej z vzgojo in učenjem njegova dejanska, učinkujoča narava (Autor 2003, 53-6). S sodobnim vokabularjem, bi lahko rekli, da je elita razvijala **avtoriteto**, *samorazvidno resnico o lastni večvrednosti*, ki bi prisilila družbo v pokorščino brez fizične prisile in bi bila močnejša kot prepričevanje ter dokazovanje. Bistvo pojma avtoritete, ki je izginila iz modernega sveta, danes prekrivajo spori in zmeda, saj, ker avtoriteta vedno zahteva poslušnost, jo običajno zamenjujemo z neko obliko nasilnega vladanja. Viri moči in pomena avtoritete v zgodovini so nasprotno, ležali v izključitvi zunanjih sredstev prisile, saj kjer se uporablja nasilje, je avtoriteta zatajila. Avtoriteta je v negotovosti tudi tam, kjer se uporabljajo argumenti, saj je avtoritarni red vedno hierarhičen in zato nezdružljiv s prepričevanjem, ki predpostavlja enakost in deluje skozi proces argumentacije. Avtoritarno razmerje med tistim, ki ukazuje in tistim, ki uboga, torej ne temelji niti na skupni razpravi niti na vladanju tistega, ki ukazuje; kar imata skupnega, je sama hierarhija, katere korektnost in upravičenost oba

¹⁰³ Ahil pravi: »*Vsak mož, plemenit in razumen, svoji družici skrbljivo je vdan*«. Sovre torej *agathós* in *echéphron* prevaja kot plemenit in razumen (Homer 1997, 54).

priznavata in znotraj katere imata svoje vnaprej določeno stalno mesto¹⁰⁴. Avtoritarna oblika hierarhične vladavine je zato najmanj egalitarna od vseh oblik: kot svoji vseprežemajoči načeli vključuje **neenakost in različnost** (Arendt 2006, 98-9; 103-4; 114).

4.3.2.1 NOVI DRUŽBENO EKONOMSKI POGOJI V ARHAJSKI DOBI

Z intenzifikacijo agrikulture ter naraščanjem produktivnosti in trgovine, se je položaj elite in njenega spremstva, kljub majhnemu številu še utrdil, saj so *aristoi* predstavljali edino organizirano silo znotraj družbe. Z obnovitvijo stikov z Vzhodom, ki so bili pretrgani ob padcu Mikenskega imperija, se je razmahnil pomorski promet, odprli so se novi viri oskrbovanja z dragimi kovinami, nazadnje pa se je v Grčijo prenesla še večšina kovanja denarja, ki so ga ob koncu 7. stol. pr.K. iznašli lidijski kralji. Grška elita 7. stol. pr.K., vsa očarana nad razkošjem, prefinjenostjo in izobiljem, se je v svojih okusih in navedah začela navdihovati pri razkošnem in elegantnem idealu *habrosýne* (blišč, razkošje), ki je bil značilen za orientalni svet, kjer so imeli kralji obenem neprimerno večjo politično in vojaško moč od njih. Elita je zato začela svojo superiornost izkazovati s prevzemom vzhodnjaških obredov in simbolov, se udeleževala potovanj po Aziji, kjer je pogosto »srečevala« mitološka bitja, okoli leta 700 pr.K. pa začela celo uvažati azijsko pohištvo in usmerila poezijo v opisovanje azijskih žena, oblek ter vojaške slave. Bahavo razkazovanje bogastva je odslej postalo ena od sestavin njihovega prestiža, sredstvo, ki je poleg bojovniške vrednosti in religioznih kvalifikacij zaznamovalo premoč in zagotavljalo dominacijo nad tekmeci. Svojo ekscentričnost¹⁰⁵ je elita napram ljudstvu namreč prikazovala predvsem kot religiozno nujno¹⁰⁶, ki naj bi trdneje povezala skupnost z bogovi in je bila onemogočena navadnim smrtnikom (Van Wees 2004, 97-8); (Vernant 1986, 53-4).

Naravno opravičevanje samovoljnega družbenega vladanja je prevzelo efekt snežne kepe, saj se je s tem družba nadaljno stratificirala, naraščajoče podrejena populacija pa ni nudila

¹⁰⁴ Vladavino utemeljeno na avtoriteti je najlažje predstaviti v obliki piramide, ki je zelo ustrezna za ponazoritev za strukturo vladanja, pri kateri se vir avtoritete nahaja zunaj nje, njen sedež oblasti pa je postavljen na vrh, s katerega avtoriteta in oblast filtrirata navzdol do dna tako, da ima vsaka naslednja plast nekaj avtoritete, a manj kot tista nad njo, in kjer so prav zaradi tega skrbnega postopka filtriranja vse plasti, od vrha do tal ne le trdno vključene v celoto, pač pa tudi medsebojno povezane kot stekajoči se žarki, katerih skupno žarišče je vrh piramide, pa tudi transcendentni izvor avtoritete nad njim (ibid.). Castoriadis meni, da je elita zato poizkušala družbi podeliti ekstra-socialen standard, oziroma ji pripeti zakon od bogov, ki bi predstavljal normo vseh norm in bi imel vlogo kriterija pri presoji določenega dejanja ali zadeve kot pravične ali nepravične, primerne ali neprimerne (1996, 50). Avtoritete zato ne dobiš, če imaš orožje in vojsko, pravi kasneje Nietzsche, zbuditi je potrebno vero, da imaš v rokah višjo, močnejšo silo – Boga (1991, 91).

¹⁰⁵ Npr. očitno zapravljanje bogastva, noša zlatih oblek in pitje iz zlatih čaš.

¹⁰⁶ *Megaloprepeia* je bilo dejanje, ki je bilo povezano z razkošno potrošnjo in predvsem darovanjem zlate čaše ali bronastega stativa oziroma trinožnika, ki je veljal za darilo herojev, ki so jih v tem obdobju intimno povezovali s preteklostjo ter Vzhodom, in so posebej združevali vse **eksternih moči** (Morris 1996, 33).

odpora, saj zaradi svoje razpršenosti po deželi, ni mogla učinkovito komunicirati in delovati¹⁰⁷. Spremenjene družbene in ekonomske razmere v povezavi z *relativnim* pomanjkanjem zemlje, so sredi 8. stol. pr.K. privedle tudi do množičnega izseljevanja, ki ga poznamo danes pod imenom druga kolonizacija¹⁰⁸. Z uveljavitvijo denarnega gospodarstva, ki se je razširilo po začetku kolonizacijske dobe in ki ga je kolonizacija sama pospeševala, se je prepad med ljudstvom in elito še povečal, saj je upnik sedaj ob slabi letini namesto vračila v zrnju ali količini pridelka, zahteval vračilo v denarju, ki ga kmet ni imel in mu je zato po mili volji nalagal tudi obresti¹⁰⁹. Pojavi se tip zemljiškega posestnika¹¹⁰, ki bedi nad donosnostjo, svojih zemljišč, specializira nasade na njih in jih skuša povečati, zanima se za vsa preostala zemljišča, ki ostajajo na voljo za izkrcevalska podjetja (Vernant 1986, 54). Postopoma so v Grčiji začeli uvažati tudi žito iz Male Azije, Egipta in Sicilije, ki je bilo tako poceni, da domačin ni bil več konkurenčen in je tako moral v zastavo oddajati kos za kosom, dokler ni posesti bil prisiljen prepustiti podjetnim aristokratom in pri njih odslužiti ostanek dolga s prisilnim delom ali pa ga je upnik prodal. S cvetočo skupnostjo pa se je v začetku 7. stol. pr.K., pojavil tudi sloj bogatih »ne-elitnežev«, ki so se skušali prebiti v ozek krog elite, njihovi poizkusi pa so izzvali posmeh in celo strah, če so uspeli najti zaveznike med ambicioznimi in nezadovoljnimi aristokrati (Nagle in Burstein 2007, 43-4).

4.3.2.2 FALANGA IN POLIS

Kult superiornosti se je v družbi, kjer je bil nastop pomembnejši od izvora, vedno bolj rahljajal, aristokratske razvade, ki so v tako tekmovalnem vzdušju dobile podobo neskončnih razprtij, pa so odločilno prispevale k razvitju določene kohezije na strani nepriviligiranih (Morris 1996, 30-5). S povečano dostopnostjo in uporabo želenega orožja, je elita kmalu izguba monopol tudi na bojišču in vladajoči razred je moral, kot arhitekt nove družbene realnosti, ki jo je začel prežemati kolektiven duh, priznati določene pravice tudi ne-aristokratom, ki po standardih elite niso imeli niti dovolj posesti niti dovolj imetja. Individualno herojstvo na

¹⁰⁷ Zaradi teh objektivnih dejavnikov je bila ruralna družba praktično povsod podjarmljena s strani oborožene elite, kar razloži kako je bila lahko množica izkoriščana s strani peščice ljudi. Lokalna milica se tu ni mogla učinkovito zbrati, čeprav je za elito vedno predstavljala nevarnost. Podrejeni in osamljeni kmetje, brez vloge v družbenih in političnih zadevah, ne morejo biti zainteresirani za bojevanje in so zato slabi vojaki (Gat 2006, 298).

¹⁰⁸ Ker je bilo obrežje Male Azije naseljeno že s prvo kolonizacijo v 12. stol. pr.K., se je nova struja obrnila proti severu in vzhodu ter preplavila po malem vse obale Črnega in Sredozemskega morja (Sovre 2002, 82-3). Nagibi, ki so vodili ustanovitelje novih kolonij, so bili tako trgovskega kot poljedelskega značaja, pri čemer so Grki iskali predvsem kovine in rodovitne pasove ob morju (Pomeroy in drugi 2004, 65). Kolonizacija je po drugi strani dejansko predstavljala vlogo **varnostnega ventila**, ki je preprečeval izbruh nemirov, saj so lahko državljani sedaj ob nevzdržnih razmerah odšli v tujino. Bistveno je zato prispevala zlasti k oblikovanju **enotnega ideala helenskega človeka**, saj so se med kolonijami in matičnimi polis ohranjale tesne kulturne vezi, ki so še posebej prišle do izraza v soočenju z negrškim, barbarskim okoljem.

¹⁰⁹ Ekonomska moč elite je temeljila na dedovalnem lastništvu zemlje in nadzoru disproporcionalnega deleža agrikulturne zemlje ter še večjem deležu preostale dobre zemlje namenjene pašništvu (Pomeroy in drugi 2004, 68).

¹¹⁰ Louis Gernet piše, da preide iz stadija »fevdalca« v stadij »gentlemen farmer« (ibid.).

bojnem polju, je nadomestila anonimna masa podobno opremljenih in oboroženih vojakov, ki so se zavedali, da tvorijo pomemben element skupnosti s tem, ko so harmonično združeni v **falango** in ne kot posamezniki¹¹¹. Hoplit se ne bojuje več posamično, izurjen je tako, da ostane v vrsti in se hkrati z drugimi požene proti sovražniku. Če ga mami želja po individualnem junaštvu, jo mora premagati, saj postane del bojovniške vrline *sophrosyne*, popolno samoobvladovanje samega sebe, nenehne kontrole, ki je potrebna za podrejanje skupni disciplini, hladnokrvnosti, nujne za zaviranje nagonskih vzgibov, ki bi utegnili ogroziti splošni red formacije (Vernant 1986, 46). Izoblikoval se je izreden način bojevanja, neprimerljiv s katerim koli drugim. Dve vojski oziroma falangi sta se v tesni formaciji globoki nekaj vrst, soočili na ravnem terenu, kjer sta skušali nasprotni falangi razbiti formacijo, čemur je ponavadi sledil poraz celotne vojske. Hopliti so se namreč po začetnem trku s sulicami in ščiti obeh falang, nadalje soočili tudi z meči, z namenom izločiti nasprotnika s pomočjo potiskanja vrst od zadaj (*othismos*). Nedvomno je večjo silo pri tem odločilnem potisku imela tista falanga, ki je uspešneje zadržala formacijo in tako od zadaj kompaktneje potisnila sprednje bojevite vrste preko nasprotnih. Jezdne in lahko oborožene enote so, če so sploh bile prisotne, igrale povsem nepomembno vlogo (Raaflaub 1999, 132-3).

Možje, ki so tvorili falango so po prevladujočem strokovnem mnenju (npr. Hanson in Bratož) tvorili »srednji razred«, kar v nekem modernem smislu tudi drži, saj si najrevnejši državljani niso mogli privoščiti opreme, najbogatejši pa so služili kot konjeniki oz. poveljniki bojnih ladij. Umestitev med oba ekstrema pa ne pomeni, da so hopliti izhajali ali sodili v isto družbeno in ekonomsko kategorijo, ta je bila celo najostreje ekonomsko razdeljena in jim je onemogočala dojemanje samih sebe kot razreda z lastnimi interesi. Med hoplite so se namreč uvrščali tako preskrbljeni veleposestniki, podjetni obrtniki in trgovci brez zemlje, kot tisti, ki so komajda uhajali dolgovom¹¹². Razpona med privilegiranimi in neprivilegiranimi člani družbe sploh ne smemo ocenjevati na podlagi finančnega premoženja, saj je bila tedanja, homersko navdahnjena družba razdeljena med tiste, ki so živeli brezdelno (*plousioi*) in tiste, ki so se morali preživljati z delom (*penêtes*). Grki so tako s pojmom *penêtes*, ki ga danes prevajamo kot »reveži«, označevali tiste, ki so morali delati za svoj denar, tudi če jim sploh ni

¹¹¹ Zanašanje na hoplitsko taktiko, ki je primerna le za raven teren na goratem področju Grčije, so nekateri avtorji opisali kot paradoks (Cartledge), a le dokler ne upoštevamo dejstva, da se meje polis v Grčiji stikajo ravno na planjavah, kjer je prišlo do prvih medsebojnih spopadov (1977, 18). Po Bowdenu je razvrstitev vojakov državljanov z ramo ob rami na meji polis z drugo imela obenem tudi simbolični pomen, saj je falanga na ta način predstavljala vidno razmejitev teritorija. Ozemlje grških mestnih držav je bilo nemogoče ločeno braniti, ločeno se ga tudi ni dalo uničiti. Odločitev za skupno prizadevanje za obrambo celote je bila zato razumna vojaška odločitev (2004, 48).

¹¹² Razlikovanje med hopliti in ostalimi borci je bilo še ostrejše kot je današnje razlikovanje med težko in lahko pehoto. Šlo je z kontrast med opremljenimi, *hoplites* izhaja iz fraze »tisti, ki so preskrbljeni, poseduje opremo« (*ta hopla*) in med ostalimi neopremljenimi (*aoploi*), golimi (*gymnetes*) in lahko oboroženimi (*psiloi*) (Van Wees 2004, 47).

primanjkovalo sredstev za preživetje. Herojsko **brezdelje** šele omogoča Ahilove »velike besede in dejanja« in k temu so tedaj stremeli vsi Grki ter poizkušali živeti na tak način, čeprav le občasno v gimnazijah in na festivalih, ki jih je kasneje že subvencionirala demokratična država. Družbena opravila, kjer je bilo potrebno slediti navodilom druge osebe, so bila zato nezaželenja in so jih državljani prepuščali tujcem, ki niso bili obremenjeni z družbenim statusom. Sledenje ukazom je poniževalo državljana, ki se npr. ni hotel ukvarjati z obrtništvom, tudi zato, ker se je to delo opravljalo pod streho, ki so ga povezovali s sužnji in ženskami. Tudi neodvisni kmetje, ki so kasneje sprožili številne upore, so bili v tem elementu bolj podobni arogantni eliti, kateri so se uprli, kot pa tistim, s katerimi naj bi tvorili srednji razred. Vkolikor so želeli se vzpeti po družbeni lestvici so morali namreč živeti prav tako kot aristokracija, na račun dela ostalih, in tisti, ki so si lahko privoščili sužnje, so jih kupili samo zato, da bi jih ti odrešili čim več dela, tudi če so bili sami blizu revščine v sodobnem pomenu. Heziodu se zdi samoumevno, da imajo tisti kmetje, ki jih je nagovarjal, vsaj enega ali dva sužnja, za najem delavcev pa priporoča tudi tete brez lastnega oikosa, ki bodo delali za manj in ženske brez otrok, saj so »*matere z otroci na prsih pri delu nadloga*« (Pomeroy in drugi 2004, 68; 73; 161); (Van Wees 2004, 35-6; 47).

Mestna državnica (*polis*) se tako ni oblikovala zaradi zahtev »srednjega razreda«, ki bi zaradi vojaških prednosti falange elito prisilil v sprejetje političnih mej skupnosti, temveč se je to bržkone zgodilo zaradi potrebe po razvitju bolj kompleksnega sistema organizacije in družbenega nadzora, populacijske rasti, povečane produktivnosti in trgovine, ter vedno bolj zahtevnih odnosov z ostalimi skupnostmi¹¹³. Odločilnega pomena za ustanovitev »države« je bila zlasti potreba po mobilizaciji vedno večjega števila mož in virov za bojevanje med skupnosti, do katerega je prišlo zaradi vedno redkejših prostih ozemelj. Zavedati se moramo, da je bila v to elita lahko tudi posredno prisiljena, zaradi zunanjega vojaškega pritiska, v obliki močnejših vojska sosednjih polis, tudi če jih vanje ni prisililo lastno ljudstvo. Za prehod od primitivnega plenjenja in povratnega plenjenja herojev, na organizirano bojevanje falange, je bila potrebna **politična unifikacija**, na podlagi katere je lahko sedaj *celota od svojih posameznih delov* zahtevala služenje v imenu celote. Vključitev »množice« v vojaško služenje je resda neizogibno vodila tudi v sprejem v politično skupnost, a pravice, ki so jih bili s tem deležni ne-aristokrati, niso bile nič v primerjavi s koristmi elite, ki je lahko sedaj s to maso upravljala v imenu skupnosti. Zaradi dejstva, da je ohranitev ekonomske in politične moči veliko lažja s formalizacijo že obstoječih odnosov v skupnosti, so elitni možje postali

¹¹³ Izvorno je beseda *polis* geografski in vojaški izraz za **utrjen prostor**, ki je nastal, ko se je »*zgradilo hiše in prebivališče za bogove, jih ogradilo z zidom ter razdelilo obdelovalni prostor*« (Myres 1968, 67-72).

načrtovalci in arhitekti centralizirane vlade, kamor so uvrstili veleposestnike kot je bil sam (Pomeroy in drugi 2004, 63). Zgodba nastanka polis je torej rezultat »kompromisa« elite in njene strateške odločitve po uvrstitvi preostalih svobodnih prebivalcev v javno življenje preko institucij, ki so bile zasnovane na način, da so se na oblasti vedno znova pojavljale aristokratske figure¹¹⁴.

Neformalna in osebna moč elite, ki je bazirala na omrežju prijateljstva, spremstva in odvisnikov, je vedno teže konkurirala s formalnimi položaji moči in javnih institucij, sčasoma pa so na ta način začele izgubljati veljavo tudi plemenske organizacije in njene institucije¹¹⁵ (Van Wees 2004, 233). Dejansko se je oblast nahajala v rokah **Areopaga**, nekakšnega aristokratskega sveta, ki se je sestajal na hribu (*pagos*), posvečenem bogu vojne (*Ares*), ter dostojanstvenikov, ki so se imenovali **arhonti**¹¹⁶. Sprva so obstajali trije arhonti, *arhont bazilevs*, ki je bedel nad državnimi in verskimi obredi, *arhont polemarh*, ki je bil zadolžen za vojaške zadeve in *eponimni*¹¹⁷ *arhont*, ki je imel splošne upravne dolžnosti ter največjo dejansko moč¹¹⁸. Pomagala jim je kopica nižjih uradnikov, ki so se v glavnem ukvarjali s finančnimi zadevami, vsem omenjenim položajem pa je bilo skupno, da so jih popolnjevali iz vrst *evpatridov*, »posameznikov z dobrimi starši«. Mandat arhontov se je sicer že kmalu zmanjšal iz desetih let na enoletno službovanje, uveljavil pa se je običaj, da po izteku mandata arhont avtomatično vstopi v Areopag. Aristokratska vladavina se je s tem še utrdila, saj arhonti, ki so vzporedno z Areopagom dejansko vodili mesto, slednjemu niso želeli pretirano kljubovati glede na to, da so se zavedali, da bodo po izteku mandata vstopili prav vanj (Thorley 1998, 22). Vso upravo in sodstvo so tako v svojih rokah obdržali člani tiste družbene plasti, ki je kmete odirala, zato so tlačanske množice sčasoma zahtevale zapis običajnega prava in večjo udeležbo v procesu odločanja (Bleicken 1981, 151). Skupščina (*Ekklesia*) je bila v zgodnji polis v osnovi brez moči, a ne gre spregledati, da je bila kljub temu sklicana ob vseh pomembnih odločitvah in je predstavljala središče dogajanja. Pravico nagovora so imeli

¹¹⁴ Engels nastanek polis, kot kompromis med *áristoi* in *dēmos*, opiše tako: »Samo nekaj je manjkalo, ustanova, ki ne bi samo ovekovečila porajajoče se delitve družbe v razrede, ampak tudi pravic posedujočega razreda, da izkorišča neposedujoči razred in gospoduje nad njim. In ta ustanova je prišla. Izumili do državo« (1975, 317).

¹¹⁵ Plemenske organizacije so nastajale tako, da so se sorodstvena omrežja transformirala v klane v katerih so vodje hišnih gospodarstev (*oikos*) prevzeli imena določenega klana (*genos*) in se na ta način priključili določenemu poglavarju ter njegovemu plemenu, ki so bila edina upravičena sklicevati se na rodovnik bogov in herojev. Drugi sosednji klani, ki so bili manj prijateljsko razpoloženi, a vseeno prešibki za upiranje, so bili lahko prisiljeni v pošiljanje daril, s čimer so si, s terminologijo sicilskih mafijskih združb, kupili zaščito (Gat 2006, 214-5; 222).

¹¹⁶ Vernant pravi, da se je takrat pojem *arché* (poveljništvo) ločil od pojma *basileía*, ki je bil izrinjen v posebni religiozni sektor. Ni namreč dovolj, če rečemo, da je v tem obdobju kraljestvo v Grčiji izgubilo svoje privilegije in da je tam, kjer je preživelo, moralo odstopiti prostor aristokratski eliti. Kralj ni zamenjal le imena, spremenila se je njegova narava, bazilevsove zadolžitve pa so se omejile na izvajanje določenih svečeniških opravil (Vernant 1986, 31)

¹¹⁷ Ker se je po njem imenovalo tudi obdobje njegovega službovanja.

¹¹⁸ Kasneje so jim dodali še šest arhontov, imenovanih tezmoteti ali zakonodajalci, ki so bili tako ali drugače pristojni za zakone in druge pravne zadeve (Thorley 1998, 21).

le člani elite, ki so bili hierarhično rangirani glede na status, starost in dosežke, zaradi notranjih trenj med elito pa so se javne zadeve vedno pogostejše predstavljale ljudstvu, da bi izbralo zmagovalca. Odločitve so se začele materializirati skozi ljudsko razpravo, s svobodnim razglabljanjem na *agori* o politiki in praktično o vsem, kar je bistvenega za skupnost, preden so se dokončno o tem odločili v Ekleziji (Castoriadis 1996, 49).

4.3.3 LJUDSTVO IN ZMERNOST

Elitni svet uživanja, vzvišenih odnosov, sladkih parfumov in razkošja, je bil daleč proč od krute realnosti herojske dobe in v neposrednem nasprotju s razmerami, ki so jih trpeli nepriviligirani člani skupnosti. Bogastvo je do 6. stol. p.K. spodrinilo vse ostale aristokratske vrednosti: zakonski stan, časti, privilegije, ugled in moč; vse si jih namreč lahko elita priskrbi. Odtlej šteje denar, odtlej denar dela človeka. V nasprotju z vsemi drugimi »močmi«, pa bogastvo ne pozna nobene omejitve in v njem ni ničesar, kar bi mu določilo konec, postavilo mejo, ga dopolnilo. Bistvo bogastva je v očeh ljudstva nezmernost in ta je bila *common sensu* očitna tudi v njihovi trditvi, da se bogovi družijo le z elito, medtem ko je ljudstvo, v konkuriranju bogovom in v oponašanju lidijskih kraljev, zaznalo predvsem obrise tiranije. Pozabiti, da si samo človek in prevzemanje vloge boga, je pravzaprav nasprotje spoštovanja oziroma *hýbris*, beseda, ki je združevala aroganco, nesramnost ter nesposobnost čutiti spoštovanje v soočenju z nesmrtnimi stvarmi. Taka je tema, ki se je obsesivno ponavljala v etični misli 6. stol. pr.K., Solonovim izrekom, ki so prešli v pregovor »*bogatenju ni kraja*«, pa Teognis doda, da »*tisti, ki imajo danes največ, bi želeli še enkrat toliko. Bogastvo postane pri človeku aphrosýne [nespamet]*«. Navsezadnje je cilj bogastva le še ono samo in namesto, da bi zadovoljevalo življenjske potrebe in bilo zgolj sredstvo za preživljanje, postane samo sebi namen, vzpostavi se kot univerzalna, nenasitna in brezmejna potreba, ki je nikdar nič ne more potešiti. V srčiki bogastva se torej razodeva izprijena narava, zablodela in zlonosna volja, *pleoneksía*, želja imeti več kot drugi, imeti več kot svoj delež, imeti vse. *Ploútos* v očeh Grkov resda implicira neko usodnost, a ta ni ekonomske vrste, pač pa nujnost, imanentna določenemu značaju (*êthos*), je logika nekega tipa vedênja. *Hýbris* in *pleoneksía* sta postali obliki brezumja, v katero se je odela aristokratska oholost, duh *éris*, ki ni več zmožen plemenitega tekmovanja, ampak zna rojevati le še krivico, izkoriščanje, *dysnomía* (Vernant 1986, 62-3).

Atensko nepriviligirano ljudstvo je več kot očitno zapadlo v apatijo zaradi pohlepa in arogance elitnih vodij, samo pa začelo vedno bolj spoštovati in poudarjati ideal *sōphrosýnē*, ki je zajemal zmernost, sorazmerje, pravo mero in sredino (Morris 1996, 26-31). Med obema skrajnostma

družbe, med manjšino bogatašev, ki hočejo vse obdržati in množico siromakov, ki se hočejo vsega polastiti, so se poenotili tisti, ki so se začeli imenovati »možje sredine« (*hoi métsoi*), enako oddaljeni tako od pomanjkanja kot razkošja in so predstavljali določen tip človeka, ki je utelešal državljanske vrednote, tako kot so bogataši utelešali nespamet. *Métsoi* so imeli po svojem sredinskem položaju v skupnosti vlogo, da vzpostavljajo sorazmerje, da vežejo obe strani, ki trgata družbo polis narazen in onemogočata politični dialog med tistimi, ki izkoriščajo družbo za lastne interese oziroma interese enega ali drugega skrajnega pola družbe. Nastopil je trenutek, ko je mestna država zavrgla tradicionalno vedenje aristokracije, usmerjeno k povzdigovanju prestiža in krepitvi moči posameznikov ter njihovemu vzdigovanju nad ljudstvo. Prav tako kot bojvniški srd in prizadevanje v boju zgolj za zasebno slavo, so kot nezmernost, *hýbris*, obsojali tudi bahavo bogastvo, bleščeča oblačila, razkošje pogrebnih svečanosti, pretirano izkazovanje bolečine med žalovanjem, preveč v oči bijoče obnašanje žensk ter preveč samozavestno in predrzno nastopanje plemiške mladine. Vse te prakse so odtlej odklanjali, ker so še poudarjale družbene neenakosti in občutek razdalje med posamezniki, ker so spodbujale zavist, razbijale ubranost skupine, spravljale v nevarnost njeno ravnotežje in harmoničnost. Zdaj so hvalili strogi ideal zadržanosti, vzdržnosti in skoraj asketski način življenja, ki je brisal razlike v navedenih pogojih med državljani, da bi se čim bolj približali med seboj in se poenotili kot člani ene same družine (Vernant 1986, 47; 63).

4.3.3.1 SOLONOVE REFORME

Pereča vprašanja po ustanovitvi polis so bila predvsem ekonomskega značaja, ki jih aristokracija ni želela rešiti, saj je njeno delovanje slonelo na povečevanju prepada med elito in maso, ki je okoli leta 600 pr.K. po Grčiji sprožil splošne nemire in prevrate v katerih so večinoma na oblast prišli tirani (Raaflaub 1999, 138). V Atenah je bil leta 594 pr.K. za rešitev gospodarskih in političnih težav pooblaščen aristokratski vojni heroj Solon, pri čemer je dobil zagotovilo aristokratskega Areopaga, da bodo njegove reforme sprejeli za dobo desetih let. Solon, tudi sam človek »sredine«, je nastopil kot arbiter, kot posredovalec in spravitelj, ki je skušal z uravnoteženo distribucijo oblasti, *eunomía*, omejiti stremljenja tistih, ki so prežeti z duhom nezmernosti in jim začrtati mejo, ki je nimajo pravice prestopiti. Iz *pólis*, ki je bila v krempljih *dysnomie*, naj bi napravil harmonični *kósmos*, če mu uspe deleže *arché*, pripadajoče različnim sestavinam družbe, spraviti v politično sorazmerje z zaslugami in dolžnostmi vsake izmed njih (Vernant 1986, 63). Kot temelj nove ustave, je državljane na podlagi imetja razdelil v 4 razrede. V prvega je uvrstil vse, ki so jim njihova polja dajala najmanj 500

mernikov (*medimnov*)¹¹⁹ in samo pripadniki tega razreda im. *petstomernikarji*, so lahko dosegli najvišje vojaške položaje. V drugem razredu so bili *konjeniki* oziroma državljani s pridelkom najmanj 300 mernikov, ki so s svojim imetjem bili zmožni vzdrževati konje in so sestavljali konjenico. Tretji razred so sestavljali *zevgiti* (vprežniki), svobodni državljani z najmanj 200 merniki, ki so si lahko privoščili par volov in so predstavljali najštevilčnejši del med hopliti. Četrti razred so tvorili *teti* (dninarji), ki so predstavljali vsaj polovico državljanov, ki ni bila zmožna pridelati 200 mernikov oziroma ni imela zemlje in je tvorila lahko pehoto (Thorley 1998, 24-5).

Vladavina devetih arhontov se je ohranila, a sedaj so bili na ta položaj lahko izvoljeni vsi iz prvega in morda tudi drugega razreda, s čimer je Areopag začel izgubljati izključno aristokratski značaj. Areopagu je Solon sicer naložil pomembno skrb za nadzorovanje zakonov in ustave, mnoga druga njegova pooblastila pa je prenesel na novo ustanovljeni **svèt 400-ih** (*boule*), ki ga je sestavljalo po sto pripadnikov iz vsake od štirih plemen (*file*), iz zgornjih treh premoženjskih razredov. Svèt je imel dokajšnja pooblastila predvsem pri nadziranju državnih uradnikov in sestavljanju dnevnega reda ljudske skupščine (Eklezija), ki jo je Solon odprl za vse štiri premoženjske razrede. Solon je uvedel korenito reformo tudi v pravnem sistemu, kjer je uvedel nov sistem sodišč (*heliaia*), s katerim so bila sodna vprašanja prenešena iz okrilja družin na skupnost vseh moških državljanov (Thorley 1998, 29-30). Z nadaljnjimi ukrepi je Solon razbremenil kmete nakopičenih dolgov, odpravil zaslužnjevanje Grkov zaradi zadolženosti, prepovedal izvoz vseh izdelkov razen oljčnega olja, vzpodbujal imigracijo ter uskladil mere in teže s standardi gospodarsko naprednejših polis (Korint, Evboja), s čimer je pospešil trgovino. Kljub temu, da ni prišlo do ponovne razdelitve zemlje (*isomoiria*), kar naj bi zahtevali najbolj revni, jih je Solon z izjemno radikalno odpravo vseh dolgov otnesel vseh bremen, kot so se ti ukrepi tudi imenovali (*seisachteia*). Atenci so se z zapisi zakonov postopoma otnesli odvisnosti od aristokratske interpretacije grških običajev, tradicij in navad, gonilo skupnosti pa je postalo javno delovanje (*polites*) preko načrtno razmejenih političnih institucij, ki so bile sposobne »vsiliti«¹¹⁹ nov tip vedenja in razmišljanja (Meier 1996, 74-6).

Solonu je bila v zameno za ohranitev vladavine zakona ponujena celo tiranija, vendar je verjel, da mora biti oblast *en mésō*, zato je Solon svoje naloge izpolnil v imenu skupnosti. Prisila in pravica, stara Zevsova pomočnika, ki se ne smeta niti za trenutek oddaljiti od

¹¹⁹ Mera za maso kot tudi za tekočino. En mernik je znašal približno 38 kilogramov ali 50 litrov in če izračunamo da je 5-članska družina s tremi otroci porabila okoli 25 mernikov na leto, vidimo da je bilo 500 mernikov dovolj za nahranitev od 40 do 50 mož. Petstomernikarji so bili potemtakem zelo premožni in skoraj vsi neodvisni moški iz aristokratskih družin so se lepo prilegali v ta razred, vanj pa se je uvrščalo vedno več ne-aristokratov (Thorley 1998, 27-8).

prestola, saj sta posebej suverenost absolutno moč, sta preko Solona prestopila v službo Zakona, ki zdaj namesto kralja kraljuje v središču mesta. Daleč od Heziodovega dobrotnega kralja, čigar religiozna moč lahko kar sama pomiri spore in povzroči, da se hkrati z mirom razcvetijo vsi blagoslovi zemlje, se zdaj **pravica kaže kot političen red**, ki se bo urejal sam od sebe. »Enakost«, piše Solon, »ne bo povzročila vojne«. Vendar pa gre pri Solonu še za hierarhično, oziroma kot so rekli Grki, geometrično in ne aritmetično enakost in je zato bistveni pojem, ki tu nastopi »sorazmerje«. Mestna država oblikuje po Solonu namreč organizirano celoto, *kósmos*, ki postane harmoničen pod pogojem, da vsakdo od tistih, ki ga sestavljajo, stoji na svojem mestu in ima tolikšen delež oblasti, kolikšen mu pripada glede na njegovo lastno vrlino. »*Demosu sem dal toliko krátos*« je rekel Solon, »*kolikor mu gre; ničesar nisem odvzel ali dodal njegovi timē (čast, ugled, dostojanstvo)*«. Potemtakem ni šlo niti za enakopraven dostop do vseh uradniških služb, saj so bile najvišje pridržane za najboljše, niti za enako pravico do zemljiške lastnine. Solonova enakost je bila v tem, da je bil zakon, odslej stalno določen, en sam za vse državljane in da so vsi lahko bili člani sodišč in skupščine. Zdaj je *dikē* določala red porazdeljevanja *timai*, zapisani zakoni pa so nadomestili preizkušnjo moči¹²⁰, v kateri so pač vedno triumfirali mogočniki, in naložili normo pravičnosti ter zahtevo po ravnotežju (Vernant 1986, 64-5; 69).

Razvoj etične misli in politične refleksije se je gibal v takšni smeri, da so razmerja sile skušali nadomestiti z uvajanjem zakonskega urejanja vseh področij, utemeljenega na meri in stremečega k vzpostavitvi sorazmerja in izenačitve različnih tipov menjave, ki tvorijo tkivo družbenega življenja. Za razliko od Vernanta, ki poudarja pomen *zaslug* pri Solonovem uvrščanju državljanov v posamezne razrede, poudarja Ostwald pomen njihovih dolžnosti in predvsem *zmožnosti* ter tako meni, da je bil Solonov namen determinirati **stopnjo služenja** državi, ki jo lahko slednja pričakuje od posameznega razreda državljanov¹²¹, ker se pač javno službovanje takrat še ni plačevalo. Atencem je bilo samoumevno, da se javnih dejavnosti, ki vplivajo na celotno skupnost, ne morejo udeležiti reveži, ki niso poskrbeli za veliko bolj nujne

¹²⁰ Z oblikovanjem zakonov se je javni sferi in večvrednosti elite postavilo meje, kar izraža tudi od tedaj posodobljena grška beseda za zakon *nomos*. Ostwald opaža, da je grška beseda za zakon v 6. stol. pr.K., *thesmos* še implicirala nekaj kar je vsiljeno od zunaj in je na višjem nivoju, medtem ko njeno sopomenko iz 5. stol. pr.K., *nomos* manj označuje vladavina tistega, ki jo je vzpostavil, kot dejstvo, da je sprejeta in obravnavana s strani tistih, ki jih zadeva (Morris 1996, 29). *Nomos* izhaja iz koncepta *nemein*, razdeliti, posedovati in pomeni mejo, mejni prostor oziroma teritorij. Zakon je nekakšna ograja ali meja, ki pa nikoli ne more veljati za povsem zanesljivo znotraj političnega delovanja, tako kot teritorialna meja ne more povsem zagotovo nuditi obrambe pred zunanostjo (Arendt 1996, 191).

¹²¹ Atensko ime za posestniški razred je bilo *telos* in je izhajalo iz besede *teleo*, ki je označevala stopnjo izpolnjevanja javnih dolžnosti, glede na osebno premoženje. Premoženje državljanov so zato pogosto računali tudi po številu delavcev, torej po številu njegovih sužnjev, ki so gospodarju omogočili presegati biološke nujnosti in postati del neobremenjenega sveta, ki odloča o usodi vseh. Kot zakladniki so zato službovali le pripadniki najvišjega razreda, od drugega razreda se je pričakovalo služenje v konjenici, kar je bilo utemeljeno na zmožnosti za vzdrževanje konj, lastništvo nad parom volov je prikazovalo zmožnost priskrbe lastnega oklepa in orožja, ki je bilo nujno za služenje v falangi, teti pa so bili zaradi potopljenosti v nujnost preživljanja vpoklicani le za glasovanje v skupščini in kot porotniki. (ibid.).

individualne življenjske potrebe, premoženje posameznika, ki je po Solonovih reformah postalo pogoj za udeležbo v javnem življenju, pa je opredelilo stopnjo služenja državi zato, ker se je bilo tako lahko vsaj delno zanesti, da bo dohodek bogatega moža zagotovil neobremenjenost njegove udeležbe. Državljeni so torej izhajali iz bogatejšega dela države, ker je od njih polis upravičeno pričakovala večjo pomoč in nesebično udeležbo v javni sferi. Pripadnost določenemu razredu tako ni predstavljala pravice v smislu kaj lahko država stori zate, temveč pričakovanje skupnosti od člana, v smislu kaj lahko on stori zanj (Ostwald 1996, 56-7).

Relevantnost tako Vernantovega kot Ostwaldovega razumevanja Solonovih ustavnih reform, morda najbolj ponazori Solonov odgovor na Anaharsisovo norčevanje iz njega, češ da si domišlja, da bo z zapisanimi zakoni zatrl *adikia* in *pleoneksia* atenskih državljanov in ne ve, da so zakoni pajčevina, ki zaustavi šibke in majhne, mogočnejši in bogataši pa jo preprosto raztrgajo, če stoji na poti njihovim ambicijam. Solon mu je zoperstavil zgled dogovorov, ki jih ljudje spoštujejo zato, ker nobena od pogodbenih strani nima interesa, da bi jih kršila. Stvar je torej v tem, da bi za mestno državo objavili predpise, ki bi razmerja med posamezniki kodificirali ob enakih pozitivnih načelih obojestranske koristi, kakršne urejajo sklenitve pogodb. Solonov poduk je tako nedvomno v pravični **politični izenačitvi družbeno raznolikih**, v potežitvi želje po neskončnem pridobivanju, ki naravno proizvaja nered, katerega potek je mogoče vnaprej predvideti, saj krivičnost bogatašev povzroči suženjstvo, reveže in upore. Pravi ukrep demokratične skupnosti mora torej nenasilno streti oholost bogatašev in odpraviti suženjstvo demosa. Solon je verjel, da se bo to sčasoma tudi zgodilo, saj ko se enkrat zapišejo zakoni oziroma se položijo *es tò méson*, postane resnica javna in Atenci jo bodo nekega dne vendarle doumeli (Vernant 1986, 64-5; 70).

4.3.3.2 SVOBODA PRED TIRANIJO

Solonove reforme so pomirile družbena nasprotja, z intenzifikacijo tekmovanja za politične položaje pa so se posredno sprožili notranji boji premožnejših državljanov za **nadzor nad sistemom**. Kmalu je prišlo do razvrščanj plemiških družin na tri frakcije ali stranke, ki so nosile ime po enem od treh področij, na katera se je delila atiška zemlja: na tiste »z obrežja« (*paralioi*) pod Alkmajonidi, tiste »z ravnine« (*pedieis*) pod Butadi, in tiste »onkraj hribov«

(*hyperakrioi*) pod vodstvom Pejzistrata¹²². Slednji se je Atencem prikupil z zmago nad Megaro leta 565 pr.K., ki se je zaradi spornih ozemelj »vlekla stoletja«, politične prednosti pa mu kljub temu ni uspelo pridobiti. Leta 560 pr.K. je zato uprizoril atentat na samega sebe, zaradi česar so mu Atenci odobrili telesno stražo, z njeno pomočjo pa mu je uspelo vzpostaviti tiranijo. Opravičeval jo je z nujnim preprečevanjem strankarskih razprtij, ki so po Grčiji vztrajno vodile v tiranije in na doslednem spoštovanju Solonovih zakonov, dejansko pa jih je prikojeval na način, da so vodilne položaje zasedli njegovi somišljeniki. V tem času so namreč disruptivna rivalstva med elitnimi družinami dobila povsod po Grčiji podobo obračunavanja sodobnih uličnih tolup s fiktivno genealogijo, pri čemer je iz stanu elite, a ne samega vrha, izstopil kak posameznik in prevzel vlogo razsodnika sklicujoč se na prebivalstvo, ki je klicalo po reformah. Eden prvih je bil Kipsel iz Korinta (657-627 pr.K.), ki je bil marginaliziran znotraj klana Bakijadov, ker se je njegova mati poročila izven klana. Še ena od njegovih značilnosti, prav tako splošno značilna za tirane, pa je bila njegova prominentnost na podlagi osebnih dosežkov. Kipsel je pred tem v Korintu imel namreč vlogo polemarha, kot še eden od tiranov, Ortagora s Sikiona, Kilon z Aten, čigar prevzem oblasti se je sicer ponesrečil, pa je bil znan olimpijski zmagovalec. Prvi resen izziv oligarhični vladavini torej ni prišel »od spodaj«, temveč iz lastnih vrst v obliki novega političnega fenomena imenovanega tiranija (*tyrannis*) (Pomeroy in drugi 2004, 75; 116-21).

Pod Pejzistratovo vladavino so se vsi Atenci, revni in bogati, presenetljivo znašli v podobnem položaju. Vladal pa je nenasilno, znižal je davke, zavaroval gospodarski položaj malih kmetov z odobritvijo državnih posojil, ki so se plačevala iz desetodstotnega davka na vse pridelke, dovolil eliti, da zadrži arhontstvo in tako kot Solon, Atene ekonomsko usmeril v poljedelstvo ter trgovino. Gospodarski uspeh je spremljala tudi velikopotezna gradnja številnih templjev, obzidij, sistemov za dobavo vode in nadgradnja privatnih vodnjakov v javna kopališča ter fontane, s tem pa mu je dejansko uspelo zagotoviti tudi številna delovna mesta in priložnosti za revnejše prebivalstvo, ki si je želelo vzpona po družbeni lestvici. Tirani so celo favorizirali revne pred bogatimi, izdajali so zakone, ki so omejevali elito, ji

¹²² Te tri stranke izražajo kompleksen skupek družbenih dejstev, ki jih naše politične in ekonomske kategorije ne zajemajo preveč natančno. Najprej označujejo plemenske in teritorialne solidarnosti. Vsaka nosi ime po enem od treh področij, na katera se je delila atiška zemlja: Pediejci so bili ljudje z ravnine, pedion, kar dejansko pomeni, da so bili prebivalci mesta in da so imeli v lasti bogata zemljišča, ki so obkrožala mestno aglomeracijo. Paralijci so naseljevali primorje, Diakrijci so bili gorjanci iz zaledja, se pravi, iz perifernih, od urbanega središča najbolj oddaljenih demov. Tem teritorialnim delitvam so ustrezale razlike v načinu življenja, socialnem statusu, politični usmerjenosti: pediejci so bili aristokrati, ki so branili svoje privilegije kot *eupatridai* in svoje interese zemljiških posestnikov; Paralijci so tvorili novo družbeno skupino *mésai*, ki so skušali preprečiti zmago ene ali druge skrajnosti; Diakrijci so sestavljali ljudsko stranko, združevali so populacijo malih kmetov, tetov, drvarjev, oglarjev, ki velikokrat niso imeli mesta v plemenski organizaciji in še niso bili integrirani v okvir aristokratske mestne države. Nazadnje te tri frakcije nastopajo kot klientelne skupine v službi velikih aristokratskih družin, katerih rivalstvo je obvladovalo politično dogajanje (Vernant 1986, 73-4).

odvzemali zemljo ter jo podeljevali manj premožnim. V splošnem so tirani, »v imenu *demos*«, povečinoma zares odpravili gospodovanje elite ter posredovali enotno, k skupnemu cilju usmerjeno izvršilno oblast ter enotno notranjo in zunanjo politiko, ki je bila prej pod vplivom interesov vodilnih družin (Pomeroy in drugi 2004, 76); (Thorley 1998, 31-4). Oblasti so se tirani pogostokrat polastili s pomočjo tudi drugih nezadovoljnih in izvzetih članov elite, velikokrat s pomočjo najemnikov izven polis in tudi drugih tiranov, **nihče od njih pa najbrž ne bi mogel prevzeti oblasti brez pomoči državljanov**, predvsem težko oboroženih hoplitov. Slednji tudi niso nujno stali na njegovi strani, dovolj je že bilo, da niso utegnili pomagati eliti, ki jih je tako ali tako izkoriščala.

Prastari odpor do tiranije tako ne gre pripisovati njenim pregovornim grozovitostim, ki nikakor niso ena njenih primarnih značilnosti, o čemer priča cela vrsta atenskih dobronamernih in razsvetljenih tiranov, temveč nemoči in jalovosti na katero so v njej obsojeni tako vladajoči kot vladani. Tirani, ki se spoznajo na vladarski posel, si ponavadi lahko privoščijo, da so dobrodušni in da vladajo blago kot Pejzistrat, vladavino katerega je, po Aristotelu, že antika primerjala z »*zlatim obdobjem Kronosa*«. Njihovi ukrepi so bili napredni še posebej, ko jih merimo z modernimi merili. Takšni so bili denimo tudi ukrepi Periandra, korintskega tirana, ki je prvi v antiki poizkusil odpraviti suženjstvo. Še posebej so bile očitne neposredne prednosti tiranije, povečal se je družbeni standard, produktivnost, stabilnost notranje-političnih odnosov in vlade, a pri tem ne smemo pozabiti, da je bila vsaka tiranija **utemeljena na načelu izolacije**, ki je nastala s sistematičnim razširjanjem medsebojnega strahu ter vsestranskega nezaupanja, ki izolira vladarja od vladanih in vladane med seboj. Podložniki tiranov so namreč tako radikalno izolirani drug od drugega, da se nihče več ne more zediniti in sporazumeti s kom drugim, zaradi česar začne izginjati skupni svet, ki lahko obstaja samo v mnogoterosti perspektiv. Bistvo tiranije je v tem, da sproži **radikalni fenomen privatizacije** oziroma stanje, ko nihče več ne more videti in slišati ali biti viden ali slišan¹²³, na ta način pa se lahko nadzirajo vsa dejstva in dogodki. Ravno dejstvo, da vsak sliši in vidi iz druge pozicije daje pomen temu, da nas vidiijo in slišijo drugi. Skupni svet namreč predstavlja skupni kraj zbiranja, v katerem pa vsi, ki se v njem zberejo, zavzamejo vsakokrat različna mesta, pozicija enega pa tako redko sovpaše z pozicijo drugega, kakor dva predmeta na eno mesto. Atenci so v tiraniji spoznali, da še tako bogato in zadovoljivo družinsko življenje nudi samo razširitev in pomnožitev lastne pozicije ter perspektiv, ne more pa nikdar

¹²³ Podobno se zgodi tudi v **množičnih družbah** in v razmerah množičnih hysterij, ko se naenkrat vsi obnašajo tako, kako da bi bili člani neke ogromne, v sebi enotne družine (ibid.).

nadomestiti realnosti, nastale iz seštevka aspektov, ki jih daje identiteti kakega predmeta množica gledalcev (Arendt 1996, 59; 214); (Arendt 2006, 110; 113).

Tiranija je zato najbolj aktivno preprečevanje nastanka politične oblasti in vmesnega prostora (*inter est*) med ljudmi, ki je Atence oropala človeških sposobnosti za komuniciranje in delovanje, s tem pa nasprotovala političnemu bistvu človeka, njegovi pluralnosti in človeškemu sožitju. V interesu tirana je zato bilo, da »neproduktivna« politično delujoča bitja degradira na delovna in ustvarjalna bitja, ki se jih veliko lažje nadzoruje. Agoro kot zbirališče državljanov za posvetovanje in razglabljanje so zato tirani radi spreminjali v trg v smislu *bazarja* orientalskih despotskih cesarstev, kjer je razstavo blaga spremljala tudi razstava njegovega ustvarjanja. Državljanje so tirani poizkusili zamotiti z izrednim podpiranjem privatne industrije, privatne iniciative in obrtniške dejavnosti nasploh, le da tovrstno podkupovanje v Atenah ni moglo zaleči, saj Atenci v taki politiki niso videli ničesar drugega kot škandalozen poizkus, ki jim je kradel čas za udeležbo pri tistem, kar je vsem državljanom skupno. Grški tiran tako ironično ne bi prenehal biti tiran, tudi če bi svojo moč uporabljal zgolj v interesu vseh svojih podanikov. Ne okrutnost, pač pa **uničenje javnega prostora** je značilnost tiranije, ki ga tiran monopolizira iz modrosti, ker si domišlja, najbrž celo upravičeno, da ve več od ostalih, zaradi česar vztraja naj se državljani »brigajo zase« in mu prepustijo javne posle (Arendt 1996, 163; 233-4).

Atenski pregovor se je glasil, da v tiraniji nihče ne spi dobro. Ljudem tiran predstavlja grožnjo, ker ne pozna zakona in tudi sam živi v grožnji, ker je ljudi naučil brezzakonja. Strah, ki ga tiran vcepi ostalim, je strah s katerim mora živeti tudi sam, saj se lahko nasilje s katerim vlada, zlahka obrne proti njemu samemu. Tiran je monarh, ki vlada izven zakona, ki je prišel na oblast mimo zakona, ki se boji ljudi, ki jim vlada, zaradi česar jim ne more zaupati, čeprav njihove nasvete pravzaprav najbolj potrebuje. Strah mu onemogoča presojo, odločitve sprejete iz strahu pa lahko uničijo mesto. Tiranija je zato v kasnejšem grškem vokabularju dobila podobo duševne bolezni, pri čemer so bili simptomi očitni:

Tiran se boji izgube položaja, zaradi česar so njegove odločitve pod vplivom strahu.

Tiran se skuša dvigniti nad zakon, čeprav ga obenem javno podpira.

Tiran ne sprejema kritike.

Tiran ne bo odgovarjal za svoja dejanja.

Tiran ne posluša navodil tistih, ki se z njim ne strinjajo, tudi če so njegovi prijatelji.

Tiran poizkuša tistim, ki se z njim ne strinjajo, preprečiti sodelovanje v politiki (Woodruff 2005, 64).

Tirani so se, podobno kot elita, ki so ji v mnogih mestih spodnesli vladavino, zadovoljili z močjo na vrhu, zanemarili pa pustiti na političnem področju karkoli trajnega. **Zakorenitev moči** je bila namreč nujna, da bi lahko tiranija kot oblast zahtevala določeno disciplino od podrejenega političnega telesa, nujne za dolgoročno vladanje. Zaradi tega se ni mogla odpraviti niti ekonomska kriza, ki se je sčasoma celo razširila na družbena, etična in politična vprašanja, dokler niso bili kasneje porušeni vsi principi herojske tradicije (Meier 1996, 77). Samooklicani tirani so še lahko pridobili zaupanje ljudstva na podlagi njihove karizme in zaslug, njihovi sinovi, kot dediči formalno neobstoječe pozicije, pa so bili veliko bolj izpostavljeni opoziciji. Čeprav jih je nekaj prav tako uspelo na podlagi lastne vrednosti, se jih je moralo še več poslužiti »tiranskih« prijemov, ki pa so zgolj večali sovraštvo do njih. Velik del k slabšalnemu pomenu tiranije je prispeval zadnji atenski tiran Hipija, ki je po atentatu na brata Hiparha, vladal z velikim zatiranjem. Odstavljen je bil šele s posredovanjem Kleomena, špartanskega kralja, ki je v Atene prišel na pobudo pregnane rodbine Alkmajonidov, ker so Špartanci verjetno menili, da bodo v Atenah sodelovali pri vzpostavitvi oligarhične vladavine (Thorley 1998, 35). Tiranije so tako propadle v drugi ali vsaj v tretji generaciji, saj so se vzpostavile v obdobju, ko so ljudje že spoznali svobodo in so se uprli, če jim je bila odvzeta. Z monopolom nad političnim prostorom in omejitvijo ljudi na zasebnost njihovih domov, kar je ironično značilnost današnje politike, je bil tiran celo v večji nevarnosti kot kruti despoti, ki so vladali ljudem, ki niso nikoli poznali svobode in so bili za njo pravzaprav »naravno nesposobni« (Arendt 2006, 113).

4.4 PROCES OBLIKOVANJA DEMOKRACIJE

4.4.1 KLEJSTENOVA IZONOMIJA

V tem obdobju omenja Herodot vrsto poizkusov namenjenih vzpostavitvi ljudske vladavine tudi drugod po Grčiji. Demonaks iz Mantineje naj bi v Kirenah vzpostavil deset novih plemen, podelil nekatera ozemlja in urade kraljem, »vse ostale stvari pa podelil med sredino ljudi« (*es mesōn toi dēmōi*). Leta 522 pr.K. naj bi samoški tiran Majander postavil kip Zevsa kot boga svobode in ljudstvu podelil *izonomijo* (enakost pred zakonom), tako kot je to storil Kadmus, tiran otoka Kos okoli leta 500 pr.K. in se preselil na Sicilijo, kjer je sirakuški demos leta 492 pr.K., tako kot Naksos leta 499 pr.K., pregnal elito in vzpostavil demokracijo. Kljub dvomljivim virom lahko v tej kronološki zbirki prepoznamo splošen trend priznavanja političnih pravic demosu med leti 525 in 490 pr.K. (Morris 1996, 37; 40-1).

Zahodni demokratični svet je leta 1993 praznoval 2500. obletnico demokracije **na podlagi Klejstenove ustavne reforme**, ki naj bi v Atene leta 508/7 pr.K. vpeljala najbolj radikalno demokracijo v antičnem svetu (Thorley 1998, 31-2). Atenci so te reforme pozdravili, ker so bile usmerjene k prekinitvi nasilnega in destruktivnega rivalstva med vodilnimi družinami in so predstavljale pot k notranji umiritvi zadev in stabilnosti, nadaljevanju političnega razvoja, ki se je začel pod tiranijami, slonele pa so na povečevanju vloge lokalnih demov, ki bi jih danes najustrezneje poimenovali kot občine¹²⁴. Klejsten si je pridobil zaupanje ljudstva na podlagi nasprotovanja Izagorovi platformi po ukinitvi državljskih pravic tistim, ki so jim jih podelili tirani. Izagora je bil namreč leta 508 pr.K. namreč postavljen za arhonta, zaradi odpora do ljudskih reform in želje pregnati Klejstena, pa je moral ponovno poklicati na pomoč špartanskega kralja Kleomena. Slednji se je moral kljub uspešni pomoči Izagori, zaradi poizkusa uveljavitve ozke oligarhije, po dveh dneh nemirov s strani ljudske množice, vseeno umakniti. Na prehodu iz leta 508 v 507 pr.K. je tako na oblast prišla Klejstenova rodbina Alkmajonidov, ki je že pred tem predstavila reformo atenske družbe, ki jo je demos močno podpiral, Izagori pa je nasprotovala celo preostala elita, saj naj bi Izagora pred tem ukinil tudi *boule* oziroma svet 400-ih, kjer je prav elita tvorila večino (Raaflaub 1996, 147). Klejsten je z namenom odpraviti vpliv treh velikih »strank«, ki so se izoblikovale po Solonovih reformah in katerih različni interesi so škodovali enotnosti skupnosti (Bratož 1997, 92), preprosto opustil stare jonske plemenske rodovne skupnosti oziroma štiri file kot temelj kakršnekoli politične dejavnosti, ohranil pa jim je nekatere družbene in kultne funkcije. S ciljem pretrgati aristokratske povezave, je Klejsten ozemlje Atike topografsko razdelil na **deset novih upravnih fil**, vsaki od teh pa uvrstil eno tritijo iz mesta Atene, eno tritijo z obalnega območja in eno tritijo z dežele v notranjosti¹²⁵. Vsak moški državljan je moral biti zdaj ob dopolnjenem 18. letu vpisan v svoj dem, s tem pa se je procesu pridobivanja državljanstva odvzel pomen registraciji v plemensko fratrijo (Thorley 1998, 38-42). Klejstenova nova državna ureditev je odpravila tradicionalno delitev prebivalstva na plemena, ker je aristokraciji lajšala vzdrževanje klientel, z reorganizacijo državljanov v lokalne ozemeljske deme, pa vpeljala novo glasovanje z žrebom za razširjeni **svet 500-ih** (*boule*), ki je skupaj z **ljudsko skupščino** (*Eklezija*) začel voditi državne zadeve (Anderson 1989, 43).

¹²⁴ Mi na drugi strani obletnico Klejstenovih reform najbrž pozdravljamo, ker so bile takrat politične institucije vpete v nedodelan demokratičen sistem, čeprav so bile tedanje institucije zgolj orodje za implementacijo grobo demokratične kulture in družbe arhaične Grčije, v politično sfero.

¹²⁵ Atika je bila tako sestavljena iz 30 tritij (tretjin), kakor so se ti deli imenovali; deset jih je bilo v mestu, deset na obali in deset na deželi. Tritije so bile večinoma sestavljene iz več demov, ki so v kmečkih predelih zaobsegali vasi in zaselke, v mestih pa so bolj ali manj ustrezali današnjim četrtm. Tritije so se po številu demov zaradi razlik v številu prebivalstva v njih zelo razlikovale, povprečno pa jih je bilo od štiri do pet (ibid.).

Zdi se, da je Klejsten, kot vodja aristokratskega klana Alkmajonidov, ujetega v boj z drugim klanom, bržkone spoznal, da mora spremeniti pravila, da ne izgubi položaja in je zato stopil na stran demosa. Ljudem je podaril izonomične reforme¹²⁶, zamenjal aristokratsko vladavino na nivoju vasic z izenačenimi demi, ljudje pa so njemu dali moč, ki si jo je želel (Woodruff 2005, 47-8). Njegove reforme so zagotovile demosu, da bo vladal on in ne aristokratske družine, vseeno pa lahko odkrijemo jasne znake kompromisov in taktičnih manevrov. Arhontstvo in Areopag sta ostala tako rekoč nedotaknjena, sistem pa je bil osnovan na način, da je v največji meri služil interesom Alkmajonidom. Moč svéta oziroma Buleja je bila še vedno izvršilne narave, a je s pripravo dnevnega reda skupščine in z izvajanjem njenih političnih odločitev, dejansko upravljal državo. V Bule pa še vedno ni imela vstopa več kot polovica (najrevnejših) državljanov, oziroma 15.000 tetov (Thorley 1998, 38; 44), saj se je skupnost, po zmagi nad koalicijo sovražnih sosedov ter Šparte leta 506 pr.K., in še posebej po zmagi nad Perziji pri Maratonu leta 490 pr.K., začela vedno bolj zanašati na kmete, ki so si lahko privoščili hoplitsko opravo. Ladjevje, kjer so kasneje dominirali teti, je tedaj predstavljalo še nepomemben element, ker pa obenem niso izpolnjevali hoplitskega cenzusa, teti niso imeli pomembne vloge v skupščini, kjer so spet prisostvovali le tisti, ki so formirali oborožene sile (Raaflaub 1996, 146-7). Teti so torej v času, ko je bila sicer ločnica med državljanom in nedržavljanom že pomembnejša od imetja, še vedno predstavljali drugorazredne državljane, ki naj bi izražali mnenja le kolektivno z glasovanjem. Njihova udeležba je bila v združeni akciji demosa napram Izagori in Kleomenu pomembna, a vseeno kratkoročna, saj skupnost ni bila v ničemer odvisna od njihovega kontinuiranega delovanja, zaradi česar niso mogli upravičiti lasten politični pomen.

S Klejstenovo izonomijo so Atene tako postale pravzaprav »republika hoplitov in kmetov«, kjer je bila politična enakost močno povečana, a še vseeno **ni zajemala vseh državljanov**. Klejstenove ureditve ne moremo oceniti za demokratične tudi zato, ker je skušal znotraj nove strukture vsaj delno ohraniti vpliv svoje rodbine, s premišljeno razporeditvijo tritij v njegovem domačem ozemlju južno od Aten in morda tudi na vzhodni obali. Klejsten je obenem pustil arhontom dokajšnjo moč, pa tudi Areopag, svet bivših arhontov, je ostal nadvse ugledno telo, čeprav sta ti dve instituciji bili aristokratske narave in sta tak položaj po Klejstenovih reformah, ohranili le še kakih dvajset let (Thorley 1998, 68-9). Najbrž je prvo veliko spremembo Klejstenovih reform izzvala in vzpodbudila šele bitka pri Maratonu (490 pr.K.), kjer naj bi arhont Kalimah še vedno deloval v vlogi vrhovnega poveljnika

¹²⁶ Reforme, ki državljane izenačujejo.

(polemarha), medtem ko je iz Herodotovega poročila moč zaznati, da je bitko dejansko že usmerjala deseterica strategov ter zlasti Miltijad. Pri Maratonu je postalo namreč povsem jasno, da deseterica strategov, izbranih na podlagi vojaških sposobnosti, ne potrebuje polemarha iz vrst aristokracije kot vrhovnega poveljnika. Leta 487/6 pr.K. je bilo zato odločeno, da bodo devet arhontov v prihodnje izbirali z žrebom, s seznama petstotih, ki ga bodo predložile file. Visoko število kandidatov naj bi zagotavljalo naključen izbor arhontov znotraj velikega števila državljanov, zdaj že iz vrst zgornjih dveh državljanskih razredov. Polemarh je tako postal demokratična figura, saj ni bil voljen več zaradi svojih sposobnosti, zaradi česar je kvečjemu le še zastopal interese strategov. Uvedba demokratičnega žreba na podobo drugih uradnikov-arhontov ni dosti vplivala, saj že prej niso veljali za kakšne pravne strokovnjake (Thorley 1998, 70-1).

4.4.2 IZOBLIKOVANJE IMPERIALNE DEMOKRACIJE

Izhodiščno točko v prevzemanju oblasti s strani celotnega demosa lahko poiščemo v Temistoklovemu vztrajanju, naj Atene z dohodki od bogatih ležišč srebra, ki so jih leta 483 pr.K. odkrili v rudniku v Lavrionu, zgradijo močno ladjevje, ki naj bi bilo kos vnovičnemu napadu perzijskega imperija. Usmeritev bogastva v izgradnjo ladjevja sta skupščina in Areopag potrdila, najbolj pa je temu nasprotoval Aristid¹²⁷, eden od vojskovodij pri Maratonu ter njegovi somišljeniki s premožnejšega konca družbene lestvice, ki so predvideli posledice gradnje obsežnega ladjevja, zapolnjenega iz vrst revnejših državljanov z malo ali nič zemlje. Bitka pri Salamini (480 pr.K.) je njihove zle slutnje izpolnila, vseeno pa je med splošno amnestijo, ob Kserksovem vdoru leta 480 pr.K., atenska skupnost Aristida, kljub njegovemu vztrajnem nasprotovanju neposredni demokraciji, odpoklicala iz izgnanstva in je postal celo tesen Temistoklov sodelavec. V bitki pri Platajah 479 pr.K. je nato poveljeval atenskim hoplitom, naslednjega leta atenskemu ladjevju, vseskozi pa kljub drugačnim političnim ozirom v njej polno sodeloval. Primer Aristida je lep prikaz preseganja strankarskih frakcij zaradi dobrobiti atenske skupnosti in atiško-delske zveze, utemeljene na pomorski sili, ki ji je leta 483 pr.K. sam odločno nasprotoval (Thorley 1998, 80-1).

Temistoklov vpliv je spričo nadaljnjih spletk s Perzijo in izgnanimi Pejzistrati hitro upadel. Leta 471 pr.K. so ga celo izgnali z ostrakizmom, vodilna oseba atenskega političnega življenja pa je postal Kimon, sin Miltijada, zmagovalca pri Maratonu. Priženjen v družino Alkmajonidov, je Kimon vodil večino vojaških operacij v Egejskem morju v letih 478-463

¹²⁷ Aristid je zato leta 482 pr.K. izzval Temistokla z ostrakizmom (tajnim glasovanjem ljudstva), a je moral po porazu sam zapustiti Atene.

pr.K., zagovarjal pa je politiko prijateljstva s Perzijo. Leta 462 pr.K. je celo prepričal skupščino, da ga je skupaj s 4.000 hopliti poslala na pomoč Sparti, ki je želela zadušiti upor helotov. Odsotnost premožnejših 4.000 državljanov je spretno izkoristil demokrat Efialt in na prehodu v leto 461 pr.K., prepričal skupščino, da odvzame Areopagu vlogo varuha zakona, ki mu je verjetno dajala moč, da se vmeša ali vloži veto v določenih primerih. Areopag je namreč v času Kserksovega napada še vedno premogel določen ugled, saj so večino še vedno predstavljali neposredno izvoljeni arhonti, kasnejša generacija pa je v tem telesu že videla anomalijo v očitno uspešno delujoči demokraciji. S pričetkom žrebanja arhontov, ki so jih prej volili, je namreč ugled in status Areopaga začel močno padati, saj je bila že po prvih desetih letih polovica njegovih članov naključno izžrebana. Efialt je tako Areopagu odvzel vsa pooblastila v zvezi z nadzorom in mu prepustil zgolj pristojnost sodišča za primere umorov ter nekaterih postopkov oskrunitve. Kmalu po Efialtovih reformah sta postala arhontstvo in s tem tudi Areopag dostopna tudi tretjemu razredu *zevgitov* in ne le zgornjima dvema. Z demokratizacijo Areopaga je bila obenem arhontom odvzeta moč, da sami razsojajo o nekaterih primerih, ne da bi jih predali naprej porotnim sodiščem (Thorley 1998, 71-3).

V tem času se je atiško-delska pomorska zveza neopazno spremenila v atenski imperij, v atenski mitologiji pa je zato mit o avtohtonosti nadgradila imperialna ideologija. Krevza, legitimna mati vseh avtohtonih Atencev, mora zdaj sinu Jonu pojasniti, da njegov oče ni Ksut¹²⁸, ki prihaja iz druge zemlje, temveč *Apolon Patroos*, ki je zdaj tako Jonec kot Atenec, tako tujec kot domačin, ter tako imperialen kot demokratičen. Državljeni jonskih polis in atenske skupnosti so postali »bratje«, organizirani v fratrije, ki so vsako leto priredile festival *Apatouria*, kjer so registrirali bodoče atenske državljane, ob rojstvu ali ob dopolnjenem 18. letu (Dougherty 1996, 261-2). Thorley meni, da so k imperiju najbolj pozivali **strategi**, ki so s svojim vplivom uspeli usmerjati ljudsko skupščino in njena različna upravna telesa. Strategi so bili namreč edini državni uradniki, ki so bili zaradi strokovne narave svojega položaja lahko imenovani več let zapored in so zaradi stalne prisotnosti v javni politiki postali priljubljeni. Temistokel, Aristid, Kimon in Periklej so zlahka prepričevali skupščino za stvaritev imperija, ki je prinašal zaposlitve na trirah, v pristaniščih, v trgovini ter obenem varoval preskrbo z žitom s Črnega morja. Začela so se nasilna preprečevanja poizkusov izstopa iz imperija, leta 454 pr.K. je bila iz Delosa, simbola Jonije, preseljena zakladnica v Atene. Ljudska skupščina je strogo kaznovala prebege in poizkuse izogibanja plačevanju davkov, prišlo pa je tudi do prvih primerov vsiljevanja demokratičnih vladavin po atenskem primeru (Thorley 1998, 84).

¹²⁸ Ksut v mitu svojo neavtohtonost tudi sam »prizna«, s tem ko Jonovemu ponosnemu vztrajanju, da je izšel iz atenske zemlje, užaljeno odgovori, da »zemlja ne rojeva otrok« in nato izgine iz grške mitologije (ibid.).

4.3.3 PERIKLEJEVA DEMOKRACIJA

Najbolj prominenten člen radikalne demokracije v nastajanju je predstavljalo delovanje Perikleja, ki je prvič politično nastopil v sodnem postopku proti Kimonu leta 463 pr.K., do katerega je prišlo zaradi kritike njegovega zagovora (*euthynai*) po neuspešnem zavzetju otoka Tasos. V tem obdobju je z Efialtom izvedel več političnih napadov na člane Areopaga, po Efialtovi smrti in Kimonovem izgnanstvu leta 461 pr. K., pa je postal vodilna politična figura vse do svoje smrti v letu 429 pr.K. Periklej je bolj kot kdorkoli drug znal ujeti razpoloženje, ki je prevladovalo med demosom in mu predstavljal **politiko razvijanja in zagovarjanja atenske pomorske nadvlade** v obliki realnih koristi. Njegova politika je številnim državljanom priskrbelo zaposlitve na trierah in v poklicih, ki so imeli opravka z mornarico, obenem pa je s prispevki pomorske zveze zagotavljal dohodke celotni skupnosti. Zveza je predstavljala tudi nekakšno skupno tržišče za svoje članice, od česar so nedvomno imele največ koristi Atene, deloma zaradi dvo odstotnega davka na ves uvoz in izvoz, ki je potekala prek Pireja, deloma pa zato, ker so kot največje obrtno središče v Grčiji učinkoviteje ponujale naprodaj svoje blago in znanje. Prednosti atenskega državljankega statusa in občutka moči, ki je izhajal iz njega, so postajale očitne vsem, zato je Periklej leta 451/0 pr.K. omejil koncept državljanstva na tiste posameznike, ki so imeli oba starša Atenca in ne več le očeta. Status državljanstva je tako, kljub temu, da se število državljanstev ni drastično zmanjšalo, postal še bolj ekskluziven in je dobil podporo velike večine državljanov, ki so se zdaj počutili kot člani nekakšnega zaprtega kluba (Thorley 1998, 76-7; 87).

Periklej je bil zelo naklonjen tudi ustanavljanju *kleruhij*, saj so se dobro prilegale njegovi politiki atenske pomorske nadvlade in privlačnih kupčij za demos. Kleruhije so bile posebna vrsta kolonij, ki so jih Atenci postavljali na strateških položajih ob Egejskem morju, zamišljene pa so bile kot eden od zgodnjih ukrepov nove demokracije v obliki podeljevanja zemljišč predvsem tetom, ki so se lahko tako na podlagi posesti uvrstili v razred zevgitov. Naseljenci so se imenovali kleruhi, ker jim je bil podeljen kos zemlje (*kleros*), za razliko od kolonistov, pa so celo ohranili svoje polne pravice in dolžnosti kot atenski državljani¹²⁹. Periklej je bil obenem pobudnik politike, po kateri so dohodek iz atiško-delske zveze uporabili za **projekt velike gradnje**, ki je v skupščini naletel na izjemno odobravanje. Povečevanju Aten, ki je zopet poskrbelo za dodatne zaposlitve, je upravičeno nasprotoval predvsem vodja aristokratske opozicije, Tukidid¹³⁰, čigar bogastvo je večinoma pritekalo iz

¹²⁹ Obe vrsti naseljevanja sta delovali v prid revnejšim atenskim državljanom in jim predvsem omogočili družbeni vzpon.

¹³⁰ Sorodnik slovitega zgodovinarja.

zemljiških posesti. Tukidid je z etičnega stališča nasprotoval imperialni politiki in nepravilni porabi denarja, ki so ga zaveznice prispevale za obrambo pred Perzijo, Periklej pa je skupščino prepričeval, da zaveznice plačujejo za obrambo in dokler jo tudi imajo, lahko Atene z denarjem počnejo karkoli želijo. Vseeno so, na željo Perikleja, javno mnenje preizkusili z ostrakizmom in leta 443 pr.K. je Periklej po izgonu Tukidida ostal brez organizirane opozicije. Njegova priljubljenost je začela drastično upadati šele 12 let kasneje, po izbruhu Peloponeške vojne, ko je na Atenskem ozemlju znotraj dolgih zidov, kamor se je zgrnilo prebivalstvo po njegovem nasvetu, izbruhnila kuga. Leta 430 pr.K. prvič po 15 letih ni bil izbran za stratega svoje file, poleg tega pa so mu zaradi slabega upravljanja, na procesu *euthynai*, naložili še ogromno globo. Naslednjega leta so ga zaradi očitne izjemnosti sicer ponovno izvolili za stratega, a je že jeseni umrl za kugo (Thorley 1998, 63; 87-9).

4.3.4 RADIKALNA DEMOKRACIJA

Stališče do **politike trebuha**, kot so demokratični imperializem poimenovali njegovi kritiki, so najbolj učinkovito izražali komediografi Aristofan, Kratin in Evpolis, ki so dajali ton atenski komediji zadnje polovice 5. stol. pr.K. Kratinova in Evpolisova dela so danes v celoti izgubljena, s čimer ni prizadeta le svetovna književnost, temveč tudi zgodovina in politična misel, saj je bila ena od značilnosti stare komedije odkrita kritika politike in politikov svojega časa. Kratin je kritiziral predvsem Periklejev skorajda kraljevski status v Atenah in njegovo ponosno šopirjenje, medtem ko je Evpolis za Perikleja dejal, da je kot govornik »prekašal vse druge. Kadar je nastopil, je govoril kot vrhunski tekač, ki vse prehiti, čeprav jim je pustil deset čevljev¹³¹ prednosti. Govoril je hitro, poleg hitrosti pa še, kot da mu je kdo na ustnice posadil prepričljivost. Tako je začaral poslušalce, in bil je edini od govorcev, ki je v njih pustil želo« (Thorley 1998, 91). Tudi Aristofanovo delovanje je bilo kritično, a ne usmerjeno proti demokraciji, temveč proti posameznikom, ki so zlorabljali demokracijo v lastne namene. Aristofan pogosto govori o vsakdanu demokracije ter smeši demokratične ustanove in način njihovega delovanja med Peloponeško vojno. Politika trebuha, kjer politika postane način kako priti do hitrega zaslužka, se je prvič odrsko prikazala v Aristofanovem delu *Vitezi* (424 pr.K.). V njej je **ljudstvo postavljeno v vlogo dojenca** in avtor skozi kar 40 verzov opisuje politiko s kulinaričnimi metaforami, ki jih demagog Kleon in neki »superdemagog«, po poklicu klobasičar, »dajeta žreti« ljudstvu. V času vojnega pomanjkanja in zgrnitve kmetov znotraj mestnega obzidja, so se državljani namreč začeli ukvarjati s politiko le zato, da so preživeli in

¹³¹ Tri metre

začeli sanjariti o tem kako bi se prehranili, ne da bi se jim bilo sploh treba ukvarjati z njo. Aristofan zato sarkastično pripomne, da demosu zmaga pri Pilosu ne pomeni nič v primerjavi s polnim loncem hrane, blazina za pod zadnjico demosa ne zanima nič manj kot junaštvo Aristogejtona, ki je Atene osvobodil tiranije in bolj ceni tistega, ki mu je podaril tuniko, kot Temistokla, ki je utrdil Pirej (Saïd 1993, 55-7). Odrska dela so bila namenjena **dvigu politične etike in prikazu**, da je potrebno odpraviti pomanjkanje, da bosta lahko odnose med državljani ponovno urejali pravičnost (*dike*) in spoštovanje do drugih (*aidos*), ki sta temelj političnega življenja in predpogoj obstoju države. Tam kjer je pomanjkanje, so reveži, kjer so reveži je sovraštvo, roparstvo, žalitve in izkoriščanje sodstva v nepošteno namene, tako s strani revežev, ki nastopajo kot izsiljevalci oziroma *sikofanti*, kakor bogatašev, ki dajejo zapirati svoje dolžnike. Kot prizna tudi Platon, sovraštvo med revnimi in bogatimi deli skupnost na dva dela in spreminja enotno ter združeno tvorbo v jukstapozicijo dveh sovražnih sil (Saïd 1993, 65).

Demokracija je bila leta 411 pr.K. izpodbita z zapleteno domoljubno argumentacijo, ki je razglašala, da je edina možnost za zmago v Peloponeški vojni izdatna finančna pomoč Perzije, ta pa naj bi v zameno zahtevala oligarhično vladavino in vodstvo Alkibijada. Zarotnikom je še najbolj pomagalo dejstvo, da je bilo takrat odsotnih več tisoč najbolj zvestih pristašev demokracije, ki se zaradi morskih operacij pri Samosu, niso mogli udeležiti skupščinskih zasedanj. Ljudstvo je 400-članski svet, ki je bil začasno ustanovljen, da sestavi novo vlado, kmalu strmoglavilo, saj je v nekaj mesecih postalo jasno, da se voditelji prevrata pripravljajo, da odprejo vrata Sparti, končajo vojno in obdržijo oblast v Atenah kot špartanske lutke. Alkibijad, ki se ni hotel pridružiti spletkarjem, je dobil vojaško poveljstvo, demos pa je po prevzemu oblasti pokazal obilo popustljivosti. Do sodnih pregonov **po popolnoma veljavnemu zakonu**, po katerem je bilo poizkus strmoglavljenja demokracije hudo kaznivo dejanje, v glavnem sploh ni prišlo, temveč so se Atenci zadovoljili z obsodbo majhnega števila ljudi, ki so izdali Atene v korist Sparti (Finley 1999, 84).

4.3.5 PREVZEMANJE ODGOVORNOSTI DEMOSA

Po Periklejevi smrti so Atene, po pričevanju zgodovinarja Tukidida, padle v roke demagogov¹³², demokracija pa je med 27 letno Peloponeško vojno živela le na papirju, saj je

¹³² Po mnenju Aristotela je do zloma prišlo že prej, saj naj bi do strasti do demagogije prišlo že, ko je Efialt odvzel moč aristokratskemu Areopagu. Periklej, nadaljuje, si je politični vpliv pridobil predvsem s kaznovanjem Kimona zaradi zlorabe položaja, energično je vztrajal pri politiki pomorske moči, ki je nižjim razredom dala pogum za vse večje prevzemanje vodenja politike, uvedel plačilo za porotno službo in torej »ljudi podkupil z lastnim denarjem«. Plutarh je kasneje Periklejevo politično kariero ostro delil na dva dela: »prvega, ko je zares uporabljal nizkotne demagoške prijeme za dosego moči, in drugega, ko jo je dosegel in uporabljal plemenito« (Finley 1999, 35).

bila v resnici »oblast v rokah prvega moža. Ljudje, ki so prišli za njim, so bili vsi enake cene, a je vendar vsak hotel biti prvi. Začeli so prepuščati vodstvo državnih nalog ljudstvu, da bi se mu prikupili; zato je bilo, kot je to običajno v veliki državi, ki vlada drugim, zagrešenih mnogo napak« (Tukidid 1958, 124). Demagogija ali dobrikanje ljudem z namenom prevzema oblasti in brez namena izpolnitve obljube, je v grški zgodovini nedvomno imela svoj delež, ugotavljanje o njeni razsežnosti pa je enako brezplodno. Spraševanje, ali so bile Periklejeve poteze demagoške, ker je ljudem razdelil tisto, kar je bilo njihovo (plačilo za porotnike), je v enaki meri dobrikanje kot nasprotovanje plačilu za porotniško službo, le da v tem primeru premožnim ljudem. Tudi premožni Kimon je svoje volivce podpiral z denarjem, vsakodnevno preskrboval pripadnike svojega dema in pustil svoje posesti neograjene, da je lahko vsakdo užival njegove sadove. Zavedati se moramo, da kakršnakoli želja po demagoškem vodenju Aten po definiciji vključuje zahtevno nalogo prepričevanja politično izobraženih in izvrstno informiranih državljanov v skupščini, ki je imela celo moč usmrtiti tiste, ki so jo zavajali, njena sestava pa se je poleg tega že naslednjega dne lahko v celoti spremenila, ko je bilo potrebno predlog potrditi. Od Aristofana do Aristotela se napad na demagoge vselej zvede na eno osrednje vprašanje: *ali voditelj vodi v interesu svoje frakcije ali celotne skupnosti?* Ne glede na medsebojna nestrinjanja se vsí grški pisci in govorniki strinjajo, da mora biti skupnost zunaj omejenih interesov in ironično je po tem videnju demagoška kvečjemu vsa sodobna politika. Lastnik najradikalnejših obtožb demokracije po tej vrsti sklepanja je Platon, ki tudi največjih zgodovinskih političnih osebnosti ni smatral za prave državnike, ker se po njegovem mnenju niso osvobodili sebičnih interesov, tako da bi se odrekli svoji lastnini in celo svojim družinam. V polemiko med liberalno in atensko demokracijo je zato karseda nesmiselno vnašati obtožbe demagogije, saj se v tem primeru oprijemamo istih razpravljavskih zvijač, zaradi katerih obsojamo demagoge (Finley 1999, 2. pogl).

Tukidid pa o odgovornosti državljanov na oblasti predstavi še bolj zgovoren argument, ki priča o tem, da je bila taista politika, med največjim pomanjkanjem in pod grožnjo uničenja skupnosti, ki si je danes ne znamo niti predstavljati, sposobna povsem demokratičnega odločanja, ki zna zanikati celo lastne zakone in pravo, če se zdi krivično iz t.i. humanega vidika. Tukididova epizoda o uporu v Mitilenah, se začne z opisom ukaza po usmrnitvi celotne odrasle moške populacije in zasužnjenju ostalih Mitilencev, ki so se uprli imperiju, to odločitev pa so Atenci obžalovali že naslednji dan in zahtevali ponovno možnost po preučitvi zadeve. Premožni Kleon, ki ga Tukidid prikaže kot najbolj arogantnega človeka v Atenah, pri zagovoru izvršitve prvotnega ukaza, skupščini provokativno zabrusi, da je demokracija z

izkazanim sočutjem prikazala, da je nezmožna upravljati z imperijem, njena skupščina pa vlada tiransko, ker ruši črko zakona. Po Kleonovem mnenju so namreč Mitilene, z uporom brez razloga, ogrozile temelje imperija, saj če »se upirajo po pravici, potem vi krivično vladate«. Kleon pozove državljane naj prikažejo vrline in naj ne predstavljajo občinstva retorikom, ki promovirajo usmiljenje, temveč naj se vedejo kot »svēt mesta«. Njegov nasprotnik Diodot pa Mitilensko problematiko prikaže v veliko širšem kontekstu, pri tem pa izpostavi posvetovalno aktivnost državljanstva v političnem in ne sodnem kontekstu: »Nismo na sodišču, temveč v politični skupščini; predmet ni pravica, temveč kako mitilenski primer narediti za koristnega«. Za razliko od sodišča, se torej skupščina prej odloča v oziru na nepredvidljivo prihodnost, kot za sedanost in mora zato vzeti v obzir širši spekter dejstev in razmisleka kot v osebnih zadevah in na sodišču (Wolin 1996, 68, 71).

Polis ima odgovornost, da posreduje politično, zaradi česar se mora odreči kaznovanju upora, ki predstavlja kratkoviden interes in se vprašati, če ni primerneje za Atence, v kolikor si želijo zaslužiti ime demokracija, da zatrejo takojšnjo potešitev in prepoznajo dolgoročne obresti prikaza sočutja, do tistih, ki so se uprli, ker so se znašli v realmu nujnosti, kot je Arendtova opisala sloje, ki so se morali preživljati z delom, da so preživeali. Njihova revščina jih je silila h kršenju zakonov, tako kot je podjarmljene skupnosti beda silila k upor. V obdobju imperialne moči, ki je morala biti v tem času tako osupljiva, kot nam je danes znanstvena tehnologija, skupnosti pogosto prevzamejo apetiti in v vprašanjih imperija ali svobode, vsak mož pri odločanju iracionalno magnificira svojo pravico do obsojanja vseh tistih, ki se z njimi ne strinjajo. Diodot zato apelira na državljane naj zavestno prezrejo krivico, ki jim je bila storjena z uporom in ne usmrtijo tistih, za katere jim je celo v interesu, da ostanejo živi, kolikor koli bi kazni že bila pravična. Diodotov apel na **izboljšanje prihodnosti namesto kaznovanja preteklosti**, je bolj kompleksen kot se zdi na prvi pogled in je obenem sklicevanje na svobodo odločitve pred nujnostjo prisile, ki je tu zajeta v pravičnosti kaznovanja, ki ne pušča prostora za politični obzir, temveč slepo zahteva izpolnitev legalnega kljub ogromnem trpljenju. Dober državljan ne sme zmagati z zastraševanjem svojih nasprotnikov, temveč s pravičnim premagovanjem nasprotnikov z argumenti (Wolin 1996, 69-72).

4.3.6 PODPIS AMNESTIJE

Leta 404 pr.K. so Atene utrpele hud poraz v Peloponeški vojni, krivičnost tiranije (revne) večine pa je privedla še do tretje zrušitve demokracije od znotraj¹³³, in jo nadomestila z vladavino trideseterice, ki so jo postavili Špartanci. Vladavina tridesetih aristokratov je kmalu začela nasilno poravnati račune, usmrtila približno 1.500 državljanov in ukinila vse svobodne oblike javnega izražanja. Teror trideseterice pa se je kmalu obrnil tudi proti lastnim vrstam, saj je radikalno krilo začelo kmalu obračunavati z zmernim, kar je skupaj s splošno poostritvijo diktature vodilo v upor leta 403 pr.K., ki so ga podpihovali demokrati v izgnanstvu v sosednji Bojotiji (Bratož 2003, 141-2). Majhna skupina »boljših ljudi« se namreč ni odrezala nič bolje od demokratičnega ljudstva in se je hitro po polastitvi oblasti razcepila na frakcije in postala neučinkovita. Trideseterice tiranov ni družil noben skupni politični namen, ki bi bil vsaj delno sprejemljiv za kogarkoli izven njihovih majhnih frakcij (Thorley 1998, 101) in čeprav je bilo med njimi kar nekaj mož odgovornih tudi za udar leta 411 pr.K., so atenski demokrati ponovno pokazali obilo popustljivosti z **razglasitvijo in s splošnim spoštovanjem amnestije**¹³⁴ po koncu vojne. Tudi svobodomiselnemu Johnu Stuart Millu (1806-1873) se je zdelo, da *»atensko mnoštvo, o katerega razdražljivosti in sumničenju tako dosti slišimo, je treba prej obtožiti prelahkomiselnega in dobrodušnega zaupanja, če pomislimo, da so v njegovi sredini živeli prav tisti možje, ki so si bili ob prvi priložnosti pripravljene izmisliti zrušenje demokracije«* (Finley 1999, 85). Demokratični državljani so bili v svojem ravnanju z oligarhi velikodušni in zvesti zakonu v taki meri, da jih je pohvalil celo sam Platon¹³⁵, na podlagi storjenih napak pa so na novo iznašli tako strukturo, kot mehanizem demokracije, *»ko so tipali za nečem brez precedensa, ko niso imeli nobene opore razen svojega lastnega pojmovanja svobode, svoje solidarnosti v skupnosti, svoje pripravljenosti za raziskovanje in svoje močno razprostranjene politične izkušnje«* (Finley 1999, 52-3). Zdi se, da so demokrati sprejeli kritiko aristokratov, da demokracija revnih za revne ni namreč nič bolj demokratična in je v enaki meri sebična kot politika »razsvetljenih«, ki v imenu strokovnosti razglasa lastno večvrednost.

¹³³ Prvič leta 461 pr.K., ko je bil umorjen politični reformator Efialt in nato leta 411 pr.K., vsakič s strani oligarhičnih frakcij, ki sta si za kratek čas prisvojili oblast v Atenah.

¹³⁴ »Sovražne strani«, je zapisal lord Acton, *»so se pomirile in razglasile amnestijo, prvo v zgodovini«* (Finley 1999, 52-3).

¹³⁵ Kljub temu, da sta Platonova strica in voditelja tiranije Kritij in Harmid nato v porazu z demokratičnimi uporniki izgubila življenje (Popper 1957, 18). Platon v *Sedmem pismu* pravi, da so *»ti možje [trideseterica absolutnih vladarjev] v kratkem času dokazali, da je bila prejšnja državna ureditev pravo zlato...No tudi tedaj [ob restavraciji demokracije] bi se, ker je bil položaj nemiren, lahko zgodilo marsikaj, kar bi lahko koga ogorčilo, in nič čudnega ne bi bilo, če bi se ob prevratu nekateri hudo maščevali nad kakšnim izmed svojih sovražnikov. Vendar so tisti, ki so se tedaj vrnili (v domovino), (z njimi) ravnali z veliko dobroto«* (Platon 2004a, 1646-7).

4.4 TEMELJI VSEBINSKE DEMOKRACIJE

4.4.1 HARMONIČNA SKUPNOST

4.4.1.1 INSTRUMENT DEMOKRACIJE

Nastanek polis je bil odločilen dogodek v zgodovini grške misli. Na intelektualni ravni kot tudi v območju institucij pa so se konsekvence tega dogodka pokazale šele po daljšem obdobju in polis je morala skozi številne etape in različne oblike. Kljub temu pa je že ob samem nastanku, ki ga lahko postavimo med 8. in 7. stol. pr.K., zaznamovala določen začetek, resnično iznajdbo. Skoznjo so družbeno življenje in odnosi med ljudmi dobili novo obliko, katere izvirnost so čutili v polni meri. Sistem polis najpoprej implicira izredno **vzvišenost besede** nad vsemi drugimi instrumenti oblasti, meni J. P. Vernant, eden največjih poznavalcev grške civilizacije: »*Beseda je postala politično orodje par excellence*«. Ta moč govora, zaradi katere so Atenci častili boginjo *Peithó*, boginjo prepričevanja, ni več obredna beseda, primeren govor, ampak povsem svobodna argumentacija in protislovno razpravljanje, ki zahteva občinstvo, na katero se obrača kot razsodnika, ki v zadnji instanci z dvigom rok odloči med stranema, ki sta mu predstavljena. Vsa vprašanja splošnega interesa so zdaj podvržena govorniški spretnosti, ki jih mora rešiti med samim razpravljanjem, tako da jih vlije v kalup antitetičnih dokazovanj in nasprotujočih si argumentacij. Politika in *logos* sta v tesnem razmerju, v recipročni zvezi (Vernant 1986, 36-7).

V pred-demokracičnem, arhajskem sojenju se je elita spopadala z orožjem obrednih obrazcev in dokazov, kot jih je predvideval običaj: prisega, soprisega, pričevanje. TI dokazi so imeli odločilno vrednost, posedovali so religiozno moč in če so bili pravilno uporabljeni, so avtomatično zagotavljali uspeh v sporu, ne da bi bilo treba sodniku v vlogi čistega arbitra, ki se je omejevala na ugotovitev in razglasitev zmage na koncu preizkušnje moči, raziskovati ozadje, rekonstruirati predmet spora in spoznati dejstva taka, kakršna so. Z nastopom demokracije, ko naključni sodnik zastopa državljansko telo, skupnost v njeni celoti in ko s tem, da uteleša nepristransko bitje, ki stoji nad strankami, lahko odloča sam in razreši proces po svoji vesti in v skladu z zakonom, pa so se pojmi dokaza, pričevanja in sodbe radikalno spremenili. Sodnik mora v sodelovanju z ostalimi sodniki spraviti na dan resnico, zato od prič zahteva, da poročajo o dejstvih, ne pa več, da so soprisežniki, ki izkazujejo solidarnost z eno od strank. Sojenje je s to popolnoma novo koncepcijo dokaza in pričevanja razvilo tehniko dokazovanja, rekonstrukcije sprejemljivega in možnega, še pomembneje pa je prispevala k

izdelavi pojma »objektivna resnica«, ki ga nekdanje sojenje v okvirih »pred-prava« ni poznalo (Vernant 1986, 60).

Druga značilnost polis pa je, da so najpomembnejše manifestacije družbenega življenja dobile **značaj popolne javnosti**. Lahko bi celo rekli, da polis obstaja samo toliko, kolikor se je sprostilo javno območje v obeh pomenih besede javen: kot sektor skupnega, političnega interesa, v nasprotju z zasebnimi, privatnimi zadevami, in kot neskrite prakse, ki se dogajajo pred očmi javnostmi in v nasprotju s skrivnimi postopki. Zahteva po javnosti je imela na intelektualni ravni odločilne posledice in grška kultura se je vzpostavila tako, da je bil čedalje širši krog ljudi, nazadnje ves demos, pripuščen v duhovni svet skupnosti. Na ta način so se vsa spoznanja, vrednote in umske tehnike podvrgle diskusiji, argumentaciji in kritiki, ki postanejo pravila tako intelektualne kot politične igre. Zakon polis, v nasprotju z monarhovo absolutno vladavino, terja od slehernega posameznika polaganje računov (*euthynai*), pri čemer je govorčev osebni ali družbeni prestiž povsem zapostavljen in podrejen njegovi sposobnosti prepričevanja. Govor je bil v okviru demokratične skupnosti tako instrument političnega življenja, pisava pa je intelektualni ravni v pravem pomenu besede priskrbela sredstvo skupne kulture in omogočila popolno razširitev vednosti, ki so bile pred tem neznane, pridržane ali prepovedane (Vernant 1986, 37-8).

4.4.1.2 POLITIKA IN MIT V ZAMIŠLJENI SKUPNOSTI

Tedaj lahko razumemo razsežnosti zahteve po izdaji zakonov, ki se je pojavila hkrati z nastankom mestne države. Z zapisom so zakonom zagotovili trajnost in trdnost. Iztrgali so jih iz zasebnih pristojnosti elite, katerih funkcija je bila »izrekati« pravo, in postali so skupna dobrina, splošno pravilo, ki ga je bilo mogoče aplicirati na vsakogar enako. V Heziodovem svetu je boginja pravičnosti (*Dike*) nastopala kot dejanski odlok, odvisen od samovolje kraljev, »požiralcev darov«, z javnostjo, ki ji jo je dala pisava, pa se je lahko utelesila na človeški ravni v pravem pomenu, se realizirala v zakonu, v pravilu, ki je skupno za vse, a hkrati nad vsemi, v normi, ki je podvržena diskusiji in jo je povsem možno spremeniti z dekretom, ki pa zato nič manj ne izraža reda dojetega kot svéti red. Naj sta bili ostrovidnost političnih voditeljev in razsodnost državljanov še tolikšni, pa so se odločitve skupnosti nanašale na prihodnost, ki ostaja v temelju nepresojna in je z umnostjo ni mogoče popolnoma

obvladati¹³⁶. Številne mestne države so zato svojo blaginjo povezovale s posedovanjem skrivnih relikvij, denimo kosti legendarnega heroja, čigar grob je moral ostati javnosti neznan, in zanj ni smel vedeti nihče razen uradnikov, ki so se z nastopom svoje funkcije kvalificirali za sprejetje tega nevarnega razodetja. Politična vrednost pripisana tem skrivnim talismanom, ni nek ostanek preteklosti, saj je ustrezala določenim družbenim potrebam, temveč posledica zavestne odločitve, da si mora skupnost nad prihodnostjo, v mejah možnega, zagotoviti nadzorstvo nad njo z drugačnimi ukrepi, ki ne izkoriščajo več človeških sredstev, ampak učinkovitost obreda (Vernant 1986, 38-40).

Paolo Virno meni, da so za skupnost Atencev bili značilni ponavljajoči se običaji, ciklično pojmovanje časa ter navade, ki so bile tako močne, da so bile podobne instinktom. Predstava o življenju izven skupnosti se je Atencem zdela namreč nerazumljiva, verjeli so, da se človeška narava tam prikaže v značilno negativnih potezah in Aristotel je zato ob zatonu demokracije, v želji po obnovitvi političnega čuta, skušal dokazati, da je polis naravnega izvora in zapisal, da je očitno, »da je polis kreacija narave, človek pa je žival, ki živi v polis. Tisti, ki je, zaradi svoje narave in ne zaradi nesreče brez polis, je zato ali nad človeštvom ali pod njim; on je 'brez rodu, brez zakona in brez srca' kot pravi Homer, izobčenec, ki ljubi vojno in je kot ptica, ki leti sama« (1970, 4-6). V skladu z atenskim *common sensom*, ki je dejansko smatral izgnanstvo za najhujšo kazen, ki je lahko doletela državljana, meni Virno, da življenje izven katerekoli skupnosti ponazori pomanjkljivosti človeka. Ritualno posnemanje klišejsko »krute« narave zato sam razume v smislu oblikovanja zaprtega psevdookolja sorodnih bitij in ga vidi kot nujnega, saj bi drugače človek kot organsko pomanjkljivo bitje, brez zanesljivih instinktov, v stiku z najspretnjšimi plenilci bil že zdavnaj iztrebljen (2007).

Kratek a sugestiven Aristotelov uvod v slovito *Politiko*¹³⁷, v katerem opiše polis kot naravno združbo razumskih človeških bitij, nam vseeno pomaga dojeti, kako so se, ob zatonu mestne države in demokracije, religiozno, juridično in družbeno lahko združili v prizadevanju po

¹³⁶ Vernant vpraša: »Mar se blaginja mesta ne opira nujno tudi na sile, ki se izmikajo računu človeškega razuma, na elemente, ki jih ni mogoče oceniti v razpravi in ne vnaprej določiti s sklepom?« Politični »racionalizem«, ki je vodil institucije mestne države, je kajpada nasprotoval starim religioznim postopkom vladanja, a jih s tem ni radikalno izključeval (Vernant 1986, 39).

¹³⁷ »Od tih dveh združb (moški in ženska ter gospodar in suženj), je najprej nastal oikos in Heziod se ni motil, ko je dejal: 'Najprej hišo in ženo ter vola za oranje', ki mora pri revežih prevzeti vlogo sužnja. Družina (oikos) je skupnost, ki jo je ustvarila narava za preskrbovanje dnevnih potreb...Ko se več družin združi in ko združba želi več kot preživljanje iz dneva v dan nastane vas. Najbolj naravna oblika vasi ima podobo družine in je sestavljena iz otrok in vnukov, za katere se pravi, da jih je 'dojilo isto mleko'. Zaradi tega so prve grške polis vodili kralji...saj v vsaki družini vlada najstarejši in se je zato v družinskih kolonijah uveljavila kraljeva oblika vladanja... Najpopolnejša združba večih vasi, ki je dosegla najvišji nivo samozadostnosti je polis, ki je nastala, da bi ohranila življenje, obstaja pa zato, da vzdržuje dobro življenje. Če polis predstavlja združitev njenih naravnih podskupnosti, potem je njihovo utelešenje polis in zato je tudi polis naravnega izvora. To kar je vsaka stvar, ko se razvije v polnosti, imenujemo narava, na primer človek, konj in družina. Bistvo in cilj vsake stvari je njen končni razvoj, cilj in največja dobrina pa je samozadostnost« (1970, 4-6).

politični obnovitvi (1251b15). Aristotelu je povsem logično, da je skupnost odvisna od odgovornosti posameznikov, saj ima celota zanj vedno prednost pred svojimi deli. Vse reči svoj esencialen značaj, po Aristotelu, pridobijo iz svoje funkcije in zmožnosti, iz tega pa izhaja, da če ne morejo opravljati več svojega dela, kot to ne more npr. roka brez telesa, potem ta stvar ni več ista, ampak ima spričo dvoumnosti le isto ime. Narava ne naredi ničesar odvečnega verjame Aristotel in je tako kot živalim, ki uporabljajo zvoke, da si medsebojno inducirajo občutke ugodja in bolečine, človeka obdarila z jezikom, da lahko sočloveku predstavi kaj mu koristi, kaj mu ne, kaj je pravično in kaj ni¹³⁸ (1970, 6; 70). Zdi se, da so korenine jezikov globlje od česarkoli drugega v družbah in **jezik je zato naša najmočnejša vez s predniki**. »Vse skupnosti«, pravi zato Benedict Anderson v svojem delu o izvoru in širjenju nacionalizma, »ki so večje od prvotnih vaških skupnosti in preraščajo neposredni medčloveški stik (in morda tudi te), so zamišljene« (1998, 15). Z drugimi besedami, občutek pripadnosti neki skupnosti, ki povezuje raznolike posameznike v koherentno celoto, ni podeljen, temveč konstruiran in vzdrževan s pomočjo njenih vzorcev razmišljanja, verskih sistemov in starodavnih obredov (Dougherty 1996, 249). Obema načinoma zamišljanja skupnosti, ki ju Anderson primerja, religioznemu in nacionalnemu, je v njegovi analizi skupno, da transcendirata prostor in čas z vzpostavitvijo imaginativne sonavzočnosti tistih, ki skozi aktivnost v dani komunikacijski praksi to vez vzpostavljajo in tistih, ki so skozi priključeni v imaginativno navzočnost (Vogrinc v Anderson 1998, 190).

Aristotel pri dokazovanju naravne enakosti Atencev spominja na legendarnega svečenika Epimenida, ki je v času Solonovih reform, v vlogi vedeža¹³⁹ spravljal na dan stare krivde in razkrival nepoznane zločine, katerih madež je povzročal v skupnosti nadloge in bolezni, ter zakonodajalca Harondasa, ki je na začetek svojih *Zakonov* postavil preludij, podoben Platonovemu prologu k 9. poglavju, posvečenemu kazenskemu pravu. Zločinec je tu predstavljen kot obsedenec, zato zakonodajalci skušajo, še preden narekujejo kazni, preventivno delovati nanj, z nekakšno zarotitveno pesmijo, ki jo je treba peti in naslavljeni na tiste, katerih duh je obseden z mislijo na brezbožna, nepolitična in zločinska dejanja. Aristotelovo opažanje pa gre dejansko še dlje in oba legendarna moža omenja tudi zato, ker sta poudarjala, da gre že na ravni *oikos*, za »prijatelje za mizo« (Haronda) oziroma »prijatelje po ognjišču« (Epimenid). Oba poudarjata, da gre med njimi za »podobnost«, ki jo pojasnjuje

¹³⁸ Vrhovnost jezika v skupnosti poudarja tudi Anderson, še posebej pomembno dejstvo pa vidi v tem, da pravzaprav nobenemu jeziku ni moč določiti rojstnega datuma, saj vsi nejasno izhajajo iz preteklosti, ki ji ni videti obzorja. S pomočjo skupnega jezika, skozi poezijo in pesmi, navade in običaje, skupnost poveže ljudi, ki se ne poznajo, začenejo izgovarjati iste verze in isti napev, ki preko enoglasja fizično realizirajo zamišljeno skupnost (1998, 161-2).

¹³⁹ Aristotel izrecno opominja, da je Epimenidova védnost razkrivala preteklost, ne pa prihodnosti (Vernant 1986, 56).

dejstvo, da si delijo isti kruh, da jedo za isto mizo in Aristotelu gre za to, da bi državljani dobili občutek, da so nekakšni krvni prijatelji, če ne že bratje. Tako ni težko razumeti, da je umor državljana lahko prebudil v družbenem telesu isto religiozno grozo in občutek omadeževanosti, kot če bi šlo za zločin nad sorodnikom¹⁴⁰ in takšno vlogo so, med Solonovimi reformami, imeli tudi Epimenidovi očiščevalni obredi, ki v mestu, v katerem vladajo razprtije, zločini in nasilje, znova vzpostavljajo mir, umerjenost, *homónoia*. Poleg Aristotela tudi Plutarh šteje med najbolj posrečene novosti solonske ustave načelo, po katerem je krivica, storjena kateremukoli posamezniku, dejansko kršitev, ki zadeva vsakogar. Solon pravzaprav daje vsakomur pravico, da v imenu pravičnosti intervenira v prid vsakogar, ki je bil prizadet in trdi, da ga v nasprotnem primeru preganja *adikia*, četudi osebno ni bil njena žrtev (Vernant 1986, 57-8).

Aristotel v *Nikomahovi etiki* poudarja, da mesta ne sestavljajo enaki, temveč nasprotno, različni in neenaki. Skupnost se oblikuje šele prek *isasthēnai*, izenačevanja, do katerega prihaja v vseh družbenih menjavah¹⁴¹, ki so osnovane na denarju, npr. med kmetom in zdravnikom, na političnem, ne-ekonomskem področju pa tovrstno izenačitev imenuje *philia*, prijateljstvo, ki meji na bratstvo in ga je morda zato bolje poimenovati tovarištvo. To, da Aristotel vidi tovarištvo v analogiji s potrebo in menjavo, je sestavni del njegove inherentno materialistične politične filozofije, oziroma njegovega prepričanja, da je politika človekova najvišja dejavnost ravno zaradi življenjskih nujnosti, od katerih se skušajo ljudje osvoboditi. Tako kot hranjenje za Aristotela ni življenje, temveč pogoj življenju, zanj tudi življenje v mestni državi ni že *dobro življenje*, temveč zgolj njen materialni pogoj zanj. Na tovarištvo Aristotel tako gleda z vidika državljana, ne njegove družbe ali skupnosti, saj Aristotel ve, da »nihče ne bi izbral življenja brez prijateljev, tudi če bi posedoval vse druge dobrine«. Tovariši pa preko političnega izenačevanja ne postanejo kar isti ali enaki drug do drugega, temveč se vzpostavijo kot enakovredni partnerji v skupnem svetu. Skupnost je to, kar dosežejo prijatelji in za Aristotela ni pravica tista, ki je »vez skupnosti«, kot to argumentira Platon v *Državi*. Za Aristotela je višje od pravičnosti prijateljstvo, saj zares pravi prijatelji ne potrebujejo več niti pravice (Arendt 2005, 16-7); (Aristotel 1970, 1155a20-30).

¹⁴⁰ Dokaz, da je družbena zavest v tej smeri učinkovito delovala, je mogoče najti v semantični evoluciji izraza, ki označuje morilca. V pred-demokracijskem obdobju se je kot morilec poimenovalo tistega, ki je ubil sorodnika, zatem je bil to tudi tisti, ki z družino žrtve ni v sorodu, je pa z njo povezan, ker družina čuti do njega sovraštvo in religiozni stud. V demokraciji je to postal morilec kateregakoli posameznika, brez predstave o posebni povezavi z družino žrtve (Vernant 1986, 58).

¹⁴¹ Beseda *koinonia* oziroma skupnost, v grškem pomenu zato izraža tudi poslovno partnerstvo, ki je ne povezuje le sosedstvo in skupen način življenja, temveč zavest o skupni usodi.

Anderson piše, da se v tako harmonični skupnosti, ne glede na neenakosti in izkoriščanje, ki sta nemara vseeno prisotni, vedno oblikuje globoko in horizontalno tovarištvo. Ravno to tovarištvo je tisto, ki omogoča, da je toliko ljudi pripravljeno tudi ubijati, a še bolj umirati v imenu idej skupnosti, saj umiranje za domovino, ki si je posameznik ponavadi ne izbere, prejme vzvišenost, ki je umiranje za npr. socialdemokratsko stranko ali za svoj vojaški poklic ne premore, saj gre za ustanove, ki si jih človek izbere in lahko iz njih izstopi, ko si to želi¹⁴². Skupnost je za Andersona zamišljena zato, ker obstaja v predstavah in zamislih tistih, ki se imajo za njene člane. S tem ne trdi, da so skupnosti namišljene ali celo izmišljene oziroma, da so plod fantazije brez ustreznice v realnosti. Zamišljene so, ker pripadniki niti najmanjšega skupnosti ali naroda nikdar ne spoznajo vseh svojih tovarišev, ne srečajo vseh niti ne slišijo zanje, a si vsak izmed njih vseeno oblikuje predstavo o povezanosti z njimi. Prav zaradi tega tudi patriotizma, ksenofobizma in nacionalizma ne smemo razumeti v zvezi z ozaveščenimi političnimi ideologijami, ampak z velikimi kulturnimi sistemi iz časa pred njim, iz katerih, kot tudi proti katerim je nastal (Anderson 1998, 14; 20).

V času globokih tehničnih, ekonomskih in idejnih sprememb 8. in 7. stol. pr.K., so se v sferi religije, na obrobju mestne države in javnemu kultu ob strani, razvijale zasebne zveze, temelječe na skrivnostih, ki so si jih pred tem lastile svečeniške družine in so posamezniku obljubljale nesmrtnost, ki je bila pred tem zgolj privilegij elite. Sekte, bratovščine in misteriji so bile zaprte in hierarhizirane skupine, ki so v najširšem krogu posvečenih razširjale religiozne skrivnosti, ki jih nikakor ne gre razkazovati in so bile nedosegljive po običajni poti. Vsem tistim, ki so si želeli iniciacije, je **misterij**¹⁴³, brez omejitev v zvezi z družbenim položajem in v nasprotju z *javnostjo* uradne religije ter politike, ponujal religijo osebne odrešitve, ki stremi za preobrazbo posameznika, neodvisno od njegovega statusa, za nekakšnim novim rojstvom, ki bi ga vzdignilo na »višjo« raven življenja. Rigoristične težnje sekt in predvsem njihovo poudarjanje discipline askeze, so posvečenemu članu sicer omogočale miselno pobegniti pred krivicami tega sveta, z vidika naše naloge pa je pomembnejši družbeni spopad teh nauk s krivično družbeno realnostjo, saj so začela spreminjati tudi vedenje, vrednote in institucije državljanov. Drakonova zakonodaja

¹⁴² Umiranje za revolucijo je prejelo vzvišenost zaradi prepričanj o fundamentalni neomadeževanosti te revolucije in kasnejši proletarci ne bi umirali za proletariat, če bi ga videli kot skupino ljudi, ki si želi hladilnike, počitnice ali oblast (Anderson 1998, 161).

¹⁴³ Sama beseda za misterij izhaja iz grškega izraza *múein*, ki pomeni »imeti usta zapečateni« in zato vse do danes ostaja zavito v temo kaj se je zares dogajalo znotraj zidov svetišč. Nekateri učenjaki menijo, da so častilcem pokazali en sam, zlato žareč snopč žita, ki je simboliziral spoštovanje do življenja, razvitega iz navidezno mrtvega stroka iz katerega požene zelena kal, spet drugi strokovnjaki pa ocenjujejo, da je šlo pri tej globoki izkušnji za razodevanje skrivnosti obnavljanja življenja, nekakšnega posmrtnega veselja, tako kot je Demetra premagala boga smrti, Hada, potem ko je ugrabil njeno hčerko Persefono (Bertman 2006, 105-6).

zaznamuje trenutek, ko je umor nehal biti zasebna zadeva, poravnavanje računov med elitnimi frakcijami pa je postalo nezakonito. Aristokratsko krvno maščevanje, omejeno na ozek krog, a obvezno za sorodnike umrlega, ki je lahko pognalo v brezizhoden krog umorov in povračilnih umorov, je nadomestila organizirana represija v okvirih mestne države, ki jo nadzoruje skupnost. Morilec ni več omadeževani predmet le za svoje bližnje, ampak za vso skupnost. Stališča, kot so univerzalizirana obsodba zločina, groza, ki jo odslej vzbuja sleherna vrsta umora, sovraštvo do *miasma*, ki jo za skupnost pomeni prelita kri, zahteva po spravi, ki naj bo obenem očiščenje zla, so zvezana z religioznim prebujenjem, ki se je na podeželju kazalo v razmahu dionizijstva in so dobila obliko gibanja sekt, kakršna so »orfiki«. Religiozni reformatorji pa vseeno igrajo tudi vlogo političnih svetovalcev in tudi Solon je k svojemu zakonodajnemu delu pritegnil svečenike, ker je šlo v obeh primerih za dejavnost, ki je v temelju enako usmerjena in ki tako na eni kakor na drugi strani meri na uravnavanje družbenega življenja, spravo in poenotenje mestne države (Vernant 1986, 42; 61-2).

Connor zato nastanek demokracije v največji meri pripisuje Klejstenovi združitvi ljudskih navad, ki jih je prežemala enakost in skupno odločanje, prisotno v Atiki in tudi drugod že pred nastankom demokracije, z družbeno predstavo o Dionizu, za katerega Evripid v delu *Bakhajke* pravi, da »v enakih deležih revnim in bogatim podeljuje brezskrbno veselje vina«. Ta združitev ideje o Dionizu z družbeno realnostjo državljanov, je ponudila osnovo na katerih je bil zgrajen demokratični okvir, prenos teh religioznih praks v javni prostor ter njihova modifikacija v sprejemljivo obliko, pa je bilo delo Klejstena, vodje nekoč najbolj osovražene rodbine Alkmajonidov (1996, 222). Čaščenje »demokratičnega« Dioniza, ki je bil za razliko od Apolona neposredno dostopen vsakomur¹⁴⁴, naj bi vpeljal že tiran Pejzistrat, nalogo racionalizacije njegovega kulta pa so dobili orfijski teologi, ki so mu pripeli osnoven občutek človečnosti, ki se naj ne bi, po Cassirerju, v grški mitologiji pojavil nikjer drugje, a je bil skupen najprimitivnejšim obredom in najvišjim spiritualnim mističnim religijam¹⁴⁵ (1972, 68-9). Dioniz ni bil eden izmed Olimpijskih bogov, »uvožen« je bil iz Trakije z vlogo varnostnega ventila in naj bi stabiliziral represivne režime, a je imel na koncu pravzaprav nasprotni učinek. Njemu v čast so Atenci namreč prirejali karneval, kjer so bile norme in prakse aristokratske družbe začasno obrnjene na glavo, na ta način pa se je omogočilo **dojemanje alternativne skupnosti**, kjer je bilo razlikovanje po statusu omejeno in kjer je bila pravica svobodnega govora resnično enaka. Atenci so si med festivalom preprosto domišljali, da živijo v mestu

¹⁴⁴ Apolonovo sporočilo je moralo biti filtrirano preko posrednic im. *Pitije*.

¹⁴⁵ Sprva je bil Dioniz zato priljubljen v glavnem pri tistih, ki niso imeli državljanskih pravic v aristokratski gentilni skupnosti, konec 6. stol. pr.K. pa so se določeni elementi Dionizijevega kulta, iz sakralne sfere prenesli v realni vsakodnevni aktivnosti v okviru celotne polis.

Dionisia, ki je pravičnejše od vseh drugih in tudi kasneje demokracije niso častili z besedami ali teorijami. Uprizarjali so jo v visoko metaforičnem delovanju v okviru Dionizijevega festivala svobode in enakosti, kjer se je realnost spopadla z zamišljeno alternativo, iz nje pa je izšla novo razumljena enakost, ki se je skrivala v so-delovanju pri aktivnostih visoke intenzivnosti in predanosti (Connor 1996, 223-4).

Atenska polis se je resda izoblikovala tako, da se je mestu podelilo **politični status** oziroma, ko je mesto postalo samoupravno, a je šlo v glavnem za dolgotrajen, skorajda neopazen proces in z viri, ki so nam na voljo težko rečemo kdaj so se meščani začeli počutiti kot državljani. Atencem že ob izteku 6. stol. pr.K. to niti ni bilo pomembno, saj razvoja polis niso dojemali kot evolucijskega procesa, ampak je praktično vsaka mestna državnica verjela v svoj naravni izvor in oblikovala mit o svojem nastanku. Verjela so, da so bila, tako kot Tebe s strani Kadmosa, Evropinega brata in Atene preko Tezeja, načrtno ustanovljena s strani kakšne od mitoloških oseb, heroja ali boga (Hansen 2006, 44-5). Zlasti v svoji začetni fazi, so Atenci ogromno črpali iz *jonske mitologije*, po njenem zgledu vzpostavili štiri plemena, ki so oblikovala status državljanstva in festivale, ki so regulirali mestno versko življenje. Čari jonske civilizacije so bili tedaj splošno znani, jonska identiteta pa je poleg tega ponudila Atencem kompleksen set vrednot in odnosov, ki se je nanašal na vse od mode do pogleda na svet. Jonska ideologija pa je bila obenem aristokratska ideologija in v grški literaturi in umetnosti, se je ob vzniku demokracije in še zlasti po zmagah nad Perziji v 5. stol. pr.K., razvil **mit o avtohtonosti** atenskih državljanov. Beseda *autochthon* se je pojavila zaradi potrebe, da bi označila ljudi, ki živijo v svoji domovini že od nekdaj, razvila pa se je v opoziciji z besedo tujec (*epelus*). Po tem mitu naj bi se vsi Atenci rodili iz atenske zemlje in bili zato vsi enaki ter enako sposobni za politično vodenje. Med državljani se je oblikovala še tesnejša vez, občutek samozadostnosti in avtonomnosti pa se je v prihajajoči demokraciji izrazil kot nova politična identiteta Atencev. Celo Platon je v *Meneksenu* mnenja, da so Atene, v nasprotju z drugimi mesti, zato veliko bolj varne pred tiranijo in oligarhijo, saj je avtohtonosti inherentna enakost, ki vodi v pravično obliko vladanja. Ne glede na to, da je pogrebni nagovor v *Meneksenu* skoraj zagotovo parodija na tovrsten popularen žanr izražanja idej v Atenah, je ta nedvomno izpeljan iz tedanjega prevladujočega mnenja, da so vsi Atenci rojeni isti materi, atenski zemlji in so zato bratje: »naše enako rojstvo (*isogonia*) nas sili v iskanje enakosti pred zakonom (*isonomia*) in onemogoča podrejanje drug drugemu razen v odnosu na vrlino in misel« (Dougherty 1996, 251-6).

V Atenah pot od avtohtonosti do demokracije ni bila dolga. Z intelektualnega stališča je bilo zaradi tradicije, monopola nad javno sfero ter zaradi izkušenj, povezav in uspehov elite na mednarodnem področju, pravzaprav težko ugovarjati tezi, da elita najboljše ve kaj je dobro za Atence. Slednje pa je postalo brezpredmetno, ko je ljudstvo spremenilo nivo argumentacije in na podlagi avtohtonosti začelo enačiti polis z vsemi njenimi državljani (Morris 1996, 40-1). Začetkov prava in politike tako ni mogoče dojeti zunaj neke določene mitološke klime: že mistično gibanje je odgovor na zahtevnejšo skupnostno zavest in izraža novo občutljivost skupine za umor, njeno bojazen pred nasiljem in sovraštvom, ki ju sproži zasebno maščevanje, njen občutek, da je kolektivno angažirana in ogrožena vsakič, ko teče kri, njeno voljo, da bi zakonsko uravnavala razmerja med elito in strla njen partikularizem. Skupnostna in unitarna stremjenja so se neposredneje vpletala v družbeno stvarnost in usmerjala prizadevanja za zakonodajo in reformo; ko pa so preoblikovala javno življenje, so se tudi sama preobrazila, **laicizirala**; z utelešenjem v instituciji sodstva in v politični organizaciji so se izročila naporu konceptualne obdelave in se transponirala na ravne pozitivne misli (Vernant 1986, 58). **Strokovnost elite je bila torej izpodbita z identifikacijo s polis**, s čimer so državljani kot subjekti prevzeli mesto objekta, polis in trdili, da so tisti na katere odločitve vplivajo, obenem tisti, ki morajo te odločitve sprejemati (Meier 1996, 80-1).

4.4.1.3 DEMOKRATIČNI IDEAL IN OBOROŽENE SILE

V tako demokratičnem vzdušju pa je tudi **vojskovanje** postalo prej stvar kreposti in skrbnosti, zato se moderni strokovnjaki večinoma ne zavedajo kako silno neizdelana je bila atenska vojaška organizacija. Z nastopom vojaka državljana so se tehnike homerskega bojavnika in vsakršno bojevanje, ki je namesto fizične moči in duha državljanstva zahtevalo spretnost, odrinile na obrobje. Atene so ideologijo neprofesionalizma prignale dlje kakor kjerkoli drugje, kar opravičuje tudi Periklej:

»Pri vojaških zadevah je razlika med nami in našimi nasprotniki....ne zanašamo se na oborožitev in prevare, temveč na lastno delavoljnost in hrabrost. Pri vzgoji mladine si oni že od mladih nog prizadevajo doseči močnatost, mi pa ne gremo v kočljivo borbo z enako močnim sovražnikom nič manj odločni, čeprav mnogo udobneje živimo...nismo namreč utrujeni od napora in vendar nič manj drzni pri dejanjih kot tisti, ki se vse življenje mučijo« (v Tukidid 1967, 2. knjiga, 37).

Skrajno arogantnost tega besedila lahko pravzaprav občudujemo in priča o tem, kako globoko je bil vcepljen ideal hoplita, ki z demokratičnim duhom in državljskim ponosom kljubuje zvijačnosti specialistov. Tudi Platon v *Zakonih* prepoveduje državljanom ukvarjanje z rokodelskimi (strokovnimi) dejavnostmi, saj je »državljanstvo že poklic«, ki izključuje vse drugo. Platon zato vse strokovnjake izključuje iz države, saj je po njemu »tuje človeški vrednosti in se v nekaterih pogledih celo kaže kot antiteza vsemu, kar je za človeka bistveno« (Vidal-Naquet 1985, 33; 129; 277). Atencem se je zdelo samoumevno, da so unikatni v vzdrževanju discipline in da imajo v »oboroženih silah« zdravo razmerje med željo po boju in spoštovanju ukazov. Resda so se močno opirali na samodisciplino in ne na prisilo, vendar ne samo zato, ker so imeli malo častnikov, temveč zato, ker so imeli slednji zaradi **fundamentalne zaverovanosti v demokratičnost odnosov** malo moči za uveljavljanje ukazov. Poveljniki že v *Iliadi* grozijo, da bodo osebno kaznovali vsakogar, ki jih ne bo ubogal, a so udarci s palico v glavnem padali po najnižjih slojih in tujcih, saj bi se državljanu zdelo to žaljivo in bi se počutil dolžnega vrniti udarec. Formalna moč grških častnikov je znašala le malo več kot prepričevanje homerskih vodij, saj so vojaki zavračali priznavati tudi najvišje častnike, vključno s špartanskimi kralji, kakorkoli drugače kot enakovredne. Vojaki so se počutili svobodne kadarkoli zmotiti poveljnika, mu zaupati taktične zamisli, ki so bile nato lahko tudi uresničene in v tako (pretirano) egalitarni atmosferi, stroga disciplina ni imela prostora. Vojaki so vstali, jedli in šli spat kadarkoli so želeli, ob prvi poveljnikovi grožnji svobodnemu možu pa so pričeli padati kamni. Biti vodja je torej bolj pomenilo motivirati in vlivati pogum z vzorom, kot pa vsiljevati red (Van Wees 2004, 108-10).

Lahko oboroženi državljani se niso zbirali po enotah, suženjski pomočniki pa pri prenašanju prtljage niso oblikovali kolone temveč so preprosto potovali v gručah. Težka pehota in konjenica sta sčasoma razvili formalno strukturo, a je tudi ta ostala na rudimentarnem nivoju, ne samo iz naše perspektive, ampak tudi glede na makedonske, helenistične in rimske standarde. Z izjemo špartanske vojske in majhnih elitnih enot, hoplitov sploh niso centralno urili do druge polovice 4. stol. pr.K., z odsotnostjo kolektivnega urjenja pa ni bilo priložnosti za kakršnokoli taktično usposabljanje in urjenje formacij, dokler ni izbruhnila vojna in ko je vojska praktično stopila na bojišče. Urjenje z orožjem je demokratičnim Atencem dišalo po tehničnem goljufanju, saj so menili, da so bojne veščine že ponotranjene in so se iz tistih, ki so se tega učili, norčevali ob njihovem prvem spodrsrljaju. Popularna ideologija je namreč favorizirala **ekstremni amaterizem**, ki je bil sovražen do kakršnekoli oblike specializiranega

vojaškega urjenja¹⁴⁶. Bojni manevri so bili zato, ker se vojaki niso urili formacij in ker je poveljnik imel tako malo vpliva na svoje moče, nemogoči. Zlasti težko je bilo držati vojake pod nadzorom, ko so bile ogrožene potrebščine ali osebna lastnina. Vojaki so pogosto zapustili svoje položaje, če so se zbal za svojo prtljago, začeli loviti pobegle sužnje, želja po plenjenju pa je kljub neposredni prepovedi predstavljala častnikom konstanten problem. Grki pravzaprav niso bili sposobni se boriti v več kot le omejenih vojnah, kampanje so bile kratke tudi, ko je bila vojska zbrana v celoti in logistika zbrana po najboljših močeh. Bojna sezona je bila posledica praktičnih omejitev, saj poleg tega, da kmetje niso bili radi dolgo zdoma¹⁴⁷, zimsko bojevanje zaradi primitivne logistike ni bilo mogoče. Vojaki so se lahko borili le, ko so našli hrano na poljih, ko jih pri premikih niso ovirale narasle reke, sneg in nevihte, ko ni bilo premrzlo ali premokro za taborjenje (Van Wees 2004, 89-90; 112-3).

Za dobro pripravo na vojno sta veljala opravljanje vojaškega plesa s posnemanjem vojnih gibov (*pyrrichê*) ter lov, a velja omeniti, da na Atenskem podeželju v klasičnem obdobju ni bilo večjega plena od zajcev, ki so jih lovili s psi in gorjačami. Če je bil to standard in meja usposabljanja za hoplite, je morala biti **splošna pripravljenost zelo nizka**. Tudi v homerskem obdobju je večšina ravnanja z orožjem igrala majhno vlogo, saj je v *Iliadi* spopad predstavljal preizkušnjo poguma in surove moči ter se redko podaljšal za več kot en smrtonosni udarec. Veliko bolj kot urjenje je bila cenjena atletika in je bila nujna za tiste, ki so posedovali hoplitsko opravo in imeli dovolj denarja, revnejši hopliti pa so le občasno obiskovali gimnazije. Te so morali nujno obiskovati vsi v Sparti, otroci od 7. leta naprej v čredah (*bova*), odrasli pa skupaj s tistimi, s katerimi so bili v menzi. Na kampanjah so trenirali dvakrat dnevno, za razliko od ostalih pa so se najbrž urili tudi v formacijah, a je tudi pri njih za osnovo veljala atletika. Duh amaterizma je opazen tudi pri lahko oboroženih in v konjenici, a so se ti preko pastirstva, lova in kmetijstva vsaj izurili v spretnostih, ki so jim koristile v bitki (Van Wees 2004, 91-93).

¹⁴⁶ Kot vojaška država Sparta ni imela nikakršne konkurence. Njen izobraževalni sistem in ustava sta bili domiselno načrtovani za proizvodnjo zvestih in zanesljivih vojakov-državljanov in za nadzor nad ogromno populacijo helotov. Proces mobilizacije za vojaške ekspedicije v drugih polis pa je bil v mnogočem odvisen od sreče in osebne iniciative.

¹⁴⁷ Veliko državljanov si ni moglo privoščiti daljše odsotnosti od posesti oziroma opravil, kmetje so bili na voljo le v času agrikulturne stagnacije, med žetjem žita v maju, vinske trgatve v septembru in pluzenjem najkasneje novembra. Oskrbeti se ni dalo za več kot nekaj tednov skupaj, disciplina, ki tako ali tako ni bila posebej trdna, pa se je z zaostrenimi razmerami in usahnjenimi zalogami še poslabšala. Sparta je za razliko od ostalih, ki so se logistike lotevali individualno, imela prednost rednega »vlak« prtljage s svojimi poveljniki, ki so bili lahko celo v kraljevem vojnem svetu in so ga sestavljali obrtniki, enako vpoklicani kot vojaki. Kampanjam je običajno sledila tudi gruča trgovcev, prijateljsko razpoloženi oziroma finančno motivirani domačini pa so lahko samo za njih odprli poseben lokalni trg izven mesta (Van Wees 2004, 102-105).

4.4.1.3.1 HOPLIT IN EFEB

Osrednja oseba polis je hoplit, državljani vojak, ki mu je pred očmi vedno stal idealni hoplit, zmagovalec Maratona leta 490 pr.K.. Maraton je predstavljal zgledno bitko, ki je hoplitska,¹⁴⁸ nestrokovna, v čistem stanju »s kopjem in ščitom, bojevniki ob bojevniku«, kot pravi Aristofan. Pred pridobitvijo statusa hoplita je vsak mladenič moral prestati *efebijo*, oziroma preizkus »črne lovca«, ki se je sicer uvedla šele v 4. stol. pr.K., a so predhodne iniciacije mladeničev v status državljan in hoplita, pravzaprav slonele na isti tematiki (Vidal-Naquet 1985, 19). Efebija je bila dveletno vojaško urjenje in obenem obred pubertetne iniciacije, s ciljem ločiti mladeniča od njegove biološke družine in vezi po materini strani, ter njegova usposobitev za njegovo politično vlogo. Mladenič se je moral pred svojim vstopom v odraslost ločiti od otroštva¹⁴⁹, odslužiti vojaški rok na divjih mejah civilizacije, kamor je začasno postavljen v svojem divjem stanju tranzicijskega obdobja, kot je to ustrezalo njegovemu **prehodnemu družbenemu položaju**¹⁵⁰ (Zeitlin 1993b, 140).

Glavni cilj iniciacije je bilo dramatiziranje **biološkega** življenjskega cikla s prikazom smrti otroštva in ponovnega rojstva v **odraslost**, simbolizem, ki je podprt npr. s striženjem las (Zeitlin 1993b, 147). Prvo rojstvo iz ženske je izpodrinilo in nadomestilo drugo rojstvo, tokrat iz moškega. Inicirani se znova rodi v politični svet očetov in se s tem dokončno loči od sveta otroštva in svoje odvisnosti od družbene matere (Zeitlin 1993b, 148). Nujnost pretrganja simbiotične vezi med materjo in otrokom, torej biološke determinante, leži v potrebnosti logične argumentacije in diskusije pri upravljanju skupnosti, ki hkrati uvaja pravico, da nesorodniki odločajo v prepirih med sorodniki, zaradi česar se potrebuje nov, **mestni mehanizem odločanja** (Zeitlin 1993b, 151). Sebične biološke korenine je potrebno zatajiti v

¹⁴⁸ Bitka sama se je kar najstrožje ravnala po pravilih arhaičnega in klasičnega boja. Obe strani sta privolili v spopad, atenski razred elitnih konjenikov se je moral bojevati peš, na desnem krilu so stale elitne enote, ki jim je ukazoval poveljujoči strateg, če pa je šlo za koalicijo, pa enota države, ki je imela hegemonijo ali pa države, ki je bila najbolj zainteresirana za izid (Vidal-Naquet 1986, 131-2).

¹⁴⁹ V obredih namenjenih izoblikovanju moškega za državljansko skupnost, mladi moški in ženske velikokrat začasno zamenjajo obleko in oponašata nasprotni spol in vedenje, ki se mu bosta morala kasneje skrbno ogibati (Zeitlin 1993a, 5).

¹⁵⁰ Efebija je izvorno predstavljala moške pubertetne iniciacije, povezane s plemensko fratrijo in bila šele kasneje prilagojena hoplitskemu usposabljanju dečkov (Zeitlin 1993b, 141). V tem prehodnem obdobju med otroštvom, divjaštvom in absolutno udeležbo v političnem življenju, je mlad efeb v dvoumnem položaju v državi; je in ni v njej. Simbolični prostor se namreč ne ujema z realnim prostorom in Tukidid nam potrdi, da je beseda za tujce označevala tudi atenske mladeniče, čeprav le začasno. Efebi tako ne smejo nastopiti pred sodiščem niti kot obtoženci niti kot tožniki, razen v izjemnih primerih. Efebi tudi le izjemoma odidejo v boj in v glavnem služijo v vlogi patrolnih stražarjev na divjih mejah polis, čemur ustreza njihov opis, *peripolos*, ki etimološko izhaja iz kroženja okoli mestne države. Mitska osnova leži v obmejnem, atiško-tebanskem spopadu med tebanskim Ksantosom (plavolasec) in atenskim Melantosom (črnim), ki zmaga z zvižgačo. Efebom je torej za zgled služilo obnašanje, ki je bilo pravzaprav nasprotno hoplitskemu bojevanju in h kateremu jih je obvezala prisega. Efeb je v realnem svetu torej pred-hoplit, obenem pa zaradi simboličnih dramatizacij, ki jih najdemo v obredih prehoda, tudi specialist oziroma anti-hoplit, enkrat »črnuh«, drugič dekle, tretjič zvit lovec. Hoplit poosebljajo red, medtem ko je bila efebija vzpodbujena z ukanami in neredom, hoplit je bil na strani kulture, efeb pa na strani narave in divjega. Načelo polarnosti je torej močno prisotno tudi tu in zakon simetrične inverzije dobi smisel na tretji dan praznika fratrij jonskega sveta, *Apaturij*, v mesecu oktobru, prazniku vrnitve mladih po pohodih, ko so efebi podali slovitno prisego in prejeli orožje (Vidal-Naquet 1986, 147-8; 154-69).

imenu koristi celotne skupnosti, zato obračanje stran od matere k očetu, kot je opazil Freud, »pomeni zmago intelekta nad občutki...ker se materinstvo izkaže z evidentnostjo občutkov, medtem ko je očetovstvo domnevno osnovano na sklepih in premisah«. Freudov pogled na žensko kot okrnjenega moškega zanimivo izhaja iz aristotelovke doktrine o ženski kot nepravilnosti v naravi. Ženske predstavljajo interese družinskega in spolnega življenja, in so po Bachofnu morda dale temelj civilizaciji, a z vedno težjimi nalogami in cilji kulture, pridejo v nasprotje s civilizacijo. Čustvena navezanost na krvne sorodnike **degradira ljudske skupnosti** na omejene sorodne bande, zato je grški mit vztrajno poizkušal nadzorovati žensko reproduktivno funkcijo in si jo sčasoma celo nasilno prilastil¹⁵¹. Mesto Atene je bilo tako konstituirano na izključitvi biologije oziroma žensk, enako kot je v drugih aspektih konstruirano na izključitvi nesorodnih tujcev in sužnjev (Zeitlin 1993b, 151-2, 154).

4.4.1.3.2 PREVLADA STROKOVNOSTI

Ravnovesje med demokratično politiko in družbeno ideologijo se je začelo rušiti s Peloponeškimi vojnami. Atene svojega človeškega potenciala, ki so ga tako nepopolno uporabile pri idealnem Maratonu, pozneje v največjem delu niso uporabile v vojski, ampak v ladjevju. Atensko ladjevje je pri Artemiziju obsegalo več kakor 36.000 mož, od 34.000 ih Atencev pa je bilo le 1.734 tistih, ki so jih za boj vpoklicali kot hoplite. Idealizem se je v Peloponeških vojnah spotaknil ob praktičnost, prišlo je do občutnih sprememb, katerih vzroki so toliko bolj kompleksni, ker so bile Atene v vojni in ker se je bojna veščina bolj ali manj vzporedno razvijala v vseh grških mestnih državah. Že med samo vojno je prvenstvo desnega krila izginilo, mornariška taktika, ki se je sprva navdihovala pri kopenski taktiki pa je kmalu uvedla številne novosti. Atenski pisci v tem času vedno več prednosti dajejo različnim spretnostim, ki so v nasprotju z lastnostmi hoplita; izvrševanjem reda (*eutaxia*), moralno disciplino (*sophrosyne*) in pokorščino (*peitharchia*). *Tehne* je dosegla zmagovitost na področju **pomorskega bojevanja**, saj je tu imela domišljija prosto pot, ker ni bilo hoplitske mentalitete, ki bi vsiljevala konvencionalnih bojnih pravil. Ko Ksenofon primerja udarni

¹⁵¹ V okviru Heziodovega teogeničnega mita o nasledstvu napravi Zevs z rojstvom Atene iz njegovega telesa konec vsakemu ogrožanju svoje suverenosti in s tem, ko pogoltne svojo ženo Metis, boginjo modrosti in globoke misli, vase inkorporira tudi princip razuma. Dokončnost prehoda **iz ženske v moško dominantnost**, je bila zapečaten z nasilno prisvojitvijo ženske prokreativne funkcije in preobratom iz ženske kot roditeljice moškega, v moškega kot roditelja ženske. Razmnoževalna ustvarjalnost je bila iz falusa premeščena v glavo, oziroma sta glava in falus povezana skupaj. V grški misli, sploh pri predsokratikih in pri Platonu ter Aristotelu, je namreč semenska tekočina povezana s hrbtenično in cerebralno tekočino, in po tej hipotezi se semenska tekočina prenese iz možganov ter hrbtenice skozi spolovilo v maternico. Sperma, ki izvira iz možganov, je odgovorna za oskrbovanje potomcev z glavno človeško zmožnostjo, z razumom in *logosom*. Za Aristotela »moški zagotovi formo in princip razvoja; ženska zagotovi telo, material..., moški priskrbi to, kar oblikuje material v obliko...Tako izvira fizični del, telo, od ženske in duša od moškega, saj je duša bistvo posameznega telesa«, kar potrjuje superiornost moškega nad žensko (ibid.).

korpus Epamindove vojske pri Mantineji s »*triernim premcem*«, je v tem nemara kaj drugega kakor zgolj obrabljena prispodoba (Vidal-Naquet 1986, 133).

Vseeno je bil atenski mornar strokovnjak le dokler traja vojskovanje, strokovnost in zvijačnost razuma (*metis*) pa sta postali značilni predvsem za najemnike, ki jim je bojevanje predstavljalo poklic. Z vedno večjo potrebo po tehnični izurjenosti je začelo naraščati število strokovnjakov za vojaške zadeve. Najemniki atenskega stratega Ifikrata so že med Peloponeško vojno na novo odkrili »črno vojno«, sestavljeno iz zvijač in zased, ki so bile v velikem obdobju hoplitov pridržane za efebe in vedno bolj očitno je postajalo, da bodo ljudje starih vrednot, morali postati tudi tehniki novih metod¹⁵². Z najemništvom zopet dobi veljavo profesionalizem, agonističen duh se je ponovno umikal uničevalnemu hotenju, namesto bitke pa je sedaj prihajalo do vojn presenečenja, s »komandosi«, z gverilo, katere junaki so bili lahko oboroženi *peltasti*. Preteklost se umika prihodnosti tako silovito, da Demosten, ki sicer ni bil kdove kako dovzeten za zgodovinski razvoj¹⁵³, v nekem besedilu omenja veliko razliko med vojno nekoč, ki je bila sezonska in poštena, in »sodobno« vojno, ki je nepretrgana in ne izbira sredstev (Vidal-Naquet 1985, 136-7; 299-300).

Vojna je očitno postala domena strokovnjakov in zato se Platon sprašuje »*ali ni potemtakem najbolj pomembno, da se vojaška obrt opravlja, kakor je prav? Ali pa je ta poklic lahek, da je orač, čevljar ali katerikoli že obrtnik lahko hkrati še vojščak?...Ali je dovolj, da nekdo vzame ščit, kakšno drugo orožje ali bojno opravo, pa se še isti dan spremeni v dobrega vojaka v težki pehoti?*«. Platon se je kljub temu, celo na področju, ki terja strokovnost, ob koncu življenja vseeno odločil za tradicionalno pojmovanje mestne države, napram vojaški *techne* in se zato odpovedal tehniškemu radikalizmu *Države* in se na svoj način v *Zakonih* zvezal s shemo »države kmetov«. Kmalu po Platonovi veliki odpovedi poklicnemu vojaku, so se Atene v ozračju »intelektualne in moralne reforme« še enkrat vrnile k idealu vojaka državljana, s tem, da so v ospredje postavile ustanovo, katere korenine zagotovo segajo tja do arhaičnih oblik »bojevniške funkcije«, efebijo. Državljan vojak pa ni mogel ustaviti razvoja in se je začel

¹⁵² Hoplitska oprema je primer interakcije tehnoloških sprememb s spremembami v formaciji in taktiki, zlasti Filip II Makedonski, ki je svoje hoplite opremil z neobičajno dolgimi sarisami, ki so jih pešaki s pomočjo intenzivnega urjenja lahko spretno izrabili v boju. Dominantost sarise se je kasneje ustavila v srečanju z gladiusom rimskih legionarjev, ki so lahko krajše orožje v bolj fleksibilnih enotah veliko spretnjeje uporabljali, sploh na neravnem terenu (ibid.).

¹⁵³ Demosten je dobre stare čase primerjal s tedanjim prihodom Filipa II., ki se je zanašal na zvijače, najemal plačance, oboroževal lahko oborožene roparje in konjenico ter rušil mesta ne glede na sezonske prekinitve vojne. A v obdobju, ki ga opisuje (Špartanci so vladali na kopnem in morju, imeli podporo perzijskega ladjevja, Atenci so se uspešno branili), najbrž med Korintsko vojno (395-386 pr.K.), bitka nikakor ni imela več ritualnega značaja, vnaprej pripravljenih spopadov skorajda ni bilo, sploh ne izključno hoplitskih, ogromno mest je bilo obleganih in zajetih s pomočjo izdaje, populacije pa iztrebljene. Polibij se je prav tako rad spominjal dobrih starih časov, ko kralji do vladavine Pira, za razliko od tedanjega Filipa V., še niso uničevali mest, temveč so se borili v vnaprej pripravljenih bitkah na odprtem terenu. V resnici pa je že Demosten obtožil Filipa II. uničevanja mest, ki jih makedonski kralj samo v Trakiji podrl nad 30, pradedek Filipa V. pa je bil celo poimenovan Filip Oblegovalec (Van Wees 2004, 115-7).

nazadnje spreminjati v arhaizirajoče se sanje. Razvoj vojaške spretnosti je ušel državam iz vajeti, stroka ni bila več pod etičnim imperativom in prišlo je do dramatičnih posledic, ki jih polis ni bila več sposobna obvladovati (Vidal-Naquet 1985, 33; 139).

4.4.1.4 KULTURNA DEMOKRACIJA

Vez državljana s sodržavljanom je tako v okvirih mestne države dobila obliko recipročnega, reverzibilnega odnosa, ki je nadomestil hierarhična razmerja podrejanja in gospodovanja. Vsi, ki imajo delež pri državi, se opredeljujejo kot *hómoioi*, podobni, nato, pa bolj abstraktno, kot *isoí*, enaki¹⁵⁴. Navzlic temu, kar jih v konkretnem družbenem življenju postavlja v medsebojna nasprotja, se državljani na politični ravni dojemajo kot medsebojno zamenljive enote znotraj sistema, katerega zakon je ravnotežje, norma pa enakost. Ta podoba človeškega sveta je v s koncem 6. stol. našla svoj strogi izraz v konceptu *isonomia*: enaka udeležba vseh državljanov pri izvajanju oblasti. Vendar še preden je ideal *isonomia* dobil poln demokratičen pomen in preden je na institucionalni ravni pričel navdihovati reforme, kot so bile Klejstenove, je izražal in nadaljeval skupnostna stremjenja, segajoča veliko dlje nazaj, vse do izvorov polis. Številna pričevanja kažejo, da sta termina *isonomía* in *isokratía*, že v aristokratskih krogih označevala oligarhično vladavino nasproti *monarchía* ali *tyrannía*, absolutni vladavini enega samega, ob hkratni izključitvi vseh ostalih. Če je zahteva po *isonomía* konec 6. stol. lahko dobila takšno moč, če je lahko upravičila ljudsko zahtevo, naj demos dobi svoboden pristop k vsem uradniškim službam, je do tega brez dvoma prišlo zato, ker je bila zakoreninjena v zelo **stari egalitarni tradiciji**. Vojaško plemstvo iz 8. stol. je namreč med bojovniško klasifikacijo in pravico do udeležbe v javnih zadevah, že na samem začetku vzpostavilo ekvivalenco, ki poslej ni bila več dvomljiva. Status vojaka in državljana se namreč ujemata in kdor ima mesto v vojaški formaciji mestne države, ga ima hkrati v tudi v njeni politični organizaciji (Vernant 1986, 45).

Že poziv Solonu naj umiri družbene napetosti je obenem tudi dokaz, da je ljudstvo postajalo vedno bolj kritično do sklicevanja na strokovnost vodenja in da se je atenska skupnost že takrat nagibala k demokratičnim vrednotam sredine ter zmernosti¹⁵⁵. Tudi v Drakonovih zakonih je viden zametek odločevalnega procesa v katerem ni patriarhalne avtoritete v

¹⁵⁴ Tisti, ki sestavljajo mestno državo, najsi bodo po izvoru, stopnji in funkciji še tako različni, so si v določenem smislu med seboj »podobni«. Ta podobnost je utemeljevala enotnost polis, kajti za Grke so **zgolj podobni lahko bili med seboj združeni** skozi *philla*, povezani v eno samo skupnost.

¹⁵⁵ Solon je pozneje o svojih reformah zapisal: »Ljudstvu sem dal pravic le toliko, kolikor mu gre, nisem mu vzel časti, nisem primaknil je več. Prav tako njim, ki imajo oblast ob siju bogastva, pustil dostojen sem del, vsakomur, kakor je prav. Sam sem postavil se mednje, obojim mogočna zaslomba, zmage krivic trpel nisem pri onih ne teh« (Sovre 1988, 46).

strogem pomenu, saj sloni na debati med sorodniki in na rudimentarni enakosti, kjer lahko sin kljubuje očetovemu predlogu. Demokratičnost atenske kulture oziroma »civilne družbe« pa je očitna predvsem na nivoju *demov*, nekakšnih občin, ki so posedovale svobodo upravljanja lastnih zadev mimo oblasti polis. Tukidid priča, da so že v času kralja Tezeja, mitološkega ustanovitelja Aten, Atiko sestavljale neodvisne občine (*demi*) s svojimi mestnimi hišami in magistrati, ki so se posvetovale z bazilevsi le v času nevarnosti. Zemljelastniki so morali pogosto sklepati rutinske odločitve na lokalnem nivoju, ki so se nanašale na vprašanja pašne zemlje, vode, lesa, lokalnih konfliktov, zakonskih postopkov ter verskih kultov. Zlasti s slednjimi se polis niso pretirano ukvarjale in so vprašanja združevanja posameznikov v privatno vzpostavljenih kultih prepustili združbam samim, ki so bile sicer omejene s tradicijo, nešteto praktičnih zadev pa so odprle diskusiji in reševanju znotraj organizacije (Connor 1996, 217-24). V odgovor na zgodnje zatiranje se je izoblikovalo »samozavedanje v kolektivnem sodelovanju in korporativni solidarnosti«, kar z drugimi besedami pomeni, da so se Atenci najprej naučili sodelovati v lokalnih in avtonomnih institucijah, se upirati krivičnim ukrepom (Pomeroy in drugi 2004, 111-2), povečevati svojo vlogo v komunalnih zadevah (Gat 2006, 299) in se tako pripraviti na politiko mesta (Wolin 1996, 76-7).

Celotna demokratična osnova in struktura države je počivala na učinkoviti organizaciji vsakega od 139 demov, temeljne enote novega političnega sistema, čeprav so bili *demi* kot organizacijske enote prisotni že dolgo pred Klejstenom. Čeprav smo ji poprej primerjali z občinami, je bil dem predvsem lokalna skupnost državljanov, ki je čutila zavezanost svojemu okolju, tudi če so bili njegovi člani razpršeni daleč naokrog. Vsak dem je imel svojega političnega vodjo, demarha, ki je predsedoval lokalni skupščini in so ga izbirali vsako leto, od leta 451 pr.K. z žrebom. Demarh je moral vzdrževati natančno evidenco vseh državljanov v demu, preverjati posamezne prijave, opravljati posredniške naloge za državo, npr. organizirati vojaški nabor za mornarico, izpolnjevati določene verske naloge in pobirati davke, ki jih je država naložila od časa do časa. Večji *demi* so imeli tudi druge javne uslužbence, večinoma zakladnike in uradnike za verske zadeve. Na ravni dema se je opravilo tudi preverjanje kandidatov za mestni svet (*bule*) in lahko si predstavljamo, da so *demi* skrbno izbirali tiste, ki so bili znani po razsodnosti, bili morda krepko čez potrebnih 30 let, imeli izkušnje v lokalni politiki, poleg tega pa so ustrezali kriterijem, ki so jim omogočali pogosto prisotnost v Atenah. Vsi lokalni uradniki so bili prav tako odgovorni svojim državljanom, okrajna skupščina pa je vsako leto izpeljala proces *euthynai* in z njim preverila delo odhajajočih uradnikov dema (Thorley 1998, 66-8).

4.4.1.4.1 OBRED PRISEGE

Atenska skupnost je med drugimi grškimi polis izstopala po tem, da so bili njeni državljani uspešno integrirani v vrsto raznolikih družbenih struktur¹⁵⁶ in na podlagi teh, je politična skupnost neprestano redefinirala in preoblikovala samo sebe. Javni množični festivali, kot je bil Dionizov, so bili torej zaradi izražanja skupinske ideologije pomemben instrument družbene in politične kohezivnosti, ne smemo pa pozabiti tudi na druge oblike odgovornosti in na obrede, ki so poudarjali dinamično razmerje med politično skupnostjo in njenimi člani. Eden takšnih, katerih namen je bila identifikacija predanosti posameznika in njegova vloga v solidarnosti skupine, je bil **obred prisege**, ki je pogost ritual v tradicionalnih in prehodnih družbah. Atenci so bili med grškimi skupnostmi slavni po številu priseg, ki so jih opravili, kar je smiselno glede na to, da je demokracija slonela na tako velikem številu posameznikov. Sodelovanje tesno povezanih državljanov je moralo biti potrjeno preko ritualov kot združujočih aktivnosti, ki so prežemale vsak aspekt atenske skupnosti. Rituali so potrjevali zaščito bogov, s postopki, sporočilom in aktivnostim, ki so spremljale te prisege, pa so obenem poenotili moško skupnost, s hkratnim izločanjem vseh ostalih. Vsak opis atenskih političnih struktur je pravzaprav brez vsebine, če ne upoštevamo jezika in načina ritualnega dejanja, ki je definiral moško identiteto, ter simboliziral **obveznost do kolektivne politične skupnosti**¹⁵⁷ (Cole 1996, 228-9; 240-1).

Noben človek, ki so-deluje v skupnosti, ne more zares vedeti, kaj počne in zato pravzaprav sprejema krivdo za posledice, ki jih ni nameraval povzročiti in jih tudi ni mogel predvideti. V skupnosti, ki temelji na iskrenem medsebojnem obljubljanju, se suverenost oblikuje iz določene neodvisnosti od prihodnjega, od predvidljivosti tega, kar šele pride, in obenem na utemeljenem zaupanju, da obstaja cela vrsta stvari, ki se preprosto ne morejo zgoditi. Zdravilo za nepreklicnost in nepredvidljivost procesov, ki jih je delovanje začelo, tako ne izhaja iz kakšne druge dejavnosti, temveč iz možnosti delovanja samega. Zdravilo proti nepreklicnosti je človeška **sposobnost odpuščanja**, ki se nanaša na preteklost in metaforično briše storjeno, zdravilo proti nepredvidljivosti in kaotični prihodnosti pa leži v **sposobnosti obljubljanja in držanja priseg**, s čimer si ljudje v morju negotovega, gradimo otoke varnosti, brez katerih ne bi bila možna nobena kontinuiteta človeških odnosov, da o trajnosti in zvestobi sploh ne

¹⁵⁶ Družina, klan, pleme, fratrija, dem, demos.

¹⁵⁷ Prisege so opravljale polis tudi v podobi pogodb in zavezništev, ki so zavezovale Atene drugim skupnostim in so predstavljale pomemben del vzpostavljanja omrežja diplomatskih odnosov v vzhodnem Sredozemlju. Od priseg posameznikov so se razlikovale v tem, da so potrebovale posredovanje bogov obeh skupnosti in so bile predstavniške. Tisti, ki so prisegli, to niso storili v svojem imenu, temveč v imenu svoje skupnosti, ki ga je določila kot svojega predstavnika. Lahko so bile simetrične, ki so se sklenile med enakimi partnerji oziroma asimetrične, ki sta jo npr. sklenili Atene in članica Delske zveze, oziroma Filip II in skupnost grških mest (ibid.).

govorimo. Sposobnost odpuščanja, s katero se osvobodimo preteklosti in sposobnost obljubljanja, s katero se zavarujemo pred prihodnostjo, sta človeški kvaliteti, ki sta primerni za konstituiranje določenih načel v politiki, ki se bistveno razlikujejo od »moralnih meril«, ki jih je filozofija skušala predpisati od Platona naprej. Ta moralna merila, ki so jim državljani radi očitali nerealnost, so **področju političnega**, tako kot vsa merila, predpisana od zunaj, to zunanje pa je že od Platona dalje področje odnosa do samega sebe¹⁵⁸ (Arendt 1996, 250-1; 258-9).

Prisege so bile rangirane glede na pomembnost situacije, lahko so bile velike (*megas*), močne (*krateros*) in celo največje (*megistas*), in jih je ponavadi spremljal obred, čigar implicitna hierarhičnost je bila vidna v njegovi stopnji kompleksnosti. Opravilo obreda je simbolično zavezalo tistega, ki je prisegel, tistemu, ki mu je prisegel, usoda žrtvovane živali pa je nakazala človeško nemoč in potencialno uničenje tistega, ki ne drži svoje besede, skupaj z njegovo družino¹⁵⁹. Likurg je prisege, ki so državljana zavezale mestu na vseh nivojih, označil kot lepilo demokracije, in jih delil na prisege javnih uradnikov, prisege porotnikov ter prisege posameznih državljanov¹⁶⁰. Veliko težo je prisega imela tudi v sodnem sporu, saj je impresionirala občinstvo ter izzvala drugo stran, ki se je osramotila in si poslabšala položaj, če ni prisegla tudi sama. Demosten je demokraciji postavljal tri temelje, ljudi, zakone in vraževerje. Neupoštevanje tako javnih kot zasebnih priseg je bilo videno kot osebni polom in javna osramotitev, kršenju javne prisega pa je sledilo kaznovanje tako posameznika, kot njegove družine »s strani bogov in skupnosti«. Izvirale so še iz časov pred zapisanimi zakoni, ko je bila zavezanost bogovom videna kot nujna, da se je zagotovila zvestoba obljubljenemu dejanju, posameznikovo vraževerje pa je »izkoristila« tudi demokratična skupnost, da si je zagotovila njegovo odgovornost. Kljub povečevanju kompleksnosti atenske politične skupnosti, prisege niso postale relikvija primitivne zgodovine, temveč so pravzaprav postajale vedno pomembnejši način javnega izražanja kolektivne podpore in nepodpore (Cole 1996,

¹⁵⁸ Platon je zato lahko trdil, da kdorkoli ni sposoben obvladati samega sebe, mu lahko vladajo drugi, ki imajo zato legitimnost vladanja, ker so že v ravnanju s samim seboj uvedli vladanje in poslušnost. Elita lahko tako vidi celotno področje javnih zadev v podobi pomnoženih duhovnih sposobnosti enega in na njem vzpostavi red, ki na videz imitira naravo človeka. Nerealnost te utopije ni samo v konstruiranju enega iz mnogih, temveč predvsem v tem, da merodajno izvira iz izkustva z ravnanjem s samim sabo in ne z drugimi. Nasprotno pa vodilna načela, izpeljana iz delovanja, izvirajo iz izkušenj, ki jih v ravnanju s samim seboj sploh ni (ibid.).

¹⁵⁹ Polis formalno ženskam ni podelila državljske identitete, a jo je ta posedovala preko njenega očeta in moža, preko njene fratrije in kot pripadnica dema, preko njene prisega, zaroke in poroke, in sodelovanja v javnih kultih in s sprejetjem moževih obljub (Cole 1996, 228).

¹⁶⁰ Prva kategorija je vsebovala prisege devetih arhontov in drugih pomembnih uradnikov v Atenah, članov sveta, javnih arbitrov, strategov in duhovnikov ter duhovnic mestnih kultov. V drugo kategorijo je sodila heliejska prisega šesttisočih državljanov, ki so letno tvorili sodišče (*heliaia*), kar obenem prikazuje, da se je Likurg zavedal razlike med uradniki, ki so opravljali delo v skladu z zakoni in med porotniki, ki so morali včasih v primerih, ki jih ni pokrival zakon, presojati sami. Tretja kategorija so bile vse prisege zasebnih državljanov v tako javnem kot zasebnem kontekstu. Sem so sodile prisege pri tožbah, zasebnih pogodbah, prisega efebov, vseh državljanov da bodo sodelovali pri upravljanju države, prisege po spoštovanju Solonovih zakonov, prisega po spoštovanju demokracije po odpravi tiranije leta 410 pr.K. in prisega po spoštovanju amnestije leta 403 pr.K. Sem so sodile tudi vse prisege pod okriljem demov in fratrij (ibid.).

227; 230-1; 235; 237). Atenci so prav preko njih definirali in označevali politično odgovornost pri širjenju demokratičnih vrednot, v avtoriteti govora in dejanj, ki so bila del tega obreda, pa se skriva tudi **logika samoomejevanja** tistih, ki so služili skupnosti. Konteksta obreda prisege zato ne smemo zreducirati na moderno terminologijo, saj je ravno samoomejevanje tisto, ki ga v osvobojenem, liberalnem svetu brez avtoritete ne razumemo in ga je nadomestilo kopičenje »osebne sreče«. Vloga priseg je bila zato vsaj delno obvladovanje politične negotovosti in je pravzaprav sila, ki drži skupaj tiste, ki so se zbrali, ter sila, ki omogoča oblast, tako da zaradi iluzije predvidljivosti, **ni potrebno vedno uvesti razmerje ukaz-izvršitev**.

4.4.1.4.2 ODGOVORNOST

Antična demokracija je bila spočeta v intrinzičnem in simbiotičnem razmerju s polis, ki ni bila mestna država, kot smo jo navajeni klicati. Tukidid jo je opisal v treh besedah, *andres gar polis* (polis so moške), ki je torej mestna skupnost s svojo *politeio*, strukturo mesta, ista beseda pa je označevala tudi državljanstvo. Ko govorimo o grškem sistemu kot demokratični državi, se grobo motimo, tako terminološko kot konceptualno. Pojem države kot ločene strukture vodenja državljanov preko vlade in prisile, bi Grkom onemogočalo dojeti pojem demokratične skupnosti, saj jo je predvsem **brezdržavnost najbolj definirala** (Sartori 1987, 278). Polis, natančno gledano torej ni mesto v smislu geografske lokacije, temveč organizacijska struktura njenega prebivalstva in njen dejanski prostor je pravzaprav med tistimi, ki živijo zaradi skupnega sožitja ne glede na to, kje se dejansko nahajajo¹⁶¹ (Arendt 1996, 209). Za razliko od modernih državljanov jim zato »država« ni predstavljala abstraktne in neosebne birokracije proti kateri morajo biti člani družbe zaščiteni z neodtujljivimi pravicami. Oblast se ni nahajala v ločeni sferi daleč od državljanov, ampak je bila vsebovana v Atencih samih (Manville 1996, 377).

V Atenah je seveda obstajal tehnično administrativni mehanizem, a ta nikoli ni imel politične funkcije. Omejen je bil na funkcijo eksekucije, zaradi česar so jo opravljali sužnji. Administracijo, kamor so sodile tudi javne finance, vzdrževalci javnih arhivov in policija, so nadzirali državljan-uradniki, ki so jih ponavadi določili z žrebom in rotacijo, s čimer se je zagotovila udeležba večjega števila državljanov v uradnih zadevah, obenem pa se je tako povečevalo znanje o teh nalogah. Ti so odgovorni za svoje delo ekleziji, ki tako ali tako

¹⁶¹ Besede »*kjerkoli že boste, vedno boste polis*« so v polis namenjali kot popotnico izseljencem in izražajo zavedanje, da delovanje in govorjenje vzpostavljata nekak vmesni prostor, ki ni vezan na nobena domovinska tla in se lahko naseli na novo povsod, kjer živijo svobodni ljudje (ibid.).

odloča o vseh vladnih zadevah in zagotavlja nadzor političnega telesa nad izbranimi uradniki (Castoriadis 1996, 47). V Atenah tudi pravni sistem ni poznal strokovnjakov v obliki sodnikov in tožilcev, vsak državljani je lahko služil v odboru *dikasterijev*, ki bi jih danes poimenovali obenem kot porotnike in sodnike. Odbori so bili dovolj veliki, da se jih ni dalo podkupiti, popolnjeni na dan služenja z žrebom, delovanje je bilo plačano in s tem odprto vsem razredom (Woodruff 2005, 32). Atenska demokracija ni bila neposredna demokracija, ker bi bila bolj primitivna ali bolj primerna za manjše skupnosti. Tudi atenska vlada je poznala sistem predstavništva, a bistveno pri tem je bilo, da ti položaji niso bili voljeni. Tako v atenskem sistemu kot v današnji demokraciji ima namreč denar preveliko vlogo in v Atenah posamezniki brez denarja in družinskih vez skoraj nikoli niso bili izvoljeni. Pri želji omejiti družbeno moč in bogastvo v politiki, je atenska demokracija imela vlogo izravnovanja priložnosti vseh državljanov in zato so državljani, ki so ustrezali kompleksnosti dane naloge, v predstavniška telesa bili izvoljeni s pomočjo žreba.

V atenskem sodnem sistemu, ki ni bil zamišljen kot samostojna roka vlade, pač pa kot ljudstvo, ki deluje v vlogi, ki se razlikuje od njegove zakonodajne vloge, ni bilo nobenega državnega mehanizma, ki bi npr. postavil nekoga pred sodišče zaradi neke kršitve. To je bila dolžnost vsakega državljanu, ki je sprejel to odgovornost in potem peljal tožbo natančno tako, kot bi vodil zasebno tožbo. Izpolnjevanje državljanskih pravic se je pričakovalo od vsakega državljanu, a tega ni toliko zahteval nek neosebni zakon, kot globoko občutena kulturna norma. Atenska politična skupnost je nadzorovala samo sebe in atenski oratorski zapisi so polni sklicevanj na odnos do javnih služb in institucij polis. Uradniki so morali ob začetku in koncu svojega mandata oddati poročilo, zaradi nepravilnega upravljanja pa jim je lahko bila izglasovana nezaupnica (*eisangeleia*) (Manville 1996, 381). Sprožil jo je lahko katerikoli državljani proti kateremukoli državnemu uradniku ali zasebniku, ne da bi bil za to potreben zakonski osnutek Buleja. Z Efialtovo odpravo Areopagovih pooblastil nad demokratično skupnostjo leta 462/1 pr.K., je bila vloga čuvarja zakonov tudi sistemsko podeljena **vsakemu državljanu posebej** v obliki institucije *graphe paranomon*. Ta je omogočala kateremukoli državljanu, da sproži sodni postopek proti kateremukoli državljanu, ki je v skupščini predlagal ukrep, ki je bil bodisi v nasprotju z veljavnim zakonom ali pa je vlagatelj menil, da je v nasprotju z demokratičnim duhom. Tako kot pri vseh *graphe* (javnih) procesih, je oseba, ki je sprožila postopek v primeru zmage dobila nagrado, če pa ni uspela dobiti niti petine glasov, pa kazni 1.000 talentov in celo odvzem državljanskih pravic (Thorley 1998, 47-50; 74).

Vloga porote kot demosa v malem, je implicirala politično zavest in odgovarjajočo ter za nas nepredstavljivo širino pri sprejemanju razsodbe, zato postopka *graphe paranomon* danes ne moremo uvrstiti v nobeno konvencionalno ustavno kategorijo. Čeprav ne moremo natančno datirati njegovo uvedbo, je njegova funkcija povsem jasna. Namenjen je bil omejevanju svobode in enakosti govora z disciplino in je omogočal ljudstvu, da ponovno pretehta odločitev, ki jo je samo sprejelo. Zagovornik vsakega pomembnega ukrepa je vselej etično odgovoren za njegovo pravičnost, koristnost ter uresničljivost, in je zato upravičeno izpostavljen nemilosti, ki ustreza posameznemu primeru, če se izkaže, da ukrep daje rezultate, ki so povsem nasprotni tistim, ki jih je napovedal. Običajno so bile sklicane velike porote, ki so bile izžrebani vzorec državlanskega telesa, da so se zdele dovolj reprezentativne in so veljale za sam demos v akciji. Porota je običajno sprejela razsodbo na enodnevnem zasedanju, z večinskim tajnim glasovanjem, opravljenim pred vsemi in brez vsake razprave. Logika *graphe paranomon* tiči v možnosti, da si demos preko tega postopka še enkrat ogleda svoj predlog, namesto da bi ena veja vlade, sodstvo, ocenjevala dejanja druge veje, zakonodaje¹⁶². V našem sistemu je svoboda predstavnikov zaščitena s parlamentarnimi privilegiji, ki pa paradokсно ščitijo tudi njihovo neodgovornost. Atenski paradoks je deloval v nasprotno smer, svobodo skupščine kot celote in svobodo njenih posameznikov je ščitil s tem, da jim je odrekel imuniteto (Finley 1999, 25-6; 33; 79).

4.4.2 ENAKOST IN SVOBODA

4.4.2.1 RAZVOJ POMENA ENAKOST

Tehnične, ekonomske in idejne spremembe, o katerih smo govorili »na poti v demokracijo«, seveda niso bile omejene na grški svet, ki je kvečjemu uvažal vse te novosti, za Grčijo je značilna le **reakcija**, ki so jo te spremembe sprožile v človeški skupnosti. Gre za odklanjanje tistega položaja, ki so ga občutili in zavrnil kot stanje *anómia*, brezzakonje (aristokracija in tiranija) in predelava celotnega družbenega življenja ter njegova organizacija v skladu s skupnostnimi in egalitarnimi stremljenji, ki so bila še toliko močnejša, odkar so se socialna razmerja v tej železni dobi – ko mogočna elita ne pozna več nobenega sramu, ko je *Aídos* (spoštovanje) morala zapustiti zemljo in se preseliti v nebo ter prepustiti prostor izbruhi individualnih strasti in *hýbris* - kazala zaznamovana z nasiljem, samovoljo in krivičnostjo. Prizadevanje po obnovi je nastopilo na veliko ravneh: hkrati je bilo religiozno, juridično,

¹⁶² Razsodbe tako ni sprejela elitna skupina, kot je vrhovno sodišče, temveč jo je v imenu *demos*, sprejelo veliko ljudsko porotno sodišče, izbrano z žrebom.

ekonomsko in zmerom usmerjeno k temu, da bi obrzdalo razvade elite in postavilo mejo njenim ambicijam, pobudi in volji do moči ter jih politično podredilo splošnemu pravilu¹⁶³, katerega prisila bi veljala za vse enako (Vernant 1986, 55).

Zanimivo je, da sta se oba velika nasprotna tokova v grškem svetu, prvi z aristokratsko inspiracijo, drugi z demokratičnim duhom, v medsebojni polemiki postavljala na ista tla in se oba sklicevala na enakost, *isótēs*. Enakost, splošno sprejeta že med plemenskimi veljaki bazilevsi, se je po Heglu razvila po vzoru sveta bogov, kjer je Zevs sicer alfa in omega, toda vsak izmed njih ima svojo lastno voljo. »Zevs jih spoštuje in oni njega, kljub temu, da včasih pride do konflikta, a v skrajnosti običajno ne gredo in Zevs v celoti ukrepa tako, da so lahko zadovoljni ko ustreže tukaj enemu in zopet tam drugemu«. Tudi bazilevsevi spremljevalci niso bili najemniki in tudi ne tolpa podložne črede, ki bi jo gonil v boj, pravi Hegel, temveč so spremljevalci svojega čaščenega voditelja, priče njegovih dejanj, njegove slave ter njegovi branilci, če bi prišel v stisko (1967, 172). **Enakost si je bilo potrebno najprej zaslužiti**, npr. na podlagi sposobnosti bojevanja, saj kot pove Odisej Tersitu: »Sedi pri miru in poslušaj kar ti drugi govorijo, ki so boljši od tebe, ti zabušant in strahopetec, ki si brez vloge v bitki ali v svētu«¹⁶⁴. Elitna ideologija ni reflektirala ali popravljala družbene realnosti, temveč se je zgledovala po idealu bojevnika, izpeljanega tudi iz homerjevega konflikta med Agamemnonom in Ahilom. Slednji kot najboljši bojevnik poudarja čast in spoštovanje, ki si ju zasluži ter se pritožuje zaradi neenakopravnega ravnanja Agamemnona nad njim, ta pa vztraja, da si sam zasluži še večjo čast, privilegije in moč, ki mu pripadajo kot vodji odprave in se silovito brani pred Ahilovimi poizkusi, da bi se med njima vzpostavila enakost (Raaflaub 1996, 149-50).

V perspektivi solonske *eunomia* je nato aristokratski tok gledal na mestno državo kot na *kósmos*, sestavljen iz različnih delov, ki jih zakon vzdržuje v hierarhičnem redu. *Homónoia*, analogna harmoničnem sozvočju, se opira na razmerje glasbene vrste: 2/1, 3/2, 4/3. Prava mera mora uglasiti po naravi neenaki môči s tem, da brez kršitve reda zagotovi prevlado ene moči nad drugo. Harmonija *eunomia* torej zajema priznanje, da tako v družbenem telesu kot v posamezniku obstaja nek dualizem, polarnost med dobrim in slabim, pa tudi nujnost, da se

¹⁶³ Ta najvišja norma je bila *Dike*, ki naj bi med državljani vzpostavila ravnotežje, ki bi jamčilo *eunomia*, pravično razdelitev funkcij, časti in oblasti med posamezniki in frakcijami, ki so tvorile družbeno telo. Tako je *dike* uglaševala, harmonizirala elemente, da bi iz njih napravila eno samo skupnost, enotno mestno državo (Vernant 1986, 55).

¹⁶⁴ V primeru Odiseja ne smemo pozabiti, da se zgodba odvija v vojni, **med vojaki, ne državljani**. Medtem ko so današnje simpatije namenjene Tersitu, ki se je upal nagovoriti kralja v imenu izkoriščane skupnosti, je antično občinstvo občudovalo Odiseja, ki se je znašel v bojni situaciji, vzpostavil red v skupščini in disciplino v vojski. Aristokratska vojska se je seveda odločala na organiziran, discipliniran in najbolj učinkovit način, kjer so voditelji odločali, običajni vojaki pa poslušali njihove predloge, pozdravljali najboljše govorce in predvsem skrbeli sami zase (Woodruff 2005, 75-6).

zagotovi premoč dobrega nad slabim. Ta usmeritev je bila prevladujoča v filozofiji, predvsem v pitagorejstvu, prav tako pa ima glavno besedo v teoriji *sōphrosýnē*, kot jo je Platon postavil v *Državi*, kjer ne predstavlja posebne vrline¹⁶⁵ določenega dela prebivalstva, temveč harmonijo celote, ker iz mestne države naredi *kósmos* in »gospodarico same sebe«, in sicer v istem smislu, kot za posameznika pravi, da mora gospodovati nad svojim užitkom in željami. Platon jo primerja s *symphōnía*, ubranim in uglašnim petjem in jo definira kot »*prirodno soglasje med glasovi manj vrednih in več vrednih glede tega, komu mora, v državi ali posamezniku, pripasti vladanje*« (Vernant 1986, 71-2).

Osnovna težnja pri formiranju novega pravnega reda je bila, da se omeji dejanska in možna samovolja in nasilje elite, ki je vladala ljudstvu, a hkrati, da se znotraj neke zakonitosti, pravnega reda zagotovi oblast te elite. Legendarna Tezejeva »ustava« naj bi bila ena prvih takšnih prizadevanj (Autor 2003, 60-1) in če zapustimo še filozofske višave *Države*, lahko od bliže zgrabimo družbeno konkretnost, ko si ogledamo neko besedilo pitagorejskega državnika Arhita. »Liberalno« besedilo pokaže kaj sta praksa trgovske menjave in njeno pogodbeno uravnavanje prispevala k pojmu mere družbenih odnosov, ki v skladu z načeli sorazmerne enakosti eksaktno vrednoti razmerja med dejavnostmi, funkcijami, službami, prednostmi in častni raznih družbenih kategorij. »*Odkritje logismos*«¹⁶⁶, piše Arhitas, »*napravi konec stanju stásis in uvede homónoia, kajti z njim se konča pleoneksía in udejani isótēs, ki je medij trgovine pri pogodbeni menjavi; zato revni sprejmejo mogočne, bogati pa dajejo od svojega tistim, ki jim je to potrebno: ker imajo oboji pístis, imajo zato tudi isótēs, enakost*«. Tu lepo vidimo, kako se družbeno razmerje, prilično pogodbeni vezi, ne pa več statusu gospodovanja in pokoravanja, izraža v okvirih recipročnosti, reverzibilnosti. Po Aristotelovih pričevanjih naj bi bil Arhitov načrt v praksi ta, da bi se individualna prilastitev imetja v rokah »boljših« ohranila, vendar s pogojem, da bi ga uživala tudi množica revnih, tako da bi v na ta način urejenih razmerah vsakdo prišel na svoj račun. Po mnenju privržencev *eunomía* se pravičnost v družbenih odnosih vzpostavi s pomočjo etične spreobrnitve in psihološke preobrazbe elite: namesto da bi se »boljši« poganjali za močjo in bogastvom, jih s pomočjo državljanske *paideía*, vzgojijo tako, da ne želijo imeti še več (*pleonekteîn*), marveč hočejo nasprotno, v duhu velikodušne darežljivosti dajati revnim, ki sami nimajo materialne možnosti *pleonekteîn*. Tako so nižji razredi, kot jim pristoji, zadržani v podrejenem položaju, ne da bi s tem utrpeli kakršnokoli krivico, saj udejanjena enakost ostaja sorazmerna zaslugi (Vernant 1986, 72-3).

¹⁶⁵ Zmernost, sorazmerje, prava mera in sredina

¹⁶⁶ *Logismós* sprva pomeni računanje oziroma rezultat računanja, kasneje pa dobi pomen preudarnega, rezonirajočega mišljenja, argumentiranja, preudarka. Vernant v pričujočem tekstu poudarja povezavo preudarnega mišljenja s številčnim računom, zato za *logismós* uporablja izraz račun-preudarek (1986, 72).

Demokratski tok je šel še dlje. Vse državljane, ne glede na imetje in vrlino, je opredelil kot »enake«, ki imajo natanko iste pravice do udeležbe pri vseh vidikih javnega življenja. Takšen je ideal *isonomía*, ki enakost pojmuje v obliki najpreprostejšega razmerja: 1/1. Edina »prava mera«, ki lahko uglaši odnose med državljani, je popolna in celovita enakost. Tu ne gre več, kakor poprej, za to, da bi skušali najti lestvico, ki bi uravnavala sorazmerje med oblastjo in zaslugi ter med različnimi in celo neuglašeni elementi udeležanja harmonično soglasje, ampak za dosledno medsebojno izenačitev udeležbe pri oblasti ter za možnosti dostopa do uradniških služb, za odpravo vseh razlik, ki drugo drugi zoperstavljajo različne strani mestne države, in za poenotenje teh strani z mešanjem in spojitvijo, tako da se na politični ravni, ne bi v ničemer razlikovale. Ta cilj so začele uresničevati Efialtove in Periklejeve reforme, postavile so pokonci politično organizacijo celote, ki se s koherentnostjo, jasnimi potezami in popolnoma pozitivnim duhom predstavljajo kot rešitev določenega problema, in sicer problema, kateri zakon naj ureja mestno državo, da bi bila eno v množstvu svojih državljanov in da bi si državljani bili enaki v svoji neogibni različnosti (Vernant 1986, 73).

4.4.2.2 SVOBODA PRED NEENAKOSTJO

Privatno lastnino zemlje, ki je bila dedna, prepoznamo že v *Odiseji*. Skupnost Kefalencev na Itaki sestoji iz *oikoi* z dednimi *kleroi*, rodovitnimi zemljišči, ki so bila družinam v skupnosti dodeljena z žrebom, med katerimi je Odisejev najmočnejši. Odisejevemu sinu ni bil samoumevno zagotovljen položaj prvega bazilevsa po očetu, toda očetova privatna lastnina, dom, posestvo, hlapci in dekle, živina, plen, je bila sinova nesporna dediščina. Iz skupne zemljiške posesti plemena so izločali tudi posebne parcele posvečene bogovom in dodeljene izjemnim posameznikom (*témenos*), in Borneman meni, da je bil *témenos* »klica privatne zemljiške lastnine, ki se je izoblikovala v naročju rodovne družbe«. Izoblikovala se je antična družbena oblika lastnine, po kateri ima privatna lastnina zagotovljen obstoj le v odnosu do skupne lastnine. Tako tudi demokratična polis, v tem, ko odpravlja staro rodovno in plemensko organizacijo, ne uveljavlja nasproti njej neke drugačne oblike prisvajanja lastnine, temveč nasprotno, utemljuje se v tej obliki, ki jo je vzpostavila homerska družba (Autor 2003, 21). Nastanek polis, ki je vsekakor okvir za grško razumevanje politike, je imel tako za posledico, da je vsak državljan poleg svojega privatnega življenja dobil še neko vrsto drugega življenja, svoj *bíos politikós*. To je zgodovinsko dejstvo in ne neko poljubno mnenje ali

Aristotelova teorija¹⁶⁷, ta ločitev pa je povzročila preprosto delitev med zasebnim in javnim, med področjem hišnega gospodarstva družine (v okviru »družbe«) in političnim, in končno med dejavnostmi, ki služijo ohranjanju življenja in tistimi, ki se usmerjajo v vsem skupni svet. Omenjena razlikovanja tvorijo samoumevno in aksiomatsko podlago celotnega političnega mišljenja antike in po atenskem *common sensu* je treba človeško sposobnost za politično organizacijo ne samo ločevati od naravnega skupnega in družbenega življenja, temveč sta si **oba celo v nasprotju**¹⁶⁸ (Arendt 1996, 27; 31).

Kljub temu, da je demokracija bila pogojena z nujno razpustitvijo družinskih in plemenskih vezi v prid politične povezave, se je v Atenah ohranila prastara svetost domačega ognjišča. In tisto, kar je preprečevalo polis, da bi razpustila privatno področje svojih državljanov, ni bilo toliko spoštovanje privatne lastnine v našem pomenu, kot pa občutek, da se brez zavarovane lastnine nihče ne bi mogel osvoboditi in mešati v zadeve skupnega sveta, kajti brez prostora, ki bi ga zares lahko imenoval za svojega lastnega, ne bi mogel biti umeščen nikjer v tem svetu. Še celo Platon, ki je šel v odpravi privatne lastnine v prid ogromni razširitvi javnega področja politično tako daleč, da je mogoče govoriti o dejanskem uničenju privatnega življenja, je z velikim spoštovanjem govoril o *Zeusu Herkeious*, zaščitniku meja med posestmi državljanov in je te mejnike celo imenoval za svete, ne da bi v tem videl nasprotje s svojimi utopičnimi načrti (Arendt 1996, 32). Razmerje med oikos in polis se je povsem zrahljalo med Peloponeško vojno, ki je v še pred kratkim najmogočnejšemu mestu na svetu sprostilo splošno bedo, saj državljani s tem, ko niso uspeli zadovoljiti osnovnih potreb znotraj zasebnega hišnega gospodarstva, preprosto niso videli več smisla v ločevanju javnega od zasebnega¹⁶⁹. Skupnost so začeli državljani izkoriščati za zadovoljevanje lastnih potreb, tej politiki trebuha pa so dramatični ustvarjalci zoperstavili številne uprizoritve demokratičnega delovanja v duhu parodije. Medtem, ko je še leta 425 pr.K. Aristofan poudarjal, da s svojimi *Aharnjani* napada le posameznike: »*ne na državo, zapomnite si, ne na državo*«, ženske v *Lizistrati* (411 pr.K.) že ugotovijo poraz

¹⁶⁷ Tudi Fustel de Coulanges, ki še v uvodu k *La cité antique*, domneva, da bo pokazal, da je bila temelj antične družinske organizacije in antične mestne države »ista religija«, nato v nadaljevanju navede številne dokaze, da sta to »bila v bistvu dva nasprotna režima..., ki se bosta morala prej ali slej spopasti... ali mesto ne bo zdržalo ali pa bo moralo sčasoma uničiti družino« (Arendt 1996, 27).

¹⁶⁸ To da je skrb za ohranitev posameznika pripadala moškemu, skrb za ohranitev vrste pa ženski, se je Grkom zdelo začrtano v naravi sami in obe najnaravnejši funkciji človeka, delo moškega, ki služi prehranjevanju in rojevanje ženske, ki služi razplodu, sta bili v isti meri podrejeni pritisku in sili življenja. Znotraj privatnega področja *oikos* torej sploh ni moglo priti do svobode, tudi za gospodarja ne, saj je veljal za svobodnega le, ko se je podal v politični prostor, kjer je bil med sebi enakimi. **Enakost je bila pravo bistvo svobode** in biti svoboden je pomenilo predvsem biti svoboden od neenakosti, ki je v vseh nujnostih in razmerjih vladanja, se gibati v prostoru, v katerem ni bilo niti vladanja niti vladanih. Najbolj očiten primer tega grškega pojmovanja svobode nam poda Herodot, ki opisuje, da je Otanes, predstavnik enakosti polis (*isonomíē*), razlagal, da ne želi niti vladati niti biti vladan. Po istem principu je tudi Aristotelu samoumevno, da despot ni svoboden in da je življenje svobodnega moškega boljše (Arendt 1996, 32-5).

¹⁶⁹ Goričar pravi, da se je po vojni oblikoval tudi anarhičen nauk Antistena in kinikov, ki so oznanjali popolno neodvisnost človeka od družbe, avtarkijo, t.j. popolno avtonomijo individualne osebnosti (1959, 47-8).

moške politike in napadejo podivjane državljane, ki neprestano sprejemajo neustrezne ukrepe o najpomembnejših zadevah. V *Žabah*, uprizorjenih leta 405 pr.K., zbor na odru ozmerja vse državljane s tepci in jih poziva naj povsem spremenijo svoj način delovanja in izbire voditeljev. Praktično vse vojne satire med Peloponeško vojno, kritizirajo moško oblast¹⁷⁰, zasebno lastnino in zakonsko zvezo v podobi nekakšnega **komunizma**, ki je bil izražen v namen provokacije in streznitve (Saïd 1993, 37-9).

Tako kot so se Atenci v delu *Vitezi* (424 pr.K.), s paradoksnim načinom zdravljenja odkrižali odurnega Kleona, da so »na oblast postavili še večjega odurneža«, je bil tudi komunizem smatran kot paradoksen način odprave individualizma in zasebne lastnine. V *Zborovalkah* (392 pr.K.) je po mnenju J. K. Doverja, vladavina žensk in odprava lastnine združena zaradi dejstva, da ženske dejansko niso imele nikakršnega dostopa do lastnine, zaradi česar so Grki verjeli, da bi ženske, ki ne znajo upravljati ničesar drugega kakor hiše, neizogibno iz države ustvarile eno hišo, s tem ko bi ukinile zasebno lastnino. Ženske v *Zborovalkah* izročijo vse imetje »mestu v roke« in s tem **odpravijo razliko med zasebnim in javnim**, vendar ne zato, da bi ukinila zasebno, ampak ravno nasprotno, da bi vse zasebno razširila na polis. Agoro v drami preplavijo lonci, vrči, mlinčki, posode, steklenice in kup pohištva, ki pretvorijo agoro, kot pojem javnega življenja, v jedilnico, z vrsto predmetov, ki sodijo v zasebno sfero. *Zborovalke* so domiselno prikazale Atencem, da se je javno uklonilo zasebnemu in da so državljani v splošnem pomanjkanju začeli egoistično jemati skupnost kot doviljo ter Atene kot kuhinjo (Saïd 1993, 70-1).

Namen prikaza vladavine žensk in skupnega premoženja kot nekakšne komunistične utopije, je bil razkriti spačeno podobo stvarnosti in poudariti pomanjkljivosti, za katerimi je bolehalo atenska demokracija¹⁷¹. Združevanje lastnine je torej način, da se pokaže, kako daleč gre lahko parazitizem državljanov in je simbolizirana na samem koncu komedije z gostijo, kjer je vsega preveč in kjer so v ogromnih loncih vse jedi tako pomešane, da izgubijo svojo identiteto, kar gledalce spominja na skupno uživanje iztrebkov. Dejstvo, da vsi jedo vse, razkriva svojo pravo naravo in pomeni vrnitev k vsesplošni nediferenciranosti in h kaosu. Dandanašnje poudarjanje neobstoja zasebne sfere v atenski družbi, tako nujno izhaja tudi iz nepoznavanja številnih dramskih del, ki so nastala ravno zaradi prezira nad pretirano

¹⁷⁰ Praksagora začne svoj govor v *Zborovalkah* z besedami: »Temu si krivo ti, atensko ljudstvo (demos)« in kot edino rešitev za to »predajmo vlado ženskam« (ibid.).

¹⁷¹ Ženska politika se konča z negacijo politike, skupno imetje poudarja vsesplošni egoizem in pripelje do živalskosti (ibid.).

zasebnostjo in individualnostjo državljanov, ki v svojem presežku pozabljajo, da lahko le trdna skupnost zagotovi, da bodo še vedno uživali to, kar je njihovo¹⁷² (Saïd 1993, 69-76).

4.4.2.3 POLITIČNA ENAKOST

Pri opisovanju demokratične enakosti v pozitivnem smislu Herodot poudarja predvsem izonomijo, pri čemer izpostavi žreb, odgovornost in sprejemanje odločitev celotne skupnosti. Ključno dejstvo za atensko rast po padcu tiranije, vidi v vpeljavi enakosti govora (*isegoria*), ki je simbolizirala novo pridobljeno svobodo Atencev v Klejstenovi »demokraciji«. Evripid poudari enakost glasovanja in enakost pravice, ki jo zagotavlja skupen nadzor nad zakoni in zapis prava, enakost delitve moči, ki jo ščiti princip oblasti v letnih menjavah in vrhovno realizacijo enakosti v svobodi govora (Raaflaub 1996, 140-1). Enakost v demokraciji tako obsega pravico državljanov, da sodelujejo ob enakih pogojih pri glasovanju in govoru v skupščini, enakost pred zakonom, služijo v Svetu, posedujejo položaj v javni upravi z žrebom preko principa »vladati in biti vladan«, varuje pred prevzemom oblasti s strani tistih, ki nočejo prevzeti demokratične principe in **prispeva k skupnosti glede na svojo sposobnost** (Raaflaub 1996, 142). Enakost je bila očitna v tem, da je bil vsem državljanom omogočen dostop do praktično vseh uradov, v žrebu in ne volitvah, v omejeni uporabi posestnih kvalifikacij, v kratkotrajnem mandatu, ki so bili redko ponovljeni, v sestavi porotnih sodišč izmed vseh državljanov in v **suvereni oblasti skupščine državljanov**¹⁷³ (Aristotel 1970, 203).

Za Herodota in Aristotela je demokracija tako oblast demosa, ki ima zakonodajno sposobnost in imenuje uradnike, ne predstavnike, z žrebom ali rotacijo. Odsotnost volitev v demokratični skupnosti ni naključna, saj je ta bila v očeh Grkov aristokratski vzvod, kar je bilo očitno tudi Montesquieuju in Rousseauju, ki je zapisal, da Angleži le mislijo, da so svobodni, ker volijo parlament, v bistvu pa se osamosvojijo le za en dan vsakih pet let med volitvami (Castoriadis 1996, 45). Žreb je zagotovil enakovredno udeležbo državljanov iz vseh plemen in se je uporabljal za popolnjevanje sodišč, skupščine, sveta in zakonodajnega odbora. Temeljlil je na domnevi, da vsakdo, ki je ustrezal kriterijem potrebnim za opravljanje posameznega položaja in je pred tem opravil primerno prisego, enako dobro usposobljen razsojati, ter izvajati moč, ki izhaja iz tega položaja v imenu skupnega dobra. V Atenah je bila velika večina javnih

¹⁷² Periklej to pove, ko pravi, da »ko mesto kot celota uspeva, so posamezniki na boljšem, kot so takrat, ko posameznik uspeva in mesto kot celota propada« (Wallace 1996, 115).

¹⁷³ V 5. stol. pr.K. se demokratična enakost pojavlja v povezavi z enakimi deleži (*ison echein, isomoiria*), enakopravnostjo, politično enakostjo (*isonomia*), enakostjo govora (*isegoria*), enakostjo glasovanja (*isopsephia*), velikokrat pa v kombinaciji z drugimi besedami označuje podobnost (*homoios*), skupnost (*koinon*), inkluzivnost (*pantes*) (Raaflaub 1996, 140).

uradnikov¹⁷⁴ zato izbrana z žrebom in omejena na enoletni ali dva enoletna mandata, z izjemo odbora desetih strategov in malih *ad-hoc* komisij, denimo poslaništva v drugih državah (Finley 1999, 21).

Enakovredno sodelovanje vseh slojev pa je bilo kljub temu dolgo časa praktično onemogočeno. Nekateri državljani si zaradi oddaljenosti od Aten niso mogli privoščiti dolgotrajnih potovanj v mesto, politična udeležba pa je bila skromnejša tudi zaradi dejstva, da si revnejši državljani niso mogli privoščiti odsotnosti od dela in se posvečati javnemu, dokler ni bilo poskrbljeno za lastne, zasebne zadeve. Klejstenova izonomija je morda izenačila državljane na papirju, a zavestni koraki v politično enakost so bili storjeni šele več kot 40 let kasneje, z implementacijo sprememb v 460-ih in 450-ih letih pr.K. Leta 462 pr.K. je najprej Areopag, zadnja trdnjava institucionalno podprte aristokratske predominance, izgubil svoja pooblastila, ki so se prenesla na skupščino, svet 500-ih in javna sodišča. Zajemala so preiskavo odgovornosti in nadziranje uradnikov ter določena sodna pooblastila, ki so se nanašala na državna sojenja. Kasnejši ukrepi, nekaj jih je predlagal Periklej sam, so še poudarili enakost v politični praksi (vpeljava *misthos*¹⁷⁵ za služenje v uradih, svetu in sodiščih), ji minimizirali zakonske ovire (zmanjšanje posestnih kvalifikacij za arhontstvo) in določili, kdo lahko uživa to enakost (nova definicija statusa državljana v letih 451/0 pr.K.). Vsi omenjeni ukrepi so predstavljali odločilen premik v povečevanju vloge in moči institucij, ki so predstavljale celotno državljansko telo. Demos je s tem dobil **nadzor nad celotnim spektrom politike** (Raaflaub 1996, 148).

4.4.2.4 OCENA PRAKTIČNE ENAKOSTI V POLITIČNI SFERI

Sodobne omalovažujoče pripombe o »navadnih«¹⁷⁴ ljudeh oziroma o njihovi neusposobljenosti za reševanje političnih vprašanj (npr. Joseph Schumpeter), temelji na mnenju, da navadni ljudje nismo sposobni **politične presoje** oziroma odločiti o tem, kaj je potrebno storiti v okoliščinah, v katerih je na voljo več možnosti, toda ni soglasja o tem, katera je najboljša. Pri političnem filozofu Davidu Millerju si bom zato sposodil kriterije za oceno politične usposobljenosti navadnih državljanov, tako Aten kot sodobnih prebivalcev liberalne politike, in predvsem v primerjavi s »političnimi strokovnjaki«. Prvi od teh pogojev je poznavanje prednostne izbire skupnosti, vedenje kaj si člani skupnosti dejansko želijo in gre torej za določeno poistovetenje tistih, ki odločajo, s skupnostjo državljanov. Drugi Millerjev pogoj za

¹⁷⁴ Administrativno je bila vlada razdeljena na veliko enoletnih služb in na svet s 500 člani.

¹⁷⁵ denarno nadomestilo

oceno politične presoje je sposobnost predvidevanja kaj se bo zgodilo, če bo izbrana ta ali ona opcija, pri obeh omenjenih pogojih pa je ključnega pomena predvsem etičnost načel, glede na katera se te odločitve sprejemajo (2003, 49-50).

4.4.2.4.1 POZNAVANJE PREDNOSTNE IZBIRE SKUPNOSTI

Zavedati se moramo, da je precejšen delež moških državljanov Aten imel obilo neposrednih izkušenj »na krmilu države«, kar si danes ne znamo niti predstavljati. Dobesedno je držalo, da je imel vsak atenski deček ob rojstvu več kot le srečolovsko možnost, da bo predsednik skupščine, ki je bil položaj, na katerem so se državljani dnevno menjavali in ga vselej zasedali z žrebom. Eno leto je nek državljan postal poverjenik za trg, leto ali dve (čeprav ne zaporedoma) član sveta, večkrat zapored porotnik, volilni član skupščine pa tako pogosto, kot si je zaželel. Poleg te neposredne izkušnje, ki ji je treba dodati še upravljanje kakih sto občin ali demov, v katere so bile razdeljene Atene, je šlo še za občo seznanjenost z javnimi zadevami, ki se ji v taki majhni, neposredno soočeni družbi celo apatični niso mogli izogniti (Finley 1999, 21). Vsak državljan, ne glede na rojstvo, bogastvo ali imetje, je imel sposobnost in možnost javnega sodelovanja v upravljanju polis. Od državljana se je pričakovala aktivna udeležba in izvajanje enakosti govora ter posvetovanja v skupščini, svetih, sodiščih in drugih uradih. Demokratični Atenci so temu rekli svoboda in glede na to, da so lahko le svobodni državljani brez zasebnih interesov sodelovali v politiki, so Grki verjeli, da je vsak državljan enako sposoben prispevati v vsaj osnovnem smislu, preko javnih debat, glasovanja (Manville 1996, 380).

O poznavanju prednostne izbire skupnosti s strani skupščine, ki je bila ljudska v najdobesednejšem smislu, zato ne gre izgubljati besed. Skupščina je bila krona sistema in je imela moč ter pravico sprejemanja vseh političnih odločitev z redkimi omejitvami v konkretni praksi. Široka udeležba javnosti v državnih zadevah, vključno »z *osebno propadlimi, družbeno izoliranimi, ekonomsko nepreskrbljenimi, neizobraženimi*«, razen v obdobju politike trebuha, ko so državljani politiko izkoristili, da so sploh preživel, ni privedla do ekstremističnih gibanj, kot je predvideval liberalni ekonomist Schumpeter (1996, 269). Koncentracija oblasti v skupščini, fragmentiranost in rotiranje administrativnih položajev, izbiranje z žrebom, odsotnost plačane birokracije in ljudska porotna sodišča, so poleg tega **onemogočala nastanek strankarskega aparata** in s tem institucionalizirane politične elite. Politiki zato danes uživajo zelo visoko stopnjo neodvisnosti, in celo ko so pod pritiskom, kako naj glasujejo, nanje ne pritiskajo državljani, ki so jih izvolili, temveč vodstvo njihove stranke. V današnji demokraciji se le predvideva o odgovornosti vodij in upoštevanju vodenih, zato je

odveč pričakovati, da bo družbeno nereprezentativna manjšina poslancev, prisluhnila ljudstvu kot celoti in ne neki drugi vplivni manjšini, ki raje vpliva na poslance z lobiranjem. Celo Periklej ni imel te vloge in tudi ko je bil njegov vpliv na višku, je lahko le upal na trajno podporo njegovi politiki, izraženo z ljudskim glasovanjem na skupščini. Njegovi predlogi so bili namreč teden za tednom predstavljeni skupaj z alternativnimi pogledi in skupščina je lahko njega ter njegovo politiko vedno (in ga včasih tudi je) zavrnila. Odločitev je bila njihova, vodenje je bilo neposredno in osebno. Ni bilo prostora za neizrazite lutke, s katerimi bi iz ozadja manipulirali resnični voditelji. Periklej je seveda tvoril del elite, a ta se ni obnavljala sama od sebe, ampak le preko javnega delovanja, predvsem na skupščini, dostop je bil odprt in stalna včlanjenost je zahtevala stalno delovanje (Finley 1999, 24-5).

4.4.2.4.2 SPOSOBNOST POLITIČNEGA PREDVIDEVANJA

Drugi Millerjev pogoj za oceno politične presoje je **spodobnost predvidevanja** kaj se bo zgodilo, če bo izbrana ta ali ona opcija. Nekatera politična vprašanja so predvsem tehnična, kjer se odločitev lahko doseže na podlagi soglasja o dejstvih, druga vsebujejo etična stališča, nekatera pa vse tri elemente presojanja. V ničemer pa ne moremo biti prepričani, da bodo izvoljeni politiki in javni uslužbenci vestneje upoštevali vse elemente političnega presojanja, imamo celo tehtne razloge, da verjamemo v nasprotno. Tudi v primeru izključno strokovnih tem, se poslanci zanašajo na strokovna mnenja neizvoljenih svetovalcev, čeprav so sami izvoljeni ravno zaradi tega, ker naj bi bili strokovnjaki. Pri večini vprašanj se poleg tega, ne da predvideti posledic, kar je očitno že v tem, da lahko različni strokovnjaki podajo nasprotujoča si mnenja¹⁷⁶. Naloga izvoljenih predstavnikov ljudstva se v takšnem primeru omeji na odločitev za eno od dveh opcij in ne verjamem, da je za to izvoljena elita bolj podkovana od obče javnosti (Miller 2003, 49-51).

Atenski državljani so na vsakem zasedanju skupščine, pred sprejemanjem tehničnih odločitev, poslušali mnenja strokovnjakov in se nato s posvetovanjem odločili za eno od opcij. Podobno je bilo tudi pri odločanju za Sicilsko ekspedicijo leta 415 pr.K., ki je bila državljanom v skupščini predstavljena s strani dveh vojaških strokovnjakov; stratega Nikije, ki je navajal razloge proti odhodu¹⁷⁷ in Alkibijad, briljantni poveljnik, ki je skušal prepričati Atence za

¹⁷⁶ Miller za primer podaja vprašanje; ali bi legalizacija indijske konoplje povečala ali zmanjšala število tistih, ki jemljejo heroin in trde droge?

¹⁷⁷ Nikija je nasprotoval vojni zaradi oddaljenosti in velikosti Sirakuz, zaradi česar jih Atenci ne bi mogli učinkovito nadzorovati tudi če bi v vojni zmagali, obenem pa bi z odhodom oslabili tudi Atene (Woodruff 2005, 150-1).

odhod¹⁷⁸. Strokovnjaki se torej niso bili sposobni **enotno odločiti**, saj so se v argumentiranju skrivali osebni interesi in ravno zato je najbolj primerno, da odločitev sprejmejo tisti, ki nimajo skritih interesov ali tisti, ki bodo sami nosili posledice tega dejanja. Tukidid po enoglasni odločitvi za ekspedicijo nekoliko prezirljivo doda, »da jih velika večina ni vedela, kako velik je otok, niti koliko je na njem Grkov in barbarov« (Tukidid 1958, 325). Dejstvo, da Tukidid pomeša tehnično znanje s političnim razumevanjem kasneje omili, ko le prizna, da je bila odprava temeljito pripravljena in v celoti opremljena, ne glede nato, ali so se državljani pravilno odločili ali ne. Odločali so se v svojem imenu in so sami nosili posledice za neuspeh skupnosti, zato je že pred tem, ko so na skupščini glasovali o napadu na Sicilijo, potekalo intenzivno razpravljanje po trgovinah in gostilnah, na mestnem trgu, ob jedilnih mizah, razpravljanja med istimi možmi, ki so se končno zbrali na Pniksu, da bi zadevo podrobneje preučili, predebatirali in o njej glasovali. Tistega dne na skupščini ni moglo biti državljana, ki ni osebno in v mnogih primerih zaupno poznal precejšnje število sovolivcev, soudeležencev skupščine, morda vključno z nekaterimi razpravljavci. Vloga skupščine je bila omejena na izbiranje med različnimi nasveti in na glasovanje o potrebnih finančnih sredstvih ter mobilizaciji enot, do katastrofalnih posledic sicilske ekspedicije pa je prišlo zaradi poraznega tehničnega poveljevanja na terenu (Finley 1999, 22-3; 29).

Drugače povedano, na zasedanju pred ekspedicijo, se je razsojalo med prihodnostjo, ki bo prišla po vojni in prihodnostjo, ki se bo oblikovala, če ne bo vojne. Atenci so se torej odločali med dvema rešitvama, ki ju niso mogli poznati in se zavedali, da jim pri tem tudi strokovnjaki ne morejo pomagati, saj bi v drugače že pred tem sprejeli enotno odločitev. Strokovna neenotnost je lahko poleg nevidnih osebnih ambicij tudi posledica različne stopnje strokovnosti, ki pa je bila v primeru obeh strategov neoporečna. Pogleda v prihodnost jima njuna strokovnost vseeno ni omogočila, saj je bil ta »rezerviran za bogove« in vse kar je ljudstvu ostalo, ko se ni moglo opreti na strokovno znanje, je bilo to, da se je zaneslo na državljansko presojo in se odločilo, da odide v vojno. V vlogi vojakov, častnikov ali posadke ladjevja, so zato poskrbeli, da upravičijo svojo odločitev¹⁷⁹ in ravno to je bil čar demokracije ter nasprotje tiraniji, kjer se ljudstvo bori zaradi interesa nekoga drugega. Z vstopom v vojno se je meja demokracije prestopila in državljani so vstopili v okolje, čigar prihodnost je pogojevalo strokovno vojaško znanje. Posvetovanje in tehtanje argumentov se je umaknilo **izpolnjevanju ukazov**, saj je strateg potrjeval svojo upravičenost poveljevanja tudi s tem, ko

¹⁷⁸ Alkibijad je nasprotoval Nikiji, ker naj bi bile Sirakuze slabo branjene, ker naj bi atenski zavezniki potrebovali pomoč, dejansko pa so ga vodile osebne ambicije (Finley 1999, 22-3; Woodruff 2005, 151).

¹⁷⁹ Podobno je veljalo tudi pri obdavčenju, oskrbi s hrano, plačilu za porotno službo, razširitvi volilne pravice, zakoni o državljanstvu.

si je izbral prominentno mesto v prvi vrste falange. Strokovna povelja brez specifičnega in sebičnega interesa, so državljanom vcepila interes po čim hitrejšem izpolnjevanju volje strokovnjaka, kjer ni prostora za demokracijo.

Tudi pri tehtanju ustreznih **etičnih načel** se moramo vprašati, ali so člani političnega razreda v čem bolj podkovani kot običajno ljudstvo. Tudi če si etično presojanje predstavljamo v najširšem smislu in ne le pri t.i. moralnih sporih, kot sta splav ali homoseksualnost, moramo ugotoviti, da strokovnjakov v etiki ni. Etično odločanje je prisotno pri skoraj vseh političnih odločitvah, saj bi se morali pri sklepanju teh vedno vprašati ali so pravični z vidika celotne skupnosti in ali morda kakšna odločitev ne posega v katero izmed pravico posameznikov ali neke skupine. Zelo verjetno je celo to, da v demokratični družbi obstaja velika stopnja soglasja o temeljnih načelih, ki naj vodijo politično življenje in zato ni razloga da bi domnevali, da bi se v etičnem konfliktu državljanji slabše odnesli od izbranih predstavnikov. Najboljše politično odločanje je tisto, ki je zmožno kombiniranja pomembnih informacij o dejstvih z etičnimi načeli in s poznavanjem interesov oziroma prednostnih izbir državljanov. Politične odločitve je zato težko sprejeti, saj zahtevajo **obvladovanje celovitih informacij** oziroma tehtanje med seboj zelo izenačenih etičnih argumentov. Seveda so politiki v tem trenutku primernejši za tovrstno odločanje, a ne zaradi kakšne prirojene zmožnosti. Preprosto imajo več izkušenj od ljudstva, ki se je nazadnje s tako obsežnimi vprašanji ukvarjalo v antičnih Atenah, zato ni razloga, da ne bi verjeli, da bi javnost, če bi imela čas in informacije za pazljiv premislek o problemu, ne bi enako dobro opravila svoje delo. Dokaz za to so porote državljanov, kjer majhen odbor naključno izbranih pripadnikov širše javnosti odloča v imenu države. Preden se porotniki odločijo, pokličejo izvedenske priče, prisluhnejo zagovornikom, ki predstavljajo različna stališča in tako pridobijo informacije, potrebne za razpravo o problemu. Miller razlaga, da je opazovalce osupnilo *»kako resne in premišljene so te razprave in kako razumni so njihovi sklepi«* (2003, 53-5).

Atenski sistem, kot je bilo že večkrat omenjeno, je bil organiziran v veri, da strokovnost v ničemer ne predpostavlja etičnosti in da ima vsak državljan sposobnost prepoznavanja šibkih argumentov, če je zadostno informiran. Atene zato niso nikoli poznale državne pravne službe v smislu plačanih poklicnih sodnikov, niti poklicnih odvetnikov. Vsako leto je bilo z žrebom registriranih po 600 dikastov, državljanov, ki so bili pravzaprav sodniki in porotniki obenem, starih nad 30 let iz vsake od desetih fil. Vsako leto so se vsi novo imenovani dikasti udeležili ceremonije, ob kateri so izrekli *»heliejsko prisego«*, ki je nemara izvirala še iz Solonovih časov in se je glasila tako: *»Glasoval bom v skladu z zakoni in odloki, ki sta jih sprejela*

Eklezija in Bule, o zadevah, o katerih ni zakonov, pa bom odločal po svoji najboljši presoji, brez naklonjenosti in sovražnosti. Glasoval bom le o zadevah, ki jih vsebuje tožba, in nepristransko poslušal tako tožnike kot obdolžence» (Thorley 1998, 52-3). Zanimiva je predvsem fleksibilnost dikasta, ki se je zavedal, da mora v nekaterih primerih, kjer »ni zakonov«, uporabiti lastno in objektivno presojo. Boegehold opaža, da so bili v Atenah tudi zapisani zakoni pogosto zelo ohlapni in imeli podobo nakopičenih splošnih trditev brez spremnih okoliščin in podrobnosti, kot da bi zakonodajalci predvideli nenehno ponavljanje primerov, kjer bo moralo sodno telo oceniti individualne okoliščine, ki so spremljale posamezne primere¹⁸⁰ (1996, 204). John Stuart Mill je zato menil, da ne glede na pomanjkljivosti družbenega sistema in moralnih idej v antiki, je:

»praksa dikasterija in Eklezije dvigala intelektualno raven povprečnega državljana daleč nad vse, kar bi našli v katerikoli drugi množici ljudi, antični ali sodobni...Pri tem opravi se od njega pričakuje, da tehta interese, ki niso njegovi, da ga v primeru nasprotujočih si trditev vodi neko pravilo, ne pa njegova osebna nagnjenja, da ob vsaki priliki uporabi načela in maksime, katerih razlog in smisel je skupno dobro; in ponavadi ugotovi, da je pri tem delu povezan z umi, ki so bolj kot on seznanjeni s temi idejami in operacijami in ki jih bo moral preučiti, da si zagotovi argumente svojemu razumevanju in vzpodbude svojemu občutenju splošnega interesa« (v Finley 1999, 28).

Za časa Klejstena so navzoče dikaste sprejemali po sistemu »kdor prvi pride prvi melje«, zaradi česar je prihajalo do zlorab sistema, saj so bili dikasti vezani na eno samo sodišče in so si lahko zagotovili vstop na obravnavo takega posebnega primera, če so prišli dovolj zgodaj. Ker so bili zaradi čakanja v vrsti potencialna tarča podkupovanja, so leta 403 pr.K. izpeljali več sprememb v sistemu razporejanja dikastov po sodiščih in ga po letu 370 pr.K. zelo izpopolnili z uporabo naprave za naključen izbor (*kleroterion*)¹⁸¹ (Thorley 1998, 53-4).

4.4.2.4.3 DRŽAVLJANSKA IZOBRAZBA

Državljsko izobrazbo bi lahko poimenovali splošna izobrazba, a je bila še več od tega. Namenjena je bila izoblikovanju etičnega državljana, ki je bil z demokratičnimi vrednotami sposoben boljše presoje in pravičnejših odločitev. Državljska izobrazba je zato **nujno**

¹⁸⁰ »Kot v ostalih veččinah, je tudi v državni ureditvi nemogoče pisno zajeti vse podrobnosti, saj se mora pisati zakone splošno, nanašajo pa se na posamezne primere« (Aristotel 1970, 53).

¹⁸¹ Heliaste so določali z dvojnimi žrebom. V vsakem plemenu so dikaste razvrstili v deset oddelkov, označenih s prvimi desetimi črkami abecede od alfa do kapa; sodišča pa so poimenovali s po eno črko abecede, začenši z enajsto lambdo. Da bi napotili dikaste na to ali ono sodišče, so vsak dan izžrebali po dve črke, od katerih je ena označevala oddelk heliastov, drugo pa sodišče, ki mu je bilo dodeljeno. Žrebanje je opravičilo devet arhontov in tezmotetov pomočnik (Saïd 1993, 61).

nespecializirana, saj je bila namenjena tehtanju strokovnih odločitev na področju, kjer strokovnost nima vloge, v politiki, etiki in skupinskih odločitvah za katere ne moremo reči, da vemo kakšen učinek bodo imele. *Paideia*, kot so državljansko izobrazbo poimenovali Grki, je lastniku vcepila spekter vrednot, s pomočjo katerih je bil, ko je bil zadostno informiran, sposoben izbrati najbolj smotrno odločitev in se tako učiti sproti brez učitelja. Ljudje so se **izobraževali drug od drugega**, ki so se zavedali, da čut za pravičnost ni last privilegirane kulture ali izobraženega razreda, temveč ga poseduje vsak posameznik, ki sklepa odločitve s posvetovanjem in v imenu skupnosti, pri čemer je Aristotel sam ugotovil, da množica vedno ve več od posameznika (Woodruff 2005, 157-8; 191-3).

Filozofi in aristokrati so, nasprotno, menili, da skupnost ni sposobna učiti človeka, kako naj postane boljši državljani. Zaradi napačne analogije med etično-političnim vzgajanjem in tehničnimi veščinami je bržkone Sokrat celo umrl in v Platonovem dialogu *Protagora*, nam je, glede strokovnosti in učljivosti politične modrosti, na voljo tako demokratičen kot filozofski pogled. Sokrat se Protagori pritoži:

»kako tedaj ko se zberemo v skupščini, ker mora polis kaj storiti glede zidave, (modri Atenci) pošljejo po stavbenike, da bi bili svetovalci pri stavbah, kadar pa gre za ladjedelstvo, po ladjedelce – in tako tudi pri vseh drugih zadevah, o katerih menijo da so naučljive. Če pa jim skuša svetovati kdo drug, ki ni strokovnjak, ga, čeprav je zelo lep in bogat ter sodi med aristokrate, zato nič bolje ne sprejmejo, ampak se mu posmehujejo in delajo hrup, dokler ta, ki skuša govoriti, ne odstopi sam, preglašen s hrupom, ali pa ga na ukaz pritanov ne odvedejo ali odstranijo lokostrelci. S temi stvarmi, ki so po njihovem mnenju odvisne od veščine, ravnaajo tako. Ko pa se je treba posvetovati glede kakšnega vidika upravljanja polis, lahko vstane kdorkoli in jim daje nasvete – enako tesar, kovač, strojar, trgovec ali ladjar, bogataš, ubožec, plemič ali človek brez plemstva. Teh ljudi nihče ne graja v tem, kot graja tiste prej omenjene, da skušajo svetovati kljub temu, da se nikjer niso poučili in so brez učitelja« (Platon 2004a, 776).

Protagora, na podlagi razlikovanja med strokovnimi veščinami in politično sposobnostjo, slovitemu filozofu Sokratu preprosto opiše:

»da so le maloštevilni deležni zmožnosti svetovanja, ko je beseda o gradbeni ali kakšni drugi ustvarjalski veščini; in če kdo, ki ne sodi med te maloštevilne ljudi, hoče dati kak nasvet, ga ne prenašajo, kot praviš, in sam trdim, da imajo prav. Kadar pa se odpravijo na posvet o politični kreposti - posvet, ki mora v celoti obravnavati pravičnost in

premišljenost, takrat po pravici prenašajo vsakega moža, saj je za vsakogar spodobno, da je udeležen v tej kreposti, ker sicer polis ne morejo obstajati» (Platon 2004a, 778).

Da pa se Sokrat moti, ko trdi, da se politične modrosti ne da učiti, mu Protagora pojasni, da ta *»nastaja po prizadevnosti, saj nihče ne graja ali kaznuje ljudi, ki so po naravi grdi, pritlikavi ali slabotni, da ne bi bili več takšni. Dejstvo, da se razburjamo, opominjamo in kaznujemo vse, kar je politični kreposti nasprotno, dokazuje, da je politična modrost pridobljiva s prizadevnostjo in učenjem«¹⁸². Proces učenja vrlin, ki jih potrebuje državljani, poteka namreč že od zgodnjih let, in traja vse dokler ljudje živimo in se učimo. »Čim kakšen otrok začne dojemati, kaj se govori, negovalka, mati, vzgojitelj in sam oče že kar tekmujejo v tem, da bi (otrok) postal čim boljši. Pri slehernem dejanju in sleherni besedi ga učijo ter mu kažejo: to je pravično, to je krivično, to je lepo, to je grdo...tole delaj, tega pa ne«. Njihovo delo kasneje prevzame učitelj, ki otrokom predstavi pesmi, ki so polne modrih nasvetov, ki se jih mora naučiti na pamet in jih vneto posnema v svojem življenju. Mladenič je podvržen tudi fizični izobrazbi, kjer ojača svoje telo v skladu z njegovim dobrim znanjem, ki ga zdaj poseduje, tako da ga »telesna šibkost ne prisili v strahopetnost v vojni ali v katerikoli drugi dejavnosti«. Ko odraste, postanejo njegovi učitelji mesto in zakoni, po katerih se zgleduje. »Vsi mi smo učitelji vrlin, kolikor si to prizadevamo«, nadaljuje Protagora, »pa nas sploh ne opaziš. Kot da bi iskal učitelja grškega jezika: našel ne bi niti enega« (Platon 2004a, 779); (Woodruff 2005, 157-8, 195-8).*

Državljska izobrazba je bila pravzaprav pripravljanje državljanov na posvetovanje in predvidevanje najbolj pričakovanih izidov. S presojanjem brez uporabe tehničnega znanja, ki so ga Atenci poimenovali *euboulia*, so bili državljani pripravljeni na debato in sposobni tehtati nasprotujoča si mnenja ter med njimi prepoznati najšibkejše argumente. Ljudstvo je sposobno se učiti od strokovnjakov, njihova mnenja pa s pomočjo ljudske modrosti in državljanske izobrazbe, z razumom, primerjanjem in presojanjem, oblikovati v **državljsko modrost**. Strokovnost (*techne*) je nujno specializirana in slabovidna izven svojega področja in državljanska modrost mora presoditi, če je čista ekspertiza tehtna tudi celostno. Nihče od ekspertov tudi ni izvzet iz kritične presoje s strani manj strokovnih oči in zdravniki morajo zato prisluhniti sestram, piloti kopilotom, včasih pa lahko ladjo reši tudi njen potnik, ki pač prvi vidi ledeno goro. Atenci so zato na strokovnost pogostokrat gledali sumničavo, saj so verjeli, da uspeh človeka na njegovem področju, vodi v pretirano aroganco (*hubris*) in mnenje strategov, da so sposobni upravljati s polis, je nazoren prikaz hubrisa in njegove destruktivne

¹⁸² »Kdor namreč skuša kaznovati z mislijo, se ne maščuje za minulo krivico – saj storjenega ne more spremeniti v nestorjeno, ampak zaradi prihodnosti, da ne bi spet storil krivice on sam ali kdo drug, ki bo videl, da je ta človek kaznovan« (Platon 2004a, 779).

narave. Poveljnik vojske bi bil nespameten, če bi vodil vojake s pomočjo njihovih nasvetov, enako nespameten pa bi bil, če bi menil, da je zaradi svoje vojaške sposobnosti, usposobljen tudi za odločanje na političnem področju. Atenski demokrati so se zavedali, da strokovnost ne sme igrati vloge v politiki, saj v politiki nikomur ne moremo zaupati kot lahko zaupamo strategu v bitki. Prav to **nezaupanje v vladanje** je ključnega pomena za razumevanje delovanja demokracije in njenega principa odgovornosti oblasti.

Praktično v vseh obdobjih grške zgodovine so ključno vlogo odigrali tudi »verski« prazniki in spremljajoči festivali, ki so tudi preko dram in tragedij, vedno znova potrjevali vrednote, ki so podpirale demokracijo. Vsa poezija je bila v Grčiji namenjena nastopanju in v Atenah so v 4. stol. pr.K. vzpostavili »teorični sklad«, ki je omogočal prisotnost in celo udeležbo najrevnejših državljanov. Motivi spoštovanja in pravičnosti so, preko vrednote presoje, ki jo je izražala tragedija, omogočili, da se je skupnost ponovno tesneje povezala po Peloponeški vojni in izražala odgovornost državljanov političnim vprašanjem. Strokovna izobrazba, dragocena v svoji ozki sferi, javnim potrebam v politiki ni mogla služiti. Strateg je znal dobiti bitko, vedel je kdaj je primerno napasti in kje, na vprašanje ali bo vojna prinesla več dobrega ali več zla, pa ni sposoben odgovoriti noben strokovnjak. Potrebna je bila izobrazena debata, kjer državljani globlje in širše pogledajo na določeno aktivnost družbe, kot strateg, ki se vpraša le kako zmagati (Woodruff 2005, 199-207).

4.4.2.5 SVOBODA

Koncept svobode (*eleutheria*) je bil resda zakoreninjen v opoziciji svoboden/suženj, a glede na to, da je bila svoboda povzdignjena v ideal le v demokracijah in ne v tiranijah in oligarhijah, kaže na to, da je bila razumljena povsem politično in ne v družbenem smislu, kjer je predstavljala zgolj pogoj za dosego politične enakosti. V antičnih virih se svoboda različno razume, a jo lahko v kontekstu demokracije zoožamo na prav ti dve razumevanji. Najbolj pogosta je uporaba v smislu svobode v nasprotju s suženjstvom (*doulos*) in je označevala svobodnega državljana. Z državljanom je bila povsem prepletena, saj je obenem pomenila **pravico sodelovanja** pri upravljanju političnih institucij, pri čemer je svoboda omenjena kot ideal, ki pooseblja kontrast med demokracijo in tiranijo. Isaiah Berlin je kasneje to svobodo poimenoval kot pozitivno oziroma kot pravico »samovladanja«, ki smo jo povzeli že v poglavju o enakosti. Svoboda pa ima lahko tudi negativen značaj in predstavlja **pravico pred zatiranjem** posameznika, kar mu omogoča »živeti po svoje«, saj je vmešavanje v zasebno

življenje nelegitimno in nedemokratično ter značilno za despotsko vladavino (Hansen 1996, 94); (Wallace 1996, 118).

Atenska demokracija je seveda poznala tudi zasebno svobodo, hvaljena je bila s strani demokratov in kritizirana s strani njenih kritikov. Orator Lizij omeni, Platon pa se pritoži, da v Atenah vsakdo živi kakor si želi, Izokrat pa nostalgичno gleda v preteklost, ko v Atenah neobrzdanost še ni pomenila demokracije, ko brezzakonje ni pomenilo svobode, ko svoboda govora ni bila politična enakost in ko moč delati karkoli še ni pomenila sreče. Od treh morda danes najbolj artikuliranih svoboščin (svoboda govora, vedenja in misli), je bila v Atenah najbolj opevana svoboda govora (*parrhesia*, *isegoria*), svobodo misli pa so vsakodnevno uživali pisci in filozofi, ki so delali v mestu (Wallace 1996, 105). Pozitiven in negativen aspekt svobode si pravzaprav nasprotujeta, saj če si predstavljamo, da bi lahko politične odločitve regulirale vsak del posameznikovega življenja, potem v principu ne bi mogla biti zagotovljena svoboda pred zatiranjem. Z maksimizacijo svobode pred javnim vmešavanjem pa se zmanjšuje vloga pri političnem odločanju, kjer lahko vsi državljani sodelujejo. Trčenje obeh vidikov se premesti s tem, ko pozitiven aspekt uvrstimo v javno, negativnega pa v zasebno sfero, meni Hansen (1996, 94-5).

4.4.2.5.1 DRŽAVLJANSKE SVOBOŠČINE

Koncept »pravice« državljana pa se v Atenah vseeno ni razvil in ker zanjo antična Grščina nima ustrezne besede, večina strokovnjakov za grško demokracijo meni, da kar je manjkalo, so ravno današnje neodtujljive svoboščine, ki predstavljajo podlago moderne liberalne doktrine. Večina strokovnjakov meni, da sta bili svoboda in pravica državljana v Atenah omejena na možnost glasovanja, izvolitev uradnikov ter privilegij postati arhont. V Atenah niso verjeli, da imajo posamezniki pravico proti mestu ali bogovom in nič ni obvarovalo življenje posameznika, če je prišel v navzkriž z interesi mesta. Kritiki atenske demokracije, kot najbolj pomenljiva kršenja osebne svobode, vidijo že v omejevanju svobode govora, saj naj bi bilo očitno v rutini skupščine, da je nepriljubljene govorce in strokovnjake pogostokrat pospremila z odra z žvižgi in včasih tudi s prisilo. Kljub ideologiji svobode vedenja, se Atenci od leta 451 pr.K. niso smeli poročiti s tujci, **Sokratova smrt** leta 399 pr.K. zaradi čaščenja svojih bogov in kvarjenja mladine pa je vrgla temno senco na prakticiranje svobode misli (Wallace 1996, 108). Zasebne sfere izven dosega polis naj ne bi bilo, svoboda pa naj bi bila tako neločljivo vsebovana v opoziciji med svobodnim in suženjskim, da naj bi praktično pomenila nekaj povsem drugega kot danes.

Prvi, ki je razumel svobodo v Antični Grčiji kot izrazito kolektivno politično odločanje državljanov v skupščini, v nasprotju z današnjo individualno svobodo, je bil Benjamin Constant¹⁸³. Teoretičnega koncepta individualne pravice Atenci res niso poznali, saj se je ta razvil v obrambi pred državo, ki so jo Atenci tvorili sami. Državljeni pa so se zavedali določenih privilegijev ter pripadajočih svoboščin¹⁸⁴, povezanih z demokratičnim ustrojem, in to zavedanje je bilo ključno za vero v demokracijo kot najboljšo obliko oblasti. Atenska skupnost je resda posegala v svobodo govora in vedenja, a to je počela le na podlagi postopkov, ki so bili zakoniti in so jih državljeni sprejeli v zavesti, da lahko tudi njih potencialno nekoč oškodujejo. Državljeni so v okviru skupnosti omejevali sami sebe in zato je bilo to omejevanje sprejemljivo. Ni dovolj, da zakoni in predpisi preprosto varujejo državljenke, obenem morajo tudi **omejevati skupnost samo in njene uradnike**. Za Ajshina je značilno, da v »demokraciji državljenke in politejo varujejo zakoni, medtem ko tirane in oligarhe varuje nezaupanje in oborožena straža. Oligarhi, ki vodijo neenake, se morajo braniti pred tistimi, ki hočejo strmoglaviti državo s silo, tisti, ki so enaki na podlagi zakona, pa kaznujejo tiste, ki govorijo ali živijo v nasprotju z zakoni«. Očitno je, da je Ajshin med tremi ustroji primerjal zakone, ki v oligarhiji in tiraniji služijo zatiranju ter zakoni demokracije, ki omejujejo vladarje in ne vladane (Hansen 1996, 96; 98)

Zasebne svoboščine so v Atenah šteli trije faktorji: zakoni in specifični predpisi (kot npr. pravica do sojenja pred usmrtnitvijo), odsotnost zakonov, ki bi regulirali večino aspektov zasebnega življenja ter uveljavljene demokratične vrednote zasebnih svoboščin. Demos je v te pravice posegel, le ko se je dejanje in delovanje izkazalo za protidemokratično in se je s tem škodilo skupnosti na račun posameznikovih koristi. V takšnih primerih je atenska skupnost veliko lažje posredovala od današnje, saj pravice posameznikov ni varoval specifičen dokument, ki bi bil nad zakonom¹⁸⁵, potrebno pa je vseeno razumeti, da je bila obenem taista skupnost pogosto »v vojnem stanju« in je bila zato bolj občutljiva na določenih področjih. Varnost antičnih mest je bila veliko bolj krhka in jim je redno grozilo uničenje, tako od zunaj kot od znotraj in skupnosti so nerade tvegale, ko so čutile, da jih ogroža nek posameznik. Za odprtje mestnih vrat ponoči, ko je mesto spalo, je bil namreč za to že posameznik dovolj in so zato so možnosti zatiranja takšnih ukrepov bile učinkovitejše, čeprav se zdi, da so bile zaradi tega bolj nekonsistentne z demokratično idejo (Wallace 1996, 109-10).

¹⁸³ Pomembno pri njegovi primerjavi pa je, da je iz nje eksplicitno izvzel Atensko demokracijo in je celo trdil, da je bil njihov koncept svobode podoben našemu, zaradi pomembne vloge trgovine v Atenski ekonomiji. Svojo analizo je zgradil na Sparti kot modelu grške polis in šele z Georgeom Grotejem so začeli avtorji predstavljati Atene kot normo ter Sparto kot izjemo.

¹⁸⁴ V našem pojmovnem jeziku, Atenci so jih namreč dojemali, kot smo videli, kot odgovornosti.

¹⁸⁵ Kot ustava, npr. *Bill of Rights*.

Zakoni in druga pravila so torej lahko varovali posameznika pred vrsto možnih izkoriščanj, vseeno pa niso imeli vloge splošnega varstva osebnih svoboščin. Atenski zakonik se poleg tega zdi sodobnim liberalcem notorično nejasen in vrsta prekrškov, kot npr. nepobožnost, je bila prepuščena presoji vsakega člana porote posebej. Atenska skupnost pa je bila glede vprašanj, ki niso bila videna kot ključna za obstoj demokratične skupnosti, celo manj omejevalna kot so današnje skupnosti. Za varovanje osebnih svoboščin posameznih Atencev je bila tako bolj pomembna odsotnost zakonov, ki bi regulirali osebne zadeve državljanov in takšni zakoni imajo danes izrazito paternalistično podobo, saj pravzaprav ščitijo posameznika pred samim seboj. Javna konsumpcija alkohola, zasebnost spolnih odnosov in zakoni, ki bi podobno kot danes, zahtevali obvezno uporabo varnostnega pasu, čelade in do neke mere prepovedi kajenja v javnih prostorih, v Atenah niso poznali, saj niso bili smatrani kot škodljivi za skupnost. Atenski zakoni so se ukvarjali skoraj izključno z medosebnimi odnosi, kjer je bil nekdo žrtev (kraja, dediščina) oziroma z odnosom med posameznikom in polis (vojaško služenje, državljanstvo). V demokraciji posameznikov odnos do samega sebe (pretirano pitje, moška prostitucija¹⁸⁶) ni bil reguliran in tudi *nomos argias* oziroma zakon proti nedelu, ki ga citirajo kritiki, ni bil izjema. Zakon ni skušal regulirati privatnega življenja in je skrbel zato, da so bila zemljišča kultivirana, saj so predstavljala osnovo preživetja skupnosti. Nedelo oziroma ležernost je bil celo ideal, h kateremu je težil vsak državljan, privoščilo pa si ga je lahko od 5 do 8 tisoč poglavarjev družin oziroma njihovih gospodinjev (Wallace 1996, 110-2).

4.4.2.5.2 SVOBODA IZRAŽANJA

Vsakemu družbenemu organizmu se zdi, da je legitimen in jemlje si pravico do obrambe tako navznoter kot navzven, poizkuša torej oslabiti ali odpraviti opozicijo ali vsaj nekatere oblike opozicije. Antični Grki pa svobode niso razumeli kot pravice do izbiranja in iskanja zasebnih ciljev, ta je bila samoumevna, razumeli so jo kot pravico udejstvovanja in delovanja v imenu države¹⁸⁷. Atenci kljub temu kritikov političnega sistema niso pogosto ubijali, kot so jih kasneje rimski cesarji, veliko pogosteje so jih *ostrakirali*, poslali v izgnanstvo. Svoboda izražanja je pomenila kritikom demokracije, npr. Izokratu in Platonu, razbrzdanost in

¹⁸⁶ Polis je celo pobirala davek od prihodkov moške prostitucije imenovan *pornikon telos*. Moškim prostitutom pa je bilo vseeno prepovedano govoriti v skupščini in služiti v državni upravi, kar je nek atiški orator ponazoril s tim stavkom: »tisti, ki je prodal svoje telo, se ne bo obotavljal prodati interesov skupnosti« (Wallace 1996, 113).

¹⁸⁷ Gress pravi, da ta fundamentalna razlika pride do izraza zlasti na sojenju Sokratu in ostaja najbolj neočitna tistim, ki jim ta najbolj znameniti kazenski primer v grški zgodovini služi kot dokaz nedemokratičnosti antične demokracije. Sokratu namreč ni bilo sojeno zaradi njegove moralne filozofije, temveč zaradi blasfemije oziroma zanikanja obstoja bogov, kar je takrat pomenilo zanikanje legitimnosti demokratičnih Aten. Obtožen je bil, ker se je raje ukvarjal z **zasebnimi stvarmi**, kar je v znamenitem govoru obsodil že Periklej. Religija je imela javno funkcijo, izražala je lojalnost mestu in zato Gress, Sokratovo nepobožnost razume kot izdajo (1998, 87).

neodgovorno govoričenje, za državljane pa bistvo demokracije. Ko je Demosten rekel Eshinu kurbin sin in mu je Eshin odvrnil s »sin suženjske matere«, sta oba govorila velikemu atenskemu ljudskemu porotnemu sodišču, katerega člani so predstavljali dokaj verodostojen vzorec celotnega državlanskega telesa. Nedovolj raziskan element v svobodi govora so gotovo tudi dramske igre, ki bi bile danes večinoma sodno prepovedane, saj obrekujejo žive osebe. Aristofana je leta 426 pr.K. neuspešno sodno preganjal Kleon, najvplivnejši atenski politik in Aristofan mu je to kasneje poplačal z nekaterimi svojimi najbolj žaljivimi šalami na njegov račun. Čeprav se je Aristofan norčeval iz Atencev, svobode in vojne, v času izrednih razmer Peloponeške vojne, Atenci v njegovih igrah niso prepoznali nobene škodljivosti. Še več, izbira tako komedij, kot tragedij je bila izbira arhonta, enega od uradnikov, izžrebanih vsako leto, ki je v imenu skupnosti organiziral tekmovanje, gledališče na prostem ali verski festival, kjer so se umetniki pomerili med seboj, stroške pa so s sistemom liturgij krili bogati državljani. Vsaka predstava je bila torej pomembna prireditve, katere sponzor je bilo meste Atene, oziroma njen patron bog Dioniz, obiskalo pa jo je več kot 10.000 ljudi. V naši praksi nimamo ničesar podobnega tu prikazani nespoštljivosti, ki v svečanem verskem čaščenju ni bila le dovoljena, ampak celo pričakovana. Grobo norčevanje iz vojne na državnem festivalu, ki se je ponavljalo vsako leto s strani piscev, ki so se potegovali za nagrade občinstva, se nam zdi šokantno, saj so npr. Aristofana uvrščali na tekmovanje leto za letom, kot da bi ga povabili, naj se vsako leto šali iz ključnih predstavnikov države in njenih najvitalnejših interesov (Finley 1999, 81; 95-8).

Dobrih dvajset let pred tem je v Atenah prišlo do revolucije izobraževalnega sistema, ki je bilo pred tem omejeno na gole temelje, branje, pisanje in aritmetiko, vsega drugega pa so se mladeniči naučili preko dejavnega življenja v Atenah: okrog obedne mize, v gledališču, med religioznimi festivali, na mestnem trgu, na skupščinskih zasedanjih, skratka od staršev, prijateljev in znancev. V drugi polovici 5. stol. pr.K. so se v Grčiji pojavili strokovni, poklicni učitelji, sofisti¹⁸⁸, ki so začeli poučevanje v retoriki, filozofiji in politiki ponujati mladim, bogatim in brezdelnim moškim, ki so edini imeli čas ter potreben denar, kasneje pa je nekaj od njih celo aktivno sodelovalo v oligarhičnih udarih leta 411 pr.K. in 404 pr.K. Prav moške zgornjih razredov, ki so organizirali klub *Kakodaimonistai* (častilci hudiča), so bili duhovno gibalo norčevanja iz »praznoverja v demokracijo«, saj so si lahko le oni privoščili učnine, ki so jih računali sofisti za višje izobraževanje. Rušitev demokratičnih vrednot in razmerij na

¹⁸⁸ Goričar meni, da je prihod sofistov tipični pojav v družbenih razmerah, ki jih označujejo premoženjske razlike, razpadanje stare, ustaljene, rodovne, družbene ureditve, ko ljudje nastopijo brez predsodkov, razen s prepričanji o relativnosti vseh vrednot in vsemogočnosti človeškega razuma (1959, 45).

političnem področju s strani filozofov in njihovih bogatih učencev, ki so postajali vedno bolj vzvišeni do množstva državljanov, je za Atence, ki so bolj kot kdajkoli prej potrebovali složnost in množično udeležbo, predstavljala ne le teoretične nestrpnosti do demokracije, pač pa povsem praktično nevarnost. Peloponeška vojna se je leta 403 pr.K. končala s katastrofalnim porazom, špartansko-perzijska zveza je spravila Atene na kolena, mesto je bilo odrezano od sveta, njegovo ladjevje uničeno in imperij razkosan. V revnejših četrtih so ponovno izbruhnile kužne bolezni, demokracijo pa so zatrle diktatorske vlade, ki so imele na vesti več kot tisoč meščanov in tistim, ki so že tako ali tako sumničavo gledali na Sokrata, se je zdelo več kot naključje, da so se bili številni diktatorji nekdanje družili s slovitim filozofom. »Tako Kritija in Harmid sta bila s Sokratom razpravljala o etičnih vprašanjih, po vsem sodeč pa sta se pri tem naučila le krutosti«, cinično sklepa o demokratičnem razpoloženju sodobni filozof in avtor večih *best-sellerjev* De Botton¹⁸⁹ (2001, 41). Dejstvo je, da je nekoč največje mesto v Heladi, ki je pred 75 leti povsem nepričakovano porazilo Perzijsko velesilo, bilo zdaj prisiljeno trpeti ponižanje za ponižanjem. Večina državljanov je zato največje dosežke filozofsko usmerjenih sofistov zato prej enačilo z oligarhičnimi udari, krhanjem spoštovanja in harmonije, ter kugo, ki je nastopila, ko je *oligarhična* Šparta prisilila *demokratične* in ruralne Atence na dolgotrajno životarjenje znotraj mestnega obzidja¹⁹⁰ (Finley 1999, 87).

Enako nerazumljivo kot javno in odkrito norčevanje iz mesta na mestne stroške, nam je danes kaznovanje brezboštva, katerega prva žrtev Anaksagora in zadnja, Sokrat, še danes mečeta temno luč na atensko demokracijo. Finley in Woodruff menita, da Sokrata kljub temu niso postavili pred sodišče s politično obsodbo in se zato slednji ni mogel sklicevati na amnestijo¹⁹¹: »Sokrat je obtožen, da ne verjame v bogove, v katere verjame država, in da uvaja nova božanstva. Kriv je tudi kvarjenja mladine. Predlagana kazen je smrt«¹⁹². Zakon o brezboštvu imenovan Diopetov zakon, je bil sprejet v prvih letih Peloponeške vojne, po udaru

¹⁸⁹ Gress na drugi strani meni, da je tridesetletno obdobje nedolžnih mnenj in ekscentričnosti, ki je vedno pogostejše rezultiralo v izpodbijanje demokracije, brez katere ni bilo svobode, bilo dovolj, da Atenci niso bili pripravljeni ponovno zamažati po tem, ko sta Sokratova najbolj prominentna učenca Alkibijad in Kritija naredila več škode Atenam kot kdorkoli drug v tem času (1998, 88-90).

¹⁹⁰ Gress piše kako je Sokrat nasprotno, celo občudoval Sparto, ki je bila upravljana oligarhično in zanikal, da so demokratični državljani, oziroma čreda krav, kot jih je poimenoval, dejansko sposobni upravljati z mestom. Ob tem doda, da so se tako demokrati kot filozofi strinjali, da je za vladanje potrebna vrlina, a so bili slednji prepričani, da se ta nahaja v večni modrosti in ne v delovanju državljanov (1998, 88-90).

¹⁹¹ Obsodba je temeljila na brezboštvu, ki pa je veljal za političen prekršek. Podal jo je Meletos, na procesu je bil povezan še z dvema drugima možema, Likonom in Anitom, vidno in odgovorno osebo, ki je bil med drugim znan po svojem vztrajanju na strogem uresničevanju amnestije. Njegovo sodelovanje, po mnenju Finleya, zagotavlja, da Sokratovega procesa ne moremo zlahka označiti za preprosto politično maščevanje, kar pa ne pomeni, da nedavni politični zapleti v Atenah niso bili v mislih mnogo dikastov (1999, 87); (Woodruff 2005). De Bottonu se na drugi strani, v svojem »bestsellerju« *Utehe filozofije*, zdi povod za Sokratov proces enostaven: »pesnik Melet, politik Anit in govornik Likon so si vtepli v glavo, da je čudaški, zloben možakar (2001, 33).

¹⁹² De Botton karikirano opiše atenski *common sense* odnos do Sokrata: »Svoj nos je vtikal v stvari pod zemeljskim površjem in na nebu, bil je krivoverec, da bi s šibkimi argumenti izpodbijal močnejše, se je zatekal k sumljivim retoričnim prijemom, kvarno pa je vplival tudi na mladino, saj jo je s pogovori namenoma speljeval na kriva pota« (De Botton 2001, 33-4).

kuge, ki je v nadaljnjih štirih letih pobrala četrtno državljanov, obtoženci pa so bili vsi brez izjeme ugledni intelektualci. Do obsojanja zaradi izjav, četudi jih ni spremljalo nobeno dejanje, ki bi bilo v nasprotju z religiozno prakso, je prišlo po Finleyu zato, ker so ti filozofi, v času največje nevarnosti skupnosti, izpodbijali globoko zakoreninjena tradicionalna prepričanja v religiji, etiki in politiki (1999, 82-3). Thornburg meni, da gre v Sokratovem in predvsem v Platonovem delovanju, za premik iz nepredvidljive politeistične vere v idealno monoteistično religijo in zato v njunem iskanju resnice, pravice in ideje dobrega, prepozna racionaliziranje obstoja Jezusa Kristusa 300 let preden naj bi se božji sin sploh rodil. Sokrat naj bi poleg tega nenehno zagovarjal tudi državo, ki bi bila »vredna filozofske narave« in jo upravičeval z **delitvijo dela**, pod pogojem, da se na podlagi »*le ene kraljevske laži*«¹⁹³ in tridelne razdelitve duše¹⁹⁴, državljane razdeli v tri razrede, kar naj bi zagotovilo zvestobo državljana svojemu razredu in služenju skupnosti. »*Nujna neresnica*«, kot jo označi Sokrat v Platonovi *Državi*, bo moralno izobrazila državljane, zato je potrebno vse druge zgodbe prilagoditi tej univerzalni resnici ali pa jih ukiniti¹⁹⁵, saj poeti lažejo, ko opisujejo krivična dejanja bogov, ki so že po definiciji univerzalno in absolutno dobri. Pravičnost se tako za filozofe nahaja v (totalitarni) harmoniji posameznih delov države, v izpolnjevanju svojih odgovornosti in prejemanju pravic znotraj svojega razreda, nepravičnost pa zanj pomeni poseganje po pravicah drugih razredov¹⁹⁶ (Thornburg 2001).

V *Meglah*, ki so jih prvič uprizorili v Dionizovem gledališču spomladi 423 pr.K., zato Aristofan Atencem prikaže karikaturu filozofa, ki živi med njimi in se noče sprijazniti z »zdravo pametjo«, ne da bi se nesramno na dolgo in na široko spraševal o njeni logičnosti. Igralec, ki je upodobil Sokrata, se je na odru pojavil v košari, obešeni na škripcu, saj je trdil, da mu možgani bolje delajo visoko nad tlemi. V prizorih se »Sokrat« tako poglobi v pomembne misli, da se nima časa umivati ali opravljati gospodinjskih del, zato njegovo zagrinjalo zaudarja, v njegovi hiši pa se razbohoti golazen. Kljub temu pa se še vedno ukvarja z »*življenjsko usodnimi vprašanji*«. Med temi sta npr.: Koliko lastnih dolžin lahko preskoči

¹⁹³ Naloga razlaganja pripadnosti določenemu razredu naj bi pripadla mitu o kovinah, čeprav v *Državi* tako Glavkon kot Sokrat dvomita v učinkovitost takšne laži (Thornburg 2001, 44).

¹⁹⁴ Razum nas uči postati modri, pogum da se upremo poželenju in se pokoriti razumu, poželenje pa se temu upira (Kunzmann in drugi 1997, 43).

¹⁹⁵ Sokratov argument leži v preprostem dejstvu, da otroci ne znajo ločevati metaforičnega od dobesednega branja poezije in proze, zato v slogu današnjih računalniških videoigric in akcijskih filmov, trdi, da posnemajo nasilne besede in dejanja glavnih junakov (ibid.).

¹⁹⁶ Dejansko gre za eno prvih teorij »družbene pogodbe« in Thornburg meni, da se je Platonova teorija usidrala tudi v Jeffersonovo *Deklaracijo o neodvisnosti ZDA (1776)*, ki ravno tako govori o idealni državi v kateri imajo posamezniki določene neodtujljive pravice, vse dokler ne posegajo v pravice drugih (2001, 51).

bolha? Ali obadi¹⁹⁷ brenčijo skozi usta ali skozi odprtino na zadku? Aristofan je tako posredno izrazil dobro znane očitke na račun filozofov, ki se zaradi svoji vprašanj še bolj oddaljijo od skupnih pogledov na svet, kakor tisti, ki niso nikoli niti skušali smiselno razčleniti stvari. Čeprav se je sam vzdržal komentarja na odgovore na Sokratova vprašanja, pa je občinstvo iz gledališča gotovo odšlo z jasno predstavo o njihovi pomembnosti (De Botton 2001, 22).

Za majhnega, bradatega in plešastega Sokrata, ki je vse leto nosil isto ogrinjalo in je skoraj vedno hodil bosonog, so Atenci govorili, da je bil rojen za to, da bi jezil čevljarje. Njegova najbolj značilna lastnost je bila navada, da je pristopil k Atencu kateregakoli stanu, starosti ali poklica in ga brez ovinkarjenja pobaral, naj mu natančno pojasni, zakaj verjame v nekatera prepričanja, ki so izšla iz skupnega čuta in kaj je po njegovem smisel življenja (De Botton 2001, 20). Sokratov nauk, »*bodi takšen, kot si želiš, da bi te videli drugi*«, pa pravzaprav izvira iz spoznanja, da je izolacija filozofov pred drugimi ljudmi iluzija, saj so ljudje in pluralnost, oziroma človečnost v splošnem smislu, vsebovani že v nas samih¹⁹⁸. Sokrat se je zato vse svoje življenje »nefilozofsko« gibal na področju javne sfere in pri tem ugotavljal, da se svet odpira vsakemu drugače in da smo, ne glede na razlike med državljani in njihovimi pozicijami v svetu, vsi ljudje, ki iščemo resnico. Vsakdo ima lahko svoje mnenje, vendar nihče ne more prepoznati njene resničnosti, če se pred drugimi mnenji izolira. Tragedija Sokratovega procesa zato prej izvira iz nesporazuma, meni Arendt, saj Sokrat ni nikoli trdil, da je moder v filozofskem pomenu¹⁹⁹. Sokrat je prepoznal ironijo v tem, ko naj bi slišal, da ga je delfski orakelj oklical za najmodrejšega med zemljani, saj je verjel, da ta filozofska modrost, ki se je državljanom vsiljevala kot vsevednost, smrtnikom sploh ni dostopna. Njegovega zatiranje, da »*ve, da nič ne ve*«, zato ne smemo razumeti kot priznanje nevednosti, temveč je to nasprotno, izjemna vednost, saj tisti, ki ve, da ljudje ne morejo postati vsevedni, je hkrati tudi najmodrejši (Arendt 2005, 21-5); (Arendt 2005, 11-18).

Državljeni mu niso verjeli, saj jih je nagovarjal z *dialektično* metodo, za katero nam Aristotel v *Retoriki* potrdi, da je v nasprotju s *prepričevanjem*, ki se je v Grčiji vedno aplicirala zgolj na

¹⁹⁷ Sokrat se je namreč zagovarjal s temi besedami: »*Mogoče zveni malce komično, vendar je od črke do črke res, da me je bog namenoma dodelil našemu mestu, ko da bi bilo velik polnokrven konj, ki je zbog velikosti nagnjen k lenivosti, pa mu je za spodbudo potreben kak (obad ali) brencelj*« (De Botton 2001, 43).

¹⁹⁸ V političnem kontekstu je to npr. pomenilo, ne zakrivi zločina, tudi če te nihče ne vidi, saj si preprosto ne želiš živeti z zločincem. Kaj pričakujem od drugih ljudi, je v veliki meri odvisno od tega, s kom živim skupaj v samemu sebi, saj je moje videnje ljudi prefiltrirano skozi moja lastna dejanja. Zločinec tako nasprotuje samemu sebi ne le z logičnim protislovjem, ampak tudi v etičnem smislu, saj je Sokrat verjel, da nihče noče živeti v skupnosti zločincev (ibid.).

¹⁹⁹ Aristotel nazorno prikaže razliko med filozofsko modrostjo in državljsko razsodnostjo, ko pravi, da »*zato veljajo Anaksagoras, Tales in misleci njunega kova za modre, ne pa za pametne...ljudje pravijo, da ti možje sicer poznajo izredne, čudovite in težko umevne in skrivnostne stvari, ki pa so brez praktične koristi, ker ne iščejo tega, kar je dobro za človeka*« (1994, 194).

nagovarjanje množice (Aristotel 1987, 5). Prepričevanje je imelo, za razliko od dialoga, politični pomen, saj ni izhajalo iz resnice, temveč vedno iz *doxa*, mnenja z izrazito vizualno konotacijo v smislu *razumevanja sveta, kakor se mi odpira pred očmi*. Sokratova majevtika²⁰⁰ se je šele s Platonom pretvorila v strogo dialektiko, v Platonovo tiranijo resnice, Sokrat sam pa je vsem ljudem priznaval pripadnost skupnemu (*koinon*) svetu in spoštoval skupne zakone, tudi, ko je bil na njihovi podlagi obsojen na smrt. Njegova razpetost med prijatelje, ki so kot filozofi zviška gledali na politiko in med državljane, ki so zviška gledali na filozofijo, je del Sokratove tragedije, o katerem zgovorno pričajo Platonovi dialogi. Sokratova »filozofsko-demokratska« usmerjenost, ki ga je vodila v iskanje absolutov na področju človeških zadev, kjer je vse relativno, se zato kljub vsem dobrim namenom, v praktično vseh Platonovih dialogih, zaključi brez končnega spoznanja, v aporiji oziroma brezpotju, saj sogovorniki ne spoznajo resnice v svojem mnenju in zapustijo pogovor celo brez vsakršnega mnenja. Kot pravi De Botton: »Samo kratek pogovor na ulici, pa so se v splošno veljavni opredelitvi silno občudovane atenske vrline pokazale precejšnje razpoke« (2001, 24). Iskanje resnice v mnenju se je zato državljanom zdelo brezupno početje, saj lahko absolutna Resnica v slehernem mnenju razkrije le iluzijo in pri tem mnenje uniči, če na njegovo mesto ne postavi nekaj novega. Vendar je bil prav Sokrat tisti, ki je prvi priznal, da nima svoje *doxe*, da ve, da nič ne ve, čeprav je ravno mnenje predstavljalo predpogoj za pojav politične resnice. Državljanje so zato v Sokratovem poizkusu prepoznali vsiljevanje filozofije v politično okolje državljanov, ki zgolj ruši, česar ne razume.

Ljudstvo se je po koncu peloponeške vojne nekoliko umaknilo v zasebnost in zaradi svojih napak ter »politike trebuha«, pokazalo obilo popustljivosti tudi proti svojim kritikom, zaradi česar ni prišlo do sodnih pregonov po popolnoma veljavnemu zakonu. Kronska ironije celotne tragične zgodbe o Sokratu je tako morda najbolj smiselna, če v proces vpletemo tudi osebne razloge tožnikov, saj je Platon že kmalu po tem ustanovil lastno šolo, *Akademijo*, kjer je brez prekinitev, v najradikalnejšem smislu sovražno atenskim prepričanjem in vrednotam, poučeval celo generacijo²⁰¹. Stopnja svobodnega političnega izražanja je bila za časa Peloponeške vojne zelo široka, ne le v prvih letih, ampak celo v zadnjem desetletju, ko je šlo

²⁰⁰ Majevtika pomeni babištvo oziroma pomoč pri porodništvu in »rojevanju novega sveta«, v Sokratovem pomenu pa pomoč pri pravilnem spoznavanju »vrojenih in pozabljenih idej« (Ogrizek 2006, 638), kar je Platon preimenoval v dialektično metodo. Samega sebe spoznavamo, ko raziskujemo, kako se nam svet odkriva glede na našo lastno vlogo v njem, saj absolutna resnica, ki bi bila za vse enaka, za smrtnike ne obstaja. Posameznikova *doxa* (mnenje) pa mora postati zato resnicoljubna, videti mora realnost v vsakem posameznem mnenju, zato lahko Sokratov rek »Vem, da ne vem« razumemo kot »Vem, da nimam resnice za vsakogar, posameznikovi resnici pa se lahko približam le, če preverim njegovo mnenje in spoznam kakaj se mu svet odpira drugače kot komurkoli drugemu«. Vsa ta mnenja skupaj tvorijo politično realnost, pri tem pa je pomembno, da posameznik seveda ni v nasprotju s samim seboj (Arendt 2005, 18-24).

²⁰¹ Z eno krajšo prekinitvijo pa se je Akademija obdržala nepretrgoma več kot 900 let, dokler ni Justinijan leta 529 zaprl vse poganske učne centre (Finley 1999, 107).

Atencem najslabše. Atenski državljani se niso bali politične kritike, ker so zaupali vase, v svojo politično izkušnjo, presojo in samodisciplino, ter v svoje politične voditelje, zavarovane z nekaterimi omejitvenimi ukrepi, ki sem jih omenil. Aristofan in drugi komiki so lahko svobodno uporabljali nedostojne šale o bogovih, saj so bile te v okviru konvencij versko-demokratskih festivalov, medtem ko so Atenci vedeli, da se filozofi ne šalijo in niso niti funkcionirali v okviru politične skupnosti, temveč so jo »napadali« od zunaj. V skupnosti, **ki je temeljila na ustnem občeivanju**, je namreč najučinkovitejšo metodo cenzure predstavljal izgon iz skupnosti in prav na to so očitno merili Sokratovi tožniki, le da jim je načrte prekrizalo vztrajanje žrtve naj jo usmrtijo. Ostrakizem je bil v svetu ustnega občeivanja zelo učinkovit, saj so skupnosti tako fizično odstranile sporočevalca od njegovih poslušalcev. Nihče, ki je bil fizično odstranjen, ni imel možnosti izraziti in razširiti svojih političnih stališč tam, kjer bi to imelo kakšen pomen, v svoji lastni skupnosti, odstranitev filozofov pa so vedno upravičevali z grožnjo, ki naj bi jo predstavljali za javni red in varnost. Svoboda misli ni bila zanimiva, neizražene besede ali ideje niso bile zanimive. Vsebinska demokracija, ki ji je sicer manjkalo živahnosti iz prejšnjega stoletja, je s povrnitvijo samozaupanja postala notranje **trdnjša kot kdajkoli prej ali poslej**. Komedijska je ostala simbol, dramatik niso več gradili svojih del okoli velikih dnevnih političnih vprašanj ali okrog glavnih javnih oseb, raje so se obrnili k mirnejšim temam o domačem življenju in denarju. Demokracija je kot sistem ostala nevprišljiva, politična debata pa odprta in ostra, medtem, ko so jo filozofi svobodno obsojali in učili alternativne politične ter moralne ideje (Finley 1999, 84; 88; 91; 101-2).

5. VLADAVINA LIBERALNE DEMOKRACIJE

»Nekoristnost delovanja in govorjenja, ki politiko napravita za neproduktivno in neuporabno«, ni »odkril« šele novi vek, ki je imel že zgodaj interes za neposredno produktivnost in dokazljive profite, saj je bila npr. za Adama Smitha, očeta kapitalizma, edina legitimna naloga države »obramba bogatih pred revnimi ali tistih, ki imajo, pred tistimi, ki nimajo čisto nič«. Paradoks delovanja, nepredvidljivost njegovih posledic, ireverzibilnost začetih procesov in nezmožnost, da bi za nastalo bil odgovoren katerikoli posameznik, so tako elementarne narave, da so vzbudile pozornost že zelo zgodaj. Ne samo misleci in filozofi, temveč tudi delujoči sami so vedno znova poizkušali najti nadomestilo za delovanje, da bi se rešili negotovosti in moralne neodgovornosti, ki nastaja zaradi preprostega dejstva, da gre pri tistih, ki so vpleteni v delovanje, za združeno dejavnost mnogih. Predlagane rešitve pa dokazujejo samo to, da je ta paradoks delovanja elementarne narave in da gre pri nadomeščanju skupnega delovanja z eno dejavnostjo, vedno za **nadomeščanje delovanja z ustvarjanjem**. Vsi paradoksi delovanja izhajajo iz pluralne pogojenosti človeške eksistence, brez katere ne bi bilo niti prostora pojavljanja niti področja javnosti. Poizkus obvladovanja pluralnosti je zato vedno **poizkus odpraviti javnost** nasploh, kar je bila značilnost monarhije, ki ima nešteto variacij, od tiranije, despotizma do ohlokracije, različice demokracije, kjer se mnogi zlijejo v kolektivno telo, tako da ljudstvo postane mnogoglavo eno, ki se konstituira kot samodržec, kot monarh²⁰². Skušnjava, da bi človeške zadeve stabilizirali z vpeljavo nepolitičnega reda, je tako velika, da je mogoče velik del politične filozofije od Platona dalje predstaviti kot zgodovino poizkusov in predlogov, ki se teoretsko in praktično iztečejo v odpravo politike nasploh (Arendt 1996, 232-4).

5.1 AVTORITETA TRADICIJE

5.1.1 ROJSTVO POLITIČNE FILOZOFIJE

V dejstvu, da Sokrat ni uspel prepričati svojih sodnikov o lastni nedolžnosti, kar je bilo tako očitno vsem boljšim in premožnejšim državljanom, je Platon obupal nad politično sfero, in obenem podvomil v samo osnovo Sokratove metode, v prepričevanje. Beseda prepričevanje (*peithein*) je imela tedaj povsem politični pomen²⁰³, saj se je atenskim demokratom zdelo, da jih ravno **retorika**, umetnost prepričevanja v javnih zadevah, loči od barbarov, ki vodijo svoje

²⁰² Aristotel je demokraciji nasprotoval le v primeru, ko mnogi ne prevzamejo oblasti kot posamezniki, temveč kot celota, kjer »iz mnogih nastane eden« in kjer ne gre za vladavino mnogih, temveč, nasprotno, za prikrito obliko tiranije ali vladavine enega. Poliarhijo oziroma vladavino mnogih, nasprotno, graja le takrat, ko se sklicuje na vojaške primere in vojne razmere.

²⁰³ *Peithō* je bila boginja prepričevanja in v Atenah ji je bil posvečen tempelj (ibid.).

zadeve nasilno. Platon je zato Sokratovemu govoru v *Apologiji*, dodal »revizijo apologije« v *Fajdonu*, ki jo je ironično imenoval za »*bolj prepričljivo*« (*pithanoteron*), ker je vključevala mit o posmrtnem življenju, z nagradami in kaznimi, katerih vloga je bila bolj prestrašiti kot prepričati. Platon je moral že zelo zgodaj odkriti, da samorazvidna resnica močneje prisili duha in da je ta prisila, čeprav za učinkovitost ne potrebuje nasilja, močnejša kot prepričevanje in dokazovanje. Težava pri prisili s pomočjo uma pa je ta, da so ji podvrženi le maloštevilni, tako, da je osrednja zagata Platonove politične filozofije postala, kako zagotoviti, da bi številne, torej ljudi, ki prav s svojo množičnostjo tvorijo politično telo, podredili isti resnici²⁰⁴. Zanje si je Platon izmislil vrsto bajk, s katerimi je sklenil svoje politične dialoge, običajno potem, ko je sama argumentacija zašla v slepo ulico, kot v *Državi*, ali pa ko se je izkazalo, da Sokratovega nasprotnika ni mogoče prepričati, kot v *Gorgiji*²⁰⁵. Platon je torej iskal sredstva prisile brez zanašanja na nasilje, če naj se ne uniči razumevanje političnega življenja, kot so ga razumeli Grki, problem pa je v *Državi* rešil s pomočjo sklepnega mita o nagradah in kaznih v onostranstvu, mita v katerega Platon sam ni verjel niti ni želel, da bi vanj verjeli filozofi. Tisto, kar predstavlja alegorija o votlini na sredini *Države* za maloštevilne in filozofe²⁰⁶, predstavlja mit o peklu na koncu *Države* za številne, ki niso zmožni filozofske resnice (Arendt 2005, 6-8); (Arendt 2006, 114; 136-7).

Tradicije in njenega očeta Platona tako ni mogoče razumeti, ne da bi imeli v mislih njegovo ponavljajoče se in poudarjeno vztrajanje pri **filozofski nepomembnosti političnega področja**, ki ga po njegovih besedah ne smemo jemati preveč resno. Za razliko od skoraj vseh filozofov pred in po njim, pa ga je sam očitno smatral vsaj za tako pomembnega, da je v sfero človeških zadev premestil samo središče svojega razmišljanja in ga skušal pretvoriti v

²⁰⁴ Tisti, ki nimajo izkustva s filozofsko resnico onstran dosega čutne zaznave, seveda ne morejo biti prepričani o nesmrtnosti breztelesne duše (Arendt 2006, 136).

²⁰⁵ Z izjemo *Zakonov* je za Platonove politične dialoge značilno, da v njih pride do zloma in je potrebno opustiti strogo argumentativni postopek. V *Državi* se Sokrat, na vprašanje kaj je pravičnost, večkrat izogne svojim spraševalcem, dokler šele s pripovedjo o votlini ne postane jasno, da je pravičnost ideja, ki jo je treba uvideti, drugače je ni mogoče dokazati. V *Gorgiji* Sokrat ponovno ne uspe prepričati svojega nasprotnika, da je bolje trpeti zlo, kot ga povzročati, dokler Platon ne opusti argumentiranja in nadaljuje z mitom v onostranstvu, ki pa ga za razliko od *Države*, pove s precejšnjo mero oklevanja, s čimer očitno nakazuje, da pripovedovalec, namreč Sokrat, te zgodbe ne jemlje resno (Platon 2004a, 812-882; 1003-1252).

²⁰⁶ V Platonovi **alegoriji o votlini** se filozofi obrnejo stran od politike (votline), da bi se, ko bi enkrat prepoznali resničnost, vrnili nazaj in ostalim ujetnikom minljivih stvari, posredovali standarde življenja. Platonu je s to nazorno prispodobno uspelo opisati življenje državljanov kot življenje na telo vezanih duš v (podzemnem) svetu, ki se je tradicionalno, pod vplivom homerskega Hada, pripisoval življenju breztelesnih duš. Ne življenje breztelesnih duš, temveč nesmiselno življenje brezdušnih teles se odvija v svetu, ki je v primerjavi z nebom in soncem kot Had, meni Platon. Prispodoba o votlini torej ponazarja kako prostor človeških zadev (politika) izgleda s stališča filozofije. Resničen ni svet, v katerem se gibljemo in živimo in od katerega se poslovimo s smrtjo, temveč so resnične ideje, ki jih vidijo in zapopadejo oči našega duha. Smisel politične filozofije, tudi v luči Platonove metafore o sferi človeških zadev kot votlini, je zato poiskati standarde, ki bi bili primerni za prebivalce votline. Filozof v njej nima več mesta, saj je videl ideje na svetlem nebu, zaradi česar se ob povratku v temno votlino, ne zna več orientirati. Izgubil je *common sense*, čut za skupno, in vse kar reče, nima več nikakršnega smisla za ostale. V tej zagati se filozof zateče k temu, kar je videl, namreč k idejam kot standardom in merilom in jih končno v strahu za svoje življenje uporabi kot sredstva dominacije (Arendt 1996, 36; 52; 221); (Arendt 2006, 42-3; 116); (Frangéž 2004, 171).

nekaj uporabnega. Slehera politična filozofija se zato izteče v interpretiranje filozofskih izkušenj s kategorijami politične sfere, ali nasprotno v povečevanje filozofskih izkušenj, s pomočjo katerih filozof sodi političnim zadevam. Če se omejimo na področje političnega, filozof tu prepozna najboljšo tisto obliko vladavine, ki podreja državljane določenim standardom, ki lahko omogočijo filozofom maksimalno možnost filozofiranja. Platon se je zavedal, da za to potrebuje razmerje med ljudmi, v katerem se element podreditve nahaja v razmerju samem, oziroma **avtoriteto**, način upravljanja javnih zadev, ki izključuje tako prisilo²⁰⁷, kot prepričevanje, ki predpostavlja enakost in deluje skozi proces argumentacije²⁰⁸. Nasprotje med Resnico in mnenjem je zagotovo najbolj anti-sokratski sklep, ki ga je Platon potegnil iz Sokratove izkušnje, da bi ustvaril tiranijo absolutne Resnice, ki pa ljudi ne prepričuje, temveč jim pravzaprav vlada. Na ta način je razumljen tudi strogo filozofski način govora, *dialegesthai*, ki se vedno odvija v dvojini, da lahko filozof vrši pritisk na sogovorca, ki ni več njegove modrosti in takšno »prepričevanje« se državljanom ni zdelo nasprotno vladavini nasilja, temveč zgolj ena od oblik nasilja. Miti o večnosti, ki jih je Platon vključil v vse svoje politične dialoge razen *Zakonov*, državljanom zato niso predstavljali niti resnice niti mnenja, temveč so bile kot ustvarjene zgodbe poizkus nasilja s pomočjo besed. V *Zakonih* Platon opusti sklepni mit, ki ga v drugih dialogih poučno nastavi ob koncu, saj je besedno nasilje zdaj povsem nepotrebno, ker to vlogo veliko bolje opravljajo natančni predpisi in še bolj podrobni katalogi kaznovanja. Platon je bil tako prvi »politični filozof«, ki je ideje uporabil v politične namene, da bi torej sfero človeških zadev, kjer je vse *relativno*, podredil *absolutnim* standardom (Arendt 2005, 6-8; 12-3).

Zaradi odsotnosti veljavnega političnega izkustva, na katerem sta želela Platon in Aristotel, čeprav na zelo različna načina, utemeljiti zahtevo po avtoritarni vladavini, ki bi izključevala svobodno politično delovanje izenačenih državljanov, sta se morala oba filozofa opreti na primere človeških odnosov, ki sta jih vzela iz grškega hišnega gospodarstva in družinskega življenja, kjer je poglavar hišnega gospodarstva vladal kot »despot«, v nespornem gospostvu nad člani svoje družine in sužnji, ki so mu pripadali v tej zasebni sferi. Kot despotu pa mu je pripadala tudi oblast prisile, ki se je Grkom zdela nezdržljiva s politično sfero in s svobodo drugih, saj kjerkoli despot vlada, obstaja le eno razmerje, razmerje med gospodarjem in sužnji. V svojih poizkusih, da bi našel legitimno načelo prisile, se je Platon v *Državi*, *Politiki*, in *Zakonih* ravnal tudi po razmerju med pastirjem in čredo, med krmarjem ladje in potniki in

²⁰⁷ kjer se uporablja sila, je avtoriteta zatajila (Arendt 2006, 98).

²⁰⁸ kjer se uporabljajo argumenti, je avtoriteta v negotovosti. Avtoritarno razmerje med tistim, ki ukazuje, in tistim, ki uboga, ne temelji niti na skupni razpravi, niti na moči tistega, ki ukazuje. Kar imata skupnega, je sama hierarhija, katere korektnost in upravičenost oba priznavata in znotraj katere imata svoje vnaprej določeno mesto (Arendt 2006, 98-9).

med zdravnikom in pacientom, saj je le v tovrstnih primerih kričeče neenakosti mogoče vladati brez prevzema oblasti in posedovanja sredstev prisile. Na področje političnega delovanja tako prvič vstopi **pojem strokovnjaka** in politik je tu dojet kot pristojen za ukvarjanje s človeškimi zadevami v enakem smislu, kot je tesar usposobljen za to, da izdeluje pohištvo ali zdravnik, da zdravi bolne. S to izbiro primerov in vzporednic je tesno povezan element nasilja, ki je tako očiten v Platonovi utopični državi in pravzaprav neprestano spodkopava njegovo veliko skrb, da bi se zagotovila prostovoljna poslušnost, v kateri bi naj bi ljudje ohranili svojo svobodo (avtoriteta). Vladavina strokovnjaka, filozofa-vladarja, je torej dominacija superiornega uvida, ki terja, da človeške zadeve, ki so plod delovanja in govorjenja, ne smejo pridobiti svojega lastnega dostojanstva, temveč morajo biti podrejene dominaciji nečesa izven njihovega področja (Arendt 2006, 110-21).

Platon je inverzijo homerske religije, s katero je bilo vse, kar so v Grčiji verjeli v skladu s homerskim verovanjem, postavljeno na glavo, zgolj izkoristil za dokaz večvrednosti življenja opazovalca, razmišljujočega filozofa (*Vita contemplativa*) napram dejavnemu in nevednemu življenju državljanov (*Vita Activa*)²⁰⁹ (Arendt 2006, 42-4). *Vita contemplativa* pa je, kolikor jo razumemo kot nasprotje *vitae activae*, v bistvu negacija ustvarjalnega življenja, je takorekoč obrat v življenje brez nasilja in življenje ne-dejavnosti, ki pusti vse kar je, tako kot se ponuja opazovanju, da bi se naselilo blizu neminljivega in večnega²¹⁰ (Arendt 1996, 318). Platon je torej politično deloval kot aktivni ustvarjalec pod krinko filozofa, kar je očitno v njegovih in tudi v Aristotelovih strogo filozofskih spisih, v katerih sta se o teh stvareh izražala mnogo bolj svobodno in se razmerja med ustvarjanjem in delovanjem nista sramovala obrniti ustvarjanju v prid. *Filozofsko* gledano razlog za to prednost nikakor ni politično motivirano nezaupanje do delovanja, temveč za mišljenje in njegove izkušnje neprimerno bolj zavezujoča, notranjost zrenja in ustvarjanja²¹¹. Platon v svojem *nauku o idejah* ogromno črpa iz izkušenj ustvarjanja, katerega notranje oko zaznava podobo neke stvari, ki ji potem sledi pri ustvarjanju predmeta. Takšno *zrenje* nima prav nič skupnega z nemim *čudenjem*, ki vodi v ure in ure dolgo filozofsko zatopljenost in negibnost, v kateri so Sokratovi učenci prepoznali

²⁰⁹ Platonova inverzija Hada sploh ni tako odločilna kot se zdi, saj se je premik zgodil znotraj *vitae contemplativae*, od ene ideje do druge znotraj miselnega procesa. Obrat, ki je bil odločilen kasneje, je poudarjal duhovno življenje napram dejavnemu.

²¹⁰ Za Platona je model, ki ga ustvarjalec posnema, ne pa tudi kreira, človeškemu duhu že dan in ima zato že neko stopnjo trajnosti in izbranosti, ki jo človeška roka ne more aktualizirati, temveč jo lahko zgolj minimalizira. Tisto, kar se čistemu zrenju kaže kot popolno in večno, se torej s posredovanjem ponavljanja, ki sledi zrenju, pretvori v nepopolno in začasno. Od tod sledi, da je najbolj primeren odnos do modelov in idej, ki vodijo ustvarjanje, tisti, ki jih pusti takšne, kot se kažejo notranjemu očesu. Platon je menil, da »če bi se človek lahko odločil in se odpovedal svoji sposobnosti, da ustvarja stvari in bi se namesto tega prepustil čistemu zrenju, s katerim se ustvarjanje začne, bi lahko zrl popolno in bil deležen njegove večnosti« (ibid.).

²¹¹ Zrenje je lahko izkustvo le na področju ustvarjanja, ki ga vodi neka »ideja« oziroma uzrt model, ki je pred procesom ustvarjanja in ga preživi. Njegova spoznavna vrednost je v tem, da ustvarjalcu šele pokaže, kaj namerava napraviti in mu nato ponudi merila, s katerimi lahko ustvarjeno kvaliteto tudi presodi (ibid.).

začetek in konec vsega filozofiranja. Izvira lahko le iz izkušnje ustvarjanja in ostane ujeto v njej tudi potem, ko se je ločilo od vsakega dejanja in početja, medtem ko kontemplativno zrenje ni več usmerjeno na bit v celoti, temveč na neko »idejo« oziroma model (Arendt 1996, 315-7).

Čeprav sam avtoritete v politiki ni nikoli našel, mu je uspelo mnogo več, kot je lahko sam pričakoval, saj so politični filozofi na političnem področju odslej eksperimentirali v iskanju avtoritete tistih, ki vedo in ne delujejo, da bi lahko upravljali tiste, ki ne vedo in delujejo. Ker se ni zmožna pokoravati takšnim standardom, je politika »postala« neetičen posel, zahodno prebivalstvo pa je filozofske koncepte, ki so se razvili v opoziciji *common sense-u*, v prihajajočih stoletjih povsem absorbiralo. Politika je postala nasprotje svobodi, zgolj vladanje podrejenim, kar naj bi bilo odraz grešnosti človeške narave, trpljenje ljudi pa posledica izvirnega greha. Kljub temu, da Platonova nehumana idealna država ni na srečo dejansko zaživela nikjer, je Platonu s svojevrstno deformacijo filozofije iz političnih motivov, uspelo prenesti standarde in merila, ki so se izkazala za dovolj uporabna, da jih je človeški um neločljivo povezal s sfero človeških zadev in jo tako vsaj razumel (Arendt 2005, 35-9).

5.1.2 AVTORITETA IN RELIGIJA

Z izginjanjem antičnih polis, Avguštin je bil najbrž zadnji, ki je vsaj še vedel, kakšen rang je nekoč imelo politično, je pojem vita activa izgubil svoj pravi politični pomen in je začel označevati vse vrste aktivnega ukvarjanja s stvarmi tega sveta. Toda to ni povzročilo, da bi se delo in ustvarjanje pomaknila na višje mesto v razvrstitvi človeških dejavnosti, tako da bi zdaj dosegla dostojanstvo političnega. Zgodilo se je ravno nasprotno; zdaj je bilo tudi delovanje potisnjeno na nivo dejavnosti, ki so brezpogojno nujne za življenje na zemlji, tako da je od treh Aristotelovih svobodnih načinov življenja, preostal samo tretji, **vita contemplativa** oziroma *bíos theoretikós* (Arendt 1996, 16). Z Aristotelom se filozofi ne samo prenehajo vtikati v politično področje, temveč so od njega povsem ločeni. Medtem, ko je Sokrat spoštoval zakon, ki je kolikor koli že krivično terjal njegovo usmrnitev, ker je čutil odgovornost mestu, ki mu pripada, je Aristotel, že ob sumu na tožbo, nemudoma zapustil Atene²¹². Vse kar filozofi pričakujejo odslej od mesta je, da jih pusti pri miru in vse kar pričakujejo od vlade je, da jim **zagotovi varnost in svobodo razmišljanja** (Arendt 2005, 26).

²¹² Aristotel naj bi pri tem dejal: »Atenci ne smejo dvakrat grešiti proti filozofiji« (ibid.).

Veličastni poizkusi grških filozofov, da bi našli pojem avtoritete, ki bi preprečil razkroj polis in varoval življenje filozofa, so torej spodleteli zaradi dejstva, da na področju atenskega političnega življenja ni bilo zavesti o avtoriteti, ki bi temeljila na neposrednem političnem izkustvu. Vsi omenjeni prototipi, s katerimi so naslednji rodovi razumeli pojem avtoritete, so bili vzeti iz značilno nepolitičnih izkustev, saj so izhajali bodisi iz zasebnega hišnega gospodarstva ali pa iz področja ustvarjanja in umetnosti, kjer so potrebni izvedenci in kjer je najvišji kriterij kompetentnost, ki mu Grki niso priznavali politične vrednosti. Rimljani so bili tisti, ki so se, v svojem neutrudnem iskanju tradicije in avtoritete, ki sta že prej igrali odločilno vlogo v političnem življenju rimske republike, odločili, da prevzamejo grško politično filozofijo in jo priznajo kot najvišjo avtoriteto v vseh zadevah teorije in mišljenja. V osrčju rimske republike, od začetka republike pa vse do konca cesarske dobe, stoji **prepričanje o svetosti utemeljitve**, tako da nekaj, kar je bilo utemeljeno, ostane zavezujoče za vse naslednje rodove. Tako so bili predhodniki, dejanja prednikov in iz njih izhajajoči običaji vedno zavezujoči in so postali istovetni z avtoritativnimi zgledi za dejansko obnašanje, z moralnim političnim standardom kot takim²¹³. Prav v tem, primarno političnem kontekstu je bila preteklost posvečena s tradicijo. Tradicija je ohranila preteklost tako, da je iz roda v rod prenašala pričevanja prednikov, ki so bili priča sveti ustanovitvi in so jo ustvarili, potem pa jo s svojo avtoriteto krepili skozi stoletja. Način, na katerega so Platon in mnogi drugi pred njim obravnavali Homerja, je bil v Rimu nepojmljiv in veliki grški so postali avtoritete v zadevah mišljenja in idej šele pri Rimljanih, ne Grkih. Pred Rimljani je bila tradicija neznana, z njimi je postala in po njih ostala vodilna nit skozi preteklost in veriga, na katero je bila v svojem razumevanju sveta in svojega lastnega izkustva, vede ali nevede priklenjena vsaka nova generacija (Arendt 2005, 47-52); (Arendt 2006, 32-3; 127; 130-1).

»Tako velik je bil napor in trud ustanoviti rimsko ljudstvo« pravi Vergil, da je zavezujoča moč same ustanovitve bila religiozna v dobrednem pomenu besede²¹⁴. Vedno prisotno temo ustanovitve in negrška izkušnje svetosti hiše in ognjišča, ki sta tvorili globoko politično vsebino rimske religije, je Vergil povzel v *Eneidi*, ki je postala prava ustanovitvena rimska legenda. Vergil, ki je rad prebiral Platona, je na željo Avgusta Oktavijana združil Homerjevo *Ilijado* in *Odisejo* s pogledom nasprotne strani, namreč skozi oči Trojancev in Eneja, ki naj bi iz ruševin Troje rešil bogove, premagal italske staroselce in tam ustanovil nov in večni dom,

²¹³ To je tudi razlog, zakaj so bili Rimljani prepričani, da starost, za razliko od zgolj odraslosti, predstavlja vrhunec človeškega življenja, saj so v nasprotju z nami verjeli, da je rast usmerjena v preteklost in je zato star človek »večji«, ker je bližje prednikom in preteklosti (ibid.).

²¹⁴ *Re-ligare* pomeni biti-vezan-na, biti zavezan ogromnemu, skoraj nadčloveškemu in zato za vedno legendarnemu naporu postavljanja temeljev, položitev temeljnega kamna, ustanovitve za večnost (Arendt 2006, 127-8).

Rim²¹⁵. Namesto Ahilove veličastne smrti in njegove nesmrtnosti slave, so rimski bralci trojanske pripovedi častili Hektorja, ki se je žrtvoval za svoje mesto, dom in družino, oziroma za vse, na kar se rimska *pietas* nanaša. Biti religiozen je pomenilo biti zavezan preteklosti, zato je bilo mogoče religiozno in politično dejavnost imeti za skorajda istovetni²¹⁶. V tem kontekstu se je izvirno pojavila beseda in pojem avtoritete, pri čemer je ta pripadala starešinam oziroma senatu (*patres*), ki so jo pridobili z dedovanjem in po tradiciji od prednikov, tistih, ki so postavili temelje za vse prihodnje stvari²¹⁷. Avtoriteta živih ima korenine v preteklosti in je bila vedno izpeljana od avtoritete ustanoviteljev, ki niso bili več med živimi in najbolj nenavadna značilnost tistih z avtoriteto je bila, da nimajo oblasti²¹⁸. »Medtem, ko se oblast nahaja v ljudstvu, avtoriteta pripada Senatu« je dejal Cicero in skušal povedati, da je avtoritarni značaj »okrepitve« starešin v tem, da je zgolj priporočilo, ki ne potrebuje niti oblike ukaza niti zunanje prisile, da bi si zagotovilo, da mu prisluhnejo²¹⁹ (Arendt 2005, 48-9); (Arendt 2006, 127-9); (Vergil 1964).

V avtoritarnem začetku, na katerega so »religiozne« vezi vezale ljudi prek tradicije, se je skrivala moč **združene trojice religije, avtoritete in tradicije**, ki ni le preživela preoblikovanja republike v cesarstvo, pač pa je prodrla povsod tja, kjer je *Pax Romana* na rimskih temeljih ustvaril »Zahodno civilizacijo«. Najbolj očiten znak te kontinuitete je nemara to, da je Cerkev, ko je v 5. stol. stopila na pot svoje velike politične kariere, nemudoma prevzela tudi rimsko razlikovanje med avtoriteto in oblastjo, pri čemer je zase zahtevala staro avtoriteto senata, oblast, ki si jo je v rimskem cesarstvu iz rok ljudstva že prisvojil cesarski dvor, pa je prepustila posvetnim oblastem²²⁰. Ločitev Cerkve in države še zdaleč ni pomenila nedvoumne sekularizacije političnega področja in zato njegovega dviga k dostojanstvu atenske demokracije, pač pa je dejansko pomenila, da je politično zdaj prvič po rimski dobi izgubilo svojo avtoriteto in z njo tisti element, ki je političnim strukturam

²¹⁵ Namesto Odiseja, ki ga Pozejdonov vihar ponese na Sherijo, zdaj Eneja v Kartagino zanese Junona. Odiseja je reševala boginja Levkoteja, Eneja rešuje bog Neptun. Odiseja ljubi vila Kalipso, Eneja kraljica Dido. Zevs preko Hermesa ukaže Kalipsi, da mora izpustiti Odiseja, Eneju pa preko Merkurja, naj se napoti v Italijo itd. (Vergil 1964).

²¹⁶ Cicero je lahko dejal: »Na nobenem drugem področju se človeška odličnost tako ne približa bogovom, kot ob ustanovitvi novih in ohranitvi že ustanovljenih skupnosti« (ibid.).

²¹⁷ Z Enijevimi besedami »rimska republika stoji na pradednih vrhah in močeh«.

²¹⁸ Ker avtoriteta, okrepitev, ki jo mora senat dodati političnim odločitvam ni oblast, se nam avtoriteta zdi nenavadno izmikajoča se in neoprijemljiva, saj je v tem pogledu zelo podobna Montesquieujevi sodni veji oblasti, katere oblast je imenoval »na nek način nična«, ki pa kljub temu predstavlja najvišjo avtoriteto v ustavnih vladavinah. (M xxxx, XI.knjiga, 6 poglavje). Mommsen jo je imenoval »več kot nasvet in manj kot ukaz, priporočilo, ki ga ni mogoče kar tako prezreti«, ker temelji na domnevi, »da so volja in dejanja ljudstva, tako kot volja in dejanja otrok, izpostavljeni napakam in zmotam, zato potrebujejo 'okrepitev' in potrditev sveta starešin« (Arendt 2006, 129).

²¹⁹ Tudi bogovi imajo bolj avtoriteto med ljudmi, kot pa oblast nad njimi; krepijo in potrjujejo človeška dejanja, a jih ne vodijo. Morda je to najbolj očitno v primeru latinske besede za »božji ukaz«, *numen*, ki pa izhaja iz *nuere*, prikimati v potrditev (Arendt 2006, 130).

²²⁰ Ob koncu petega stoletja je tako papež Gelazij I. lahko pisal cesarju Anastaziju I: »Temu svetu vladata predvsem dve stvari: sveta avtoriteta in kraljeva oblast« (Arendt 2006, 132).

podeljeval trdnost, trajnost in obstojnost. Res je, da je rimska politična misel začela že zelo zgodaj začela uporabljati Platonove politične koncepte, da bi lahko opisala značilno rimske politične izkušnje, vendar pa so Platonova nevidna merila, s katerimi se presojuje vidne, dejanske človeške zadeve, šele s propadom Rima lahko razkrila svojo polno politično učinkovitost. Vse dokler krščanstvo ni imelo posvetnih interesov in odgovornosti, je pustilo verovanja in razmišljanja o onostranstvu tako svobodna, kot so bila v antiki²²¹. Ko pa se je povsem religiozni razvoj nove veroizpovedi zaključil, se je cerkev s prevzemom politične odgovornosti ponovno soočila s Platonovim problemom, kako vsiliti absolutne standarde področju človeških zadev in odnosov, katerih bistvo se zdi relativno (Arendt 2006, 133-40).

Cerkev je bila, po Konstantinovem pozivu, da naj zahajajočemu cesarstvu zagotovi zaščito »najmogočnejšega boga«, tako dejansko sposobna preseči protipolitične in protiinstitucionalne težnje krščanske vere, ki so v zgodnjih stoletjih povzročale toliko težav in so tako očitne ter navidez nepremostljive v Novi zavezi. Zmaga rimskega duha je omogočila krščanstvu, da s članstvom v Cerkvi ponudi ljudem občutek državljanstva, ki jim ga niti Rim niti lokalna skupnost nista več mogla ponuditi. Vendar pa je prav tako, kot je Platonova politizacija idej spremenila zahodno filozofijo in opredelila filozofski pojem uma, je tudi politizacija Cerkve spremenila krščansko religijo. Temelj krščanske vere je postalo pričevanje o življenju, rojstvu in vstajenju Jezusa iz Nazareta²²² kot zgodovinsko zabeleženemu dogodku, kot priče tega dogodka so apostoli lahko postali »utemeljitveni očetje« Cerkve, od katerih je prejemale lastno avtoriteto in se šele tako oblikovala kot religija v strogem pomenu besede. Nekoč najhujši rimski sovražniki, ki so tako rekoč izobčili celotno področje posvetnih javnih zadev in prisegli, da bodo živeli skrivaj, so vsebino vere preoblikovali v *posveten* začetek in nanj ponovno navezali (*religare*) svet v čudni mešanici novega in starega religioznega spoštovanja²²³ (Arendt 2006, 132-3).

²²¹ Nedvomno se je Platon pri svojih opisih posmrtnega življenja opiral na poljudna verovanja, morda na orfijsko ali pitagorejsko tradicijo, prav tako kot je cerkev skoraj tisoč let kasneje lahko svobodno izbrala katero od takrat prevladujočih verovanj in razmišljanj bi si želela postaviti za dogmo in katero proglasiti za heretično. Prvotna krščanska inačica teh verovanj, ki se je ujemala z »radostno vestjo« in odrešitvijo od greha, pa ni bila grožnja večne kazni in večnega trpljenja, pač pa nasprotno, Kristusov odhod v spodnji svet, kjer je preživel tri dni med svojo smrtjo in vstajenjem s poslanstvom, da bi uničil pekel, porazil Satana in osvobodil duše mrtvih grešnikov od smrti in kaznovanja, kot je osvobodil duše živih (Arendt 2006, 135; 138).

²²² Jezusov koncept odpuščanja v nepredvidljivem delovanju med ljudmi, kjer ne vemo kaj pravzaprav delamo in zato nehoti lahko storimo krivico, je bil kot tragični element vsakršnega delovanja že del atenske demokracije. Jezus celo zanika, da je odpuščanje Božji privilegij, saj pravi, da bo božja milost ob poslednji sodbi, odvisna od sposobnosti človeka odpustiti sočloveku. Zaradi verige tradicije smo izgubili politični aspekt Jezusovega nauka, spoznanje, da mora biti delovanje in odpuščanje konstitutivni element vsakega svobodnega razmerja med ljudmi. Danes je odpuščanje prisotno v politiki le v obliki pomilostitve, ki jo ima v vseh civiliziranih državah pravico uporabiti vodja države (Arendt 2005, 56-8).

²²³ To preoblikovanje je v veliki meri dosegel prej omenjeni Avgustin, edini veliki filozof, ki so ga kdajkoli imeli Rimljani. Kajti glavna opora njegove filozofije (»*sedež duše je v spominu*«), je natanko konceptualna artikulacija specifično rimskega izkustva, ki je Rimljani sami, ker so bili preplavljeni z grško filozofijo in koncepti, niso nikoli dosegli (Arendt 2006, 133).

Konstantinov preračunljiv sprejem Milanskega edikta (313), s katerim je krščanstvo izenačil s poganskimi verami²²⁴, je **uvid nujne poteze na poti do absolutne oblasti v državi**, ki je bila neločljivo povezana s krščansko cerkvijo, v kateri je cesar Kristusov zastopnik in gospodar države in cerkve. Suverenost krščanske cerkve je bila veliko bolj majava, saj je morala že za časa Konstantina izključiti *donatiste*, ki so trdili, da je vrednost zakramenta, ki ga krščanstvo deli, odvisna od *načina* življenja duhovnikov in ne od njihovega *položaja*. Cerkev ni mogla sprejeti, da bi verniki nadzirali avtoriteto in življenje njenih funkcionarjev, in sklicani so bili številni ekumenski koncili²²⁵, posvečeni formuliranju dogmatske podlage krščanstva in razglašanju heretičnosti vseh drugih (nedogmatskih) pristopov²²⁶. Boj za avtoriteto krščanske Cerkve je bil sčasoma dobljen s poenostavljeno Platonovo filozofijo in odmikom od v evangelijih in delih apostolov vsebovanih osnovnih principov (pra) krščanstva, ki je izvorno nastopalo kot vera družbeno zapostavljenih. Tudi religije *starega* sveta so bile napram svetemu krščanskemu sporočilu o **večnosti posameznega življenja** povsem nemočne, saj je krščanstvu s tem »veselim sporočilom« uspelo odzvanjati v svetu, ki je vedel, da je obsojen na propad in je v svojem obupu dobil upanje, ki je presegalo vse, kar je bilo mogoče upati na svetu. Politično gledano, pa ne more biti nobenega dvoma, da je **obrat med antičnim svetom in človekom**²²⁷, imel za dostojanstvo in relevantnost področja človeških zadev, katastrofalne posledice. Kajti prav politično delovanje je bilo do tedaj odločilno povezano z zavedanjem minljivosti posameznika in njegovim prizadevanjem za čast in slavo v nesmrtnem svetu, zdaj pa je s tega najvišjega mesta v človeškem prizadevanju padlo na nivo udejstvovanja, ki nujno izhaja iz grešnosti človeškega rodu in potreb in stisk tostranskega življenja. Prizadevanje za slavo in čast v skupnosti ni moglo imeti nobenega pomena več, če je svet minljivejši od

²²⁴ V tem smislu je Konstantin I. Veliki zgolj potrdil Galerijev Dekret o toleranci iz leta 311 (Fabinc 1999, 49).

²²⁵ Najvišje zborovanje škofov in drugih največjih cerkvenih dostojanstvenikov, na katerem se posvetujejo o glavnih verskih in cerkvenih zadevah (Ogrizek 2006, 531).

²²⁶ Krščanstvo je moralo za monopol nad nauki Jezusa Kristusa premagati pogled *ebionistov*, nekakšnih židovskih kristjanov, ki so prvi imeli pravico interpretirati Kristusovo učenje, a so to pravico izgubili v 4. stol. zaradi še danes aktualne »odgovornosti Židov« za Kristusovo smrt. Krščanstvu ni bilo všeč niti pogled *monarhijanistov* in *adopcianistov*, da je Kristus postal božji sin, ko ga je Bog posvojil, *dinamistov*, ki so učili, da je Kristus kot človek postal Bog, ko mu je Bog vdahnil svojo moč, *modalistov*, da je Kristus kot človek le eden od načinov, s katerimi se Bog oglašča, in številnih drugih, s preprosto platonsko resnico Tertulijana, da je človekov razum nepopoln za božjo resnico in mora zato vanjo slepo verjeti. Tertulijan kljub velikim zaslugam za izgradnjo krščanske teologije, vseeno ni bil uvrščen v seznam cerkvenih očetov, saj je leta 207 pristopil k sekti *montanistov*, ki je temeljila na asketizmu, odklanjanju telesnih užitkov in nauku, ki je presegal zgolj nauk evangelijev, zaradi česar montanisti niso potrebovali posredniške vloge cerkvene organizacije. Zaradi vpeljave Origenove (185-254) dogme, da človek obremenjen s podedovanim izvirnim grehom in da lahko doseže zveličanje le s pomočjo osebnega sloja »popolnih« ali »izbranih«, ki skupaj z verniki tvorijo krščansko cerkveno skupnost, so koncili leta 325 obračunali še z *arijevim* naukom, da Božji sin ni eno z Bogom, ni večni in mu je podrejen kot vse njegovo stvarstvo, z *nestorjanci* (431), ki so razglašali, da je potrebno razlikovati božansko in človeško naravo Kristusa, s pogledom *monofizitov* (451 in 519), da ima Kristus samo božansko naravo, vero *monotelektov* (680/1), da sta v Kristusu dve naravi in le ena, božanska volja, v letu 787 še z *ikonoklasti*, razbijalci ikon, ki so npr. trdili, da v čaščenju neke slike ali podobe stopajo v odnos z njo in ne Bogom (Fabinc 1999, 50-5, 61).

²²⁷ Tam kjer je po antični veri stala nesmrtnost kozmosa, se je zdaj pojavilo večno človeško življenje, na mesto, ki so ga prej zavzemali smrtniki, pa je stopil minljiv svet (Arendt 1996, 327-8).

človeka samega, če obstaja možnost nesmrtnosti posameznega življenja (Arendt 1996, 328); (Fabinc 1999, 50-5); (Heidrich 1981, 222-3).

Politično najpomembnejša posledica spoja rimskih političnih ustanov z grškimi filozofskimi idejami je bila, da je omogočil Cerkev precej nejasna in protislovna pojmovanja zgodnjega krščanstva o življenju v onostranstvu razložiti v luči Platonovih političnih mitov in tako povzdigniti dovršen sistem nagrad in kazni za dejanja in grehe, ki niso našla svojega pravičnega povračila na zemlji, na raven dogmatske gotovosti. Vpeljava Platonovega pekla²²⁸ v sklop krščanskih dogmatskih verovanj je okrepila religiozno avtoriteto do te mere, da je ta lahko upala na zmago v vsakem spopadu s posvetno oblastjo. Splošne in transcendentne standarde, s katerimi je mogoče zaobseči posamično in imanentno, se je zdaj zahtevalo za vsak politični red, moralna pravila za vse medčloveško vedenje in racionalna merila za vodilo vseh posameznikovih razsojanj. Vendar pa je bila cena za to dodatno moč, da se je element nasilja tako vtihotapil v samo zgradbo zahodne religiozne misli kot tudi v hierarhijo Cerkve in najbrž ni mogoče najti ničesar bolj tujega nauku Jezusu Kristusu, kot podrobni seznam prihodnjih kaznovanj in izjemne prisile s pomočjo strahu, ki je šele v zadnjih obdobjih moderne zgodovine izgubila svoj javni in politični pomen. Kar zadeva religiozno misel, je zagotovo strašna ironija, da »radostna vest« evangelijev, sporočilo »življenje je večno«, ni imela za posledico povečanje radosti, pač pa povečanje strahu na zemlji (Arendt 2006, 134-5; 140).

5.1.3 MODERNA IZGUBA AVTORITETE

Odkrivanje Antike v renesansi je bil prvi poizkus lomljenja okov tradicije, in sicer z vračanjem k samim virom, da bi tako vzpostavili preteklost, ki ne bi bila v oblasti tradicije (Arendt 2006.). Vse odtlej se je izkazalo, in to potrjuje stabilnost spoja, da vsakokrat, ko je bil eden od elementov rimske trojice (religija, avtoriteta, tradicija) postavljena pod vprašaj ali pa odstranjena, preostali dve nista bili več varni. Brez sankcioniranja religioznih verovanj, nista varni niti tradicija niti avtoriteta. Brez pomoči tradicionalnih orodij razumevanja in presoje, sta v negotovosti religija in avtoriteta. Zmota avtoritarnega trenda v politični filozofiji 17. stol. (Hobbes) pa je vera, da lahko avtoriteta preživi zamiranje institucionalne religije in prelom v kontinuiteti tradicije. Skupaj s trojico, ki jo je kasneje povsem zatrl liberalizem z

²²⁸ Vključitev Platonovega pekla v skupek dogmatskih verovanj je zameglila razumevanje samega Platona, saj je Cerkev poistovetila njegov strogo filozofski nauk o nesmrtnosti duše, ki je namenjen filozofom, z njegovim političnim naukom o onostranstvu s kaznimi in nagradami, ki je bil namenjen množici. Samo za tiste, ki nimajo izkustva s filozofsko resnico onstran dosega čutne zaznave, si je Platon izmislil vrsto bajk. Platona lahko zato štejemo za dejanskega Dantejevega predhodnika podrobnih opisov pekla, saj pri njem prvič najdemo ne le pojem poslednje sodbe o večnem življenju ali večni smrti ter o nagradah in kaznih, pač pa tudi prostorsko razdelitev pekla, vic in raja, kot tudi grozljivo natančne zamisli stopnjevanja telesnega kaznovanja (Arendt 2006, 136-7).

ново vero v napredek, je bil namreč iz javnega življenja odstranjen edini preostali politični element v tradicionalni religiji, strah pred peklom²²⁹. Kljub sekularizaciji moderne, se je ta pred nastopom liberalizma, še povsem zavedala **uporabnosti religije za posvetno avtoriteto**, ko so kralji, prestrašeni zaradi možnosti revolucij, verjeli, da »se ljudstvu ne sme dovoliti da izgubi svojo religijo«, ker, če povemo s Heinejevimi besedami, »kdor se odtrga od svojega Boga, bo končal tako, da se bo izneveril tudi posvetni oblasti«. Vpliv teh izkustev pa bo verjetno še večji, če se spomnimo, da francoski revolucionarji v samem obdobju razsvetljenstva niso nič manj kot ustanovitveni očetje v Ameriki vztrajali pri tem, da je potrebno strah pred »maščevalnim Bogom« in z njim verovanje v »prihodnji svet«²³⁰ narediti za bistveni sestavni del novega političnega telesa. Kajti povsem očiten razlog zakaj so se od vseh ljudi na svetu prav revolucionarji v tem pogledu tako nenavadno razhajali s splošnim razpoloženjem svoje dobe in zakaj v nobeni od zgodnjih ameriških ustav ni manjkalo ustrezno določilo glede prihodnjih nagrad in kazni, ki so jih imeli ljudje kot je bil John Adams za »edino resnično utemeljitev moralnosti«, je bilo, da so se prav zaradi nove ločitve cerkve in države znašli v stari Platonovi zagati. Njihova svarila pred odpravo strahu pred peklom iz javnega življenja, lahko zvenijo skoraj kot preroško opozorilo; vendar povsem očitno niso izrečena na podlagi kakršnekoli dogmatske vere v »maščevalnega Boga«, pač pa iz **nezaupanja v človeško naravo** (Arendt 2005, 51); (Arendt 2006, 33; 140-2).

Gotovo ni presenetljivo, da so bili vsi ti poizkusi ohranitve edinega elementa nasilja iz propadajoče zgradbe religije, avtoritete in tradicije, in njegove uporabe kot jamstva novega, sekularnega političnega reda obsojeni na neuspeh. Revolucije moderne dobe, ki jih običajno pojmuje kot radikalne prelome s tradicijo, se v tem pogledu prej zdijo kot orjaški poizkusi, da bi zakrpali njene temelje, prenovili pretrgano nit tradicije in s pomočjo utemeljitve novih političnih teles ponovno vzpostavili tisto, kar je človeškim zadevam toliko stoletij podeljevalo določeno mero dostojanstva, veličine in trajnosti (Arendt 2006, 147-8). Prepričanje, da je bila dobra morala v civilni družbi odvisna predvsem od strahu in upanja v naslednje življenje, so namreč udeleženci političnega življenja v 18. stol. še vedno lahko imeli zgolj za stvar zdravega razuma, tistim v 19. stol. pa se je zdelo preprosto škandalozno, da so imela na primer angleška sodišča za samoumevno, da »je prisega človeka, ki ne veruje v posmrtno življenje [future state], brez vrednosti«, in to ne le iz političnih razlogov, pač pa tudi zato ker implicira, »da tiste, ki

²²⁹ Tisti, ki so bili v obdobju Hitlerja in Stalina priče popolnoma novih zločinov, zločinov brez primere, ki so v obeh državah vdrli na področje politike skoraj brez vsakega odpora, bi morali biti zadnji, ki bi podcenjevali »prepričevalni« vpliv pekla na delovanje vesti (ibid).

²³⁰ Fraza *future state* je dvomna zaradi besede *state*, ki lahko pomeni tudi »državo« ali »stanje« (ibid).

vanj verujejo, odvrča od laganja...zgolj strah pred peklom» (Arendt 2006, 142-3); (Mill 2003, 165-6). Čeprav je bila le slab nadomestek za *skupni čut* demokratičnih atenskih državljanov, pa se *avtoriteta*, ki je zrasla iz rimskega izkustva utemeljitve in je bila razumljena v luči grške politične filozofije, z rojstvom liberalizma in posameznika, ki živi svoje od drugih ločeno življenje, ni mogla nikjer ponovno vzpostaviti, niti s pomočjo revolucij niti s pomočjo še manj obetavnih sredstev restavracije, še najmanj pa s pomočjo konservativnih razpoloženj in teženj, ki v času političnih kriz ponavadi preplavijo javno mnenje.

5.2 ZAHODNA TRADICIJA ODPRAVLJANJA POLITIKE

Kasnejše utopične državne forme so po Platonu morda izgubile svojo izvirnost, njihova vloga v teoretskem razumevanju in tradiciji politični misli pa je bila tako velika, da se še danes ravnamo po ustvarjanju in njegovih kategorijah, s pomočjo katerih smo edino sposobni razumeti politično delovanje. V sodobnem oziru je zato značilna vloga tradicionalnega pojma **oblasti kot vladavine**, kjer k bistvu pravne države sodi regulacija vladanja in podrejanja, ukazovanja in uboganja, politika pa se zato razume kot takšna ali drugačna oblika gospodstva. Od Atencev smo torej prevzeli demokracijo kot proceduralno stvar in ne njene vsebinske plati, zaradi česar je bila zanemarjena vloga vrednot, zaradi katerih pa se je vsa procedura demokracija sploh upravičila. Demokratične institucije smo prepustili v roke liberalni demokratični ideji, ki človeka razume povsem nepolitično, zato je potrebno antične vrednote, ki so bile plod posedovanja deleža v oblasti države, osvetliti še skozi zgodovino novoveškega razmišljanja o politiki. Medtem ko so imele politične institucije v Atenah zgolj vlogo stabiliziranja delovanja in orodja za implementacijo demokratične kulture v politično sfero, pa je moderna liberalna demokracija rezultat različnih principov in teorij, ki so se razvili v novem veku, v osnovi pa ideja države izhaja iz razmišljanja Thomasa Hobbesa in začetnika liberalizma John Lockea.

5.2.1 POLITIČNA FILOZOFIJA NOVEGA VEKA

Na pragu novega veka²³¹ stojijo trije veliki dogodki, a njihovi »glavni junaki« niso bili še nikakršni revolucionarji in njihovi motivi in nameni so še vedno zasidrani v varni tradiciji. Do

²³¹ Čas renesanse (1350-1600), nastanka mestnih držav, propada ideje o vseevropskem cesarstvu, prebujanja ljudstev (Javornik 1998, 3590). Ti dogodki sicer označujejo začetek novega veka, ne pa tudi moderne sveta, ki nastane šele s Francosko revolucijo (Arendt 1996, 263).

odkritja Amerike v letu 1492, je prišlo takorekoč znotraj obstoječega raziskovanja in osvajanja sveta s strani evropskega človeštva, prav tako, pa se je reformacija, ki jo je sprožil Martin Luter oktobra 1517, spočela na podlagi dolgotrajne stiske katoliške Cerkve (Heidrich 1981, 363). Noben drug dogodek ni vzbudil takšne pozornosti sodobnikov kot odkritje oceanov in kontinentov in noben drug tako globoko vznemiril duševnega miru časa kot nezaceljiva rana, ki jo je evropskemu krščanstvu zadala reformacija. Gotovo pa noben od dogodkov ni bil manj opazen in občudovan kot izum prvega orodja v čisto znanstvene namene, saj teleskop, izven razmeroma ozkega, politično nevplivnega učnega okolja astronomov, filozofov in teologov, ni vznemiril nikogar. Zgodovinsko rečeno je šlo pri odkritju za to, da je teleskop oprijemljivo demonstriral prastari in upravičeni **strah, da nas čuti varajo**, da se svet ne vrti okoli nas in čeprav je ta nova realnost ostala stoletja omejena na majhen in politično nepomemben krog raziskovalcev in učenjakov, so filozofi takoj dojeli, da Galilejeva odkritja niso samo pričevanje o čutih, temveč predvsem odkritje glavnega razloga za človeške zmote v prastarem človekovem zaupanju, da mu njegove čutne sposobnosti posredujejo *realnost* in njegove razumske sposobnosti *resnico*. Neposredna filozofska reakcija na Galilejevo vzpostavitev tistega, kar je bila prej zgolj domišljija, kot dejanskega, tako ni bilo navdušenje, temveč **Descartesov dvom**, s katerim se začne moderna filozofija – ta šola »nezaupanja«, kot jo je kasneje imenoval Nietzsche (Arendt 1996, 263-6; 275; 287-90).

Kartezijskega razrešitev univerzalnega dvoma, oziroma razrešitev iz obeh medsebojno povezanih mor – da realnosti ni in so vse samo sanje, vladar sveta in človeka pa ni bog, temveč zli duh – je metodično in vsebinsko potekala po istih poteh, po katerih se je novi vek odmaknil od ideje resnice k idealu resnicoljubnosti, od dokaza dejansko danega k idealu neke v sebi skladne gotovosti. Descartesovo prepričanje, da »*mora biti duh človeka, četudi ni merilo za stvari in resnico, zagotovo biti merilo za stvari, ki jih potrjujemo ali zanikamo*«²³² je poskrbelo za to, da se je novoveška filozofija s pomočjo **samorefleksije** umaknila na področje lastne zavesti. Iz tega polja zavesti, v katerem se zaznava zaznavanje in kjer postane zaznani predmet le del akta zaznavanja, pa je nemogoče priti v zunanji svet, saj nam ne more potrditi nobene dejanskosti zunanjega sveta ali resnice nasploh. Z Descartesom se je izgubil *common sense* v smislu skupnega čuta, ki je izvirno vse druge same po sebi popolnoma subjektivne in privatne čute postavljal v skupni svet in prilagajal soljudem. Imel je torej sposobnost da je tisto, kar je skupno svetu napravil dostopno človeku, z novim vekom pa se pretvori v zdrav

²³² »Dvomim, torej sem« pritrjuje, da je vse dvomljivo, obenem pa dokazuje, da je vsaj dvom tisti, ki je ostal nedvomno dejanski, saj »nihče ne more dvomiti v svoj dvom in ne more biti negotov glede tega, ali dvomi ali ne«. Gotovost, ki jo prinaša ta miselna metoda, je bila po Descartesu gotovost lastne eksistence (Arendt 1996, 293-4).

človeški razum in v zgolj notranjo zmožnost brez kakršnega koli razmerja do sveta. Tisto kar imajo ljudje zdravega razuma skupno ni svet, temveč zgolj struktura razuma, ki pa, natančno vzeto, sploh *ni vsem skupna*, temveč zgolj pri vsakem (normalnem) človeku *enako funkcionira*. Splošno dejstvo, da smo na temelju strukture našega razuma vsi prisiljeni reči, da je dva krat dva štiri, postane od zdaj zgled »mišljenja« zdravega človeškega razuma²³³ (Arendt 1996, 297).

V teh okoliščinah sta pasivno opazovanje in čisto zrenje kot sredstvi spoznanja vnaprej odpadli, zdaj so bila potrebna dejanja in primat med človeškimi sposobnostmi je pripadel dejavnosti **ustvarjanja**, kar je bilo samoumevno, saj je do revolucije novega veka privedlo orodje in zato tudi človek kot izdelovalec orodij. Na isti ravni so tudi številni poizkusi v 17. in 18. stol., da bi našli teorijo, s katero bi bilo mogoče znanstveno eksaktno ustvarjati politične institucije, ki bi človeške zadeve urejale tako zanesljivo, kot ura določa gibanje časa ali tako kot stvarjenje ureja naravne procese. Politična filozofija tega časa in njen glavni predstavnik Hobbes se vedno znova vračata k poizkusu, »*ustvariti umetno bitje...imenovano skupnost ali država*« (Uvod, Leviatan). Kartezijanska samorefleksija je ustvarila metodo, s katero je Hobbes začel postavljati pravila za »umetnost«, ki zadeva človeka samega, z njo urejati svet in mu vladati²³⁴. Svet kot možni vir pravil in meril je pri Hobbesu, v duhu časa, izključen, gonilo politike so nagoni in **strasti**, ki potrebujejo samo posredovanje preračunljivega razuma. Spoznavna vrednost samorefleksije za politiko očitno temelji na »*medsebojni podobnosti misli in strasti ljudi*«, na notranjih procesih, ki ženejo naš mehanizem. Vendar, če se politični *homo faber* poda v samorefleksijo in se preneha ravnati po predmetnem svetu, ki mu priznavamo realnost, potem tudi njega več ne vodijo ideje, modeli ali podobe stvari, ki jih hoče ustvariti, temveč lastni nagoni, strasti in razum. Predmet samorefleksije ni človek sam, duša ali telo ali razmerje telesa, duše in duha, temveč zgolj vsebina zavesti, zato je lahko človek popolnoma prepričan, da bo v samozavedanju vedno srečeval le samega sebe. Novoveška filozofija je zato že na samem začetku prvič nasedla, saj se v skladu z lastnim zakonom, z realnostjo zunanjega sveta ni mogla niti ukvarjati niti je ni mogla razumeti (Arendt 1996, 294; 303-4; 309-13).

²³³ Sposobnost misliti v skladnih procesih oziroma računati, je tisto, kar je za novi vek tako razum, kot tudi zdrav človeški razum. Dejansko pa gre za igro razuma s samim sabo, ki nastane skorajda avtomatično, kadar se spoznavna sposobnost razuma nanaša sama nase in kadar razum, oropan vsake realnosti, prepozna samo še samega sebe. Rezultati te igre so zares obvezujoče »resnice«, saj morajo biti možganske strukture pri vseh normalno obdarjenih individuih ravno enake, kot je enaka telesna struktura človeškega telesa (Arendt 1996, 297-8).

²³⁴ Umetnost politike mora natančno ustrezati »umetnosti narave, s pomočjo katere je bog ustvaril veselje in mu vlada« (ibid.).

Thomas Hobbes nikakor ni bil niti demokrat niti liberallec v današnjem pomenu besede, a se je na podlagi njegove politične filozofije razvilo novo pojmovanje vloge države in človeka, na katerem se je kasneje razvil liberalizem. Hobbes je bil namreč prvi, ki je legitimnost vladanja videl v pravicah vladajočih da vladajo, in ne v božanski poslanosti in superiornosti kraljev ali vladajočega razreda. Svojo idejo pravičnosti in vzpostavljanja avtoritete je Hobbes izpeljal iz opisa človekovega **naravnega stanja**, kjer se v okolju interakcij strasti vsakdo bori proti vsakomur. V okolju anarhije oziroma v okolju vsakega proti vsakemu, je zato z drugimi ljudmi sklenil **družbeno pogodbo**, v kateri ljudje sprejmejo skupno vladavino in si privoščijo toliko svobode, kot jo dovolijo ostalim napram njemu. Edini vir legitimnosti države tako leži v sposobnosti zaščite tistih pravic, ki jih imajo človeška bitja kot posamezniki in na podlagi tega principa se je kasneje lahko oblikovala moderna liberalna država. Za Hobbesa je bila fundamentalna človeška pravica, gola pravica do življenja in zato je zanj edina legitimna oblast tista, ki to svojim prebivalcem omogoči. Hobbes v »boju za priznanje« ne vidi, tako kot kasneje Hegel, začetka človekove svobode, temveč izvor bede, saj vidi največjo moralno vrednoto v ohranitvi lastnega življenja in zato je liberalna tradicija, ki v tem smislu izhaja iz Hobbesa, naperjena proti »preseganju živalskosti« in omejevanju človeka na najmanjši skupni imenovalc, samoohranitev (Fukuyama 1992, 154-7).

Hobbes zato vrhovno vrednoto oblasti vidi v tem, da ljudem omogoči spokojno živeti svojo umno resnico, ki je drugačna od dejstev in resnice, ki jo ljudje hočejo sprejeti le, če »*ta ne ogroža nikogaršnjih privilegijev ali ugodja*«. Za razliko od Platona, se Hobbes tolaži z obstojem nevtralnih resnic, ki ljudem niso zanimive, saj ne nasprotujejo ljudskemu »*častihlepu, dobičku ali ugodju*«. Takoj ko bi npr., kak matematični aksiom oziroma predpostavka, da je dva in dva štiri, začela ogrožati interese oblastnikov, pa je Hobbes povsem prepričan, da bi ti morali ta nauk zatreti s sežigom vseh matematičnih učbenikov. Hobbes je z drugimi besedami skušal izraziti misel, da je **resnica vladarski konstrukt za ohranjanje avtoritete** in ne dejstva, ki kljubujejo politični moči, kar bi s sežigom matematičnih učbenikov sicer stežka dosegel, uspelo pa bi mu npr., s sežigom zgodovinskih učbenikov, saj so dejstva enkratni dogodki, ki so zmeraj v nevarnosti, da izginejo za vedno. Vsako dejstvo, dogodek ali mnenje je veliko bolj ogroženo od česarkoli, kar odkrije človek, ko preko opazovanja beleži matematične aksiome, filozofske teorije, znanstvena odkritja ali verska spoznanja. Ko se izgubi neko dejstvo, kar se »rado zgodi« v totalitarnem sistemu, ki si lasti monopol nad resnico, ga ni mogoče priklicati nazaj z nobenim razumskim naprežanjem (Hobbes 2006, 74).

Hobbes je verjel v suverenost absolutne monarhije, ne zaradi kakršnekoli inherentne pravice kraljev po vladanju, ampak ker je verjel, da monarh lažje doseže vzpostavi red in doseže ljudsko podporo. Njegova preferenca po vladavini enega moža namesto demokratične vladavine leži v tem, da je verjel v potrebnost močnega vladanja in zatiranja preponosnih posameznikov, ne pa zato, ker bi hotel spodbijati princip ljudske suverenosti. Hobbesove pomanjkljivosti kot npr. tendence monarhov, da se preobrazijo v despote in neobstoj instrumentalnega mehanizma, ki bi znal pokazati ali ima monarh podporo, je bilo Locku (1632-1704) relativno lahko modificirati v parlamentarno suverenost (Fukuyama 1992, 157-9). Locke se je s Hobbesom strinjal, da je samoohranitev človekov najosnovnejši motiv, legitimnost vlade pa prepoznal v **zaščiti neomejenega razvoja družbe**, v kateri ima vsak posameznik pravico do materialne blaginje. Zdravila ni videl v absolutni monarhiji, ampak v konstitucionalnem režimu, ki bo varoval fundamentalne pravice državljanov in čigar avtoriteta naj bi izvirala iz ljudstva. Civilna družba ne obstaja samo zato, da bi ohranjala družben mir, ampak da poleg tega zaščiti pravice bolj ambicioznih in racionalnih, ki si obilje ustvarjajo preko institucije privatne lastnine (1963). Te ideje je kasneje, kot samoočitne resnice o pravicah človeka po življenju, svobodi in iskanju sreče, zapisal Thomas Jefferson²³⁵.

Jefferson je v ameriški deklaraciji o neodvisnosti razglasil določene »resnice za samorazvidne« in te resnice, ki so nekako postale očitne, čeprav jih pred tem ni nihče opazil, naj bi kakor gravitacija bile neizpodbitne in izven domene svobodnega odločanja. Vseeno pa so nam ameriški očetje, vede ali nevede, s trditvijo: »Te resnice *imamo* za samorazvidne« dopustili možnost, da stavek »Vsi ljudje so ustvarjeni enako« ni nujno evidenten, temveč je to zgolj naše mnenje oziroma rezultat soglasja. Pojem politične enakosti npr. ne moremo izpeljati iz enakosti pred npr. smrtjo, pred božjim kaznovanjem ali naravo človeka, saj ti izenačujoči dejavniki ne sodijo v politično ali medčloveško sfero. Da so vsi ljudje ustvarjeni enako, ni niti nujno evidentno niti dokazljivo. Na to gledamo tako, ker menimo, da je svoboda možna le med enakimi in ker menimo, da imajo radosti svobodnega sobivanja prednost pred dvomljivim uživanjem v prevladi nad drugimi. Lahko bi celo rekli, da gre tu za stvar okusa in veljavnost takšnih mnenj sloni le na svobodnih dogovorih med ponosno enakimi (Arendt 2003, 82-3).

²³⁵ Omaloževanje atenskega ponosa nad samoomejevanjem in nadzorovanju življenja pred nujnostmi potreb, se je nadaljevalo v teorijah piscev razsvetljenstva, Adamu Fergusonu, David Humeu in Montesquieuju, ki so skušali kakršenkoli ponos izbrisati iz političnega življenja in ga zamenjati s kombinacijo želja in razuma. Strah pred nasilno smrtjo in želja po udobni samoohranitvi, kljub temu da zadevata človeka v ednini in sta po svojem bistvu zato nepolitična, sta omogočila moralno vzvišen pogled na atensko demokracijo kot na negativen primer neposredne demokracije, kot vladavino drhali, tiranijo večine in model, ki se ga je potrebno eksplicitno izogibati.

Filozofska opora liberalni državi tako leži v **doktrini naravnih pravic**, ki verjame, da imajo vsa človeška bitja, brez izjeme, določene pravice²³⁶, njihovo neodtujljivost pa »dokaže« z opisom naravnega stanja človeka, ki je stanje popolne svobode in enakopravnosti. Vseeno pa je sodobno liberalno iskanje trenutka, v katerem naj bi se politika ločila od religije, lažen problem, saj je v vseh teorijah družbene pogodbe, ki so se oblikovale po Hobbesu, da bi našle podlago za avtoriteto politične skupnosti, religija igrala veliko vlogo. Pri Pufendorfu je Bog, avtor naravnega prava in moralnih entitet, človeku namenil družabno življenje. Locka so sodobniki slavili kot filozofa, ki je razgnal farški mrak, a je bil sam prepričan kristjan in njegova teorija je teocentrična, Rousseau pa je sakralizacijo politične ureditve pripeljal do popolnosti z ustoličenjem civilne religije (Mastnak v Rosanvallon 1998, 221-3). Pravice posameznikov pa slonijo na imaginarnem in hipotetičnem rekonstruktu prvinskega stanja človeka, ki ne premore nikakršne empirične verifikacije in zgodovinskega dokaza, a je npr. Locku ponudila dober razlog za **nujno omejevanje moči države**. Liberalna država je šele kasneje izšla kot posledica naraščajoče erozije suverenove absolutne oblasti in revolucionarnih izbruhov, ki so bili racionalizirani kot vera v ljudi kot prvinsko svobodne in povezane med seboj v vezi, ki zagotavljajo trajno in mirno sobivanje. Dejanski potek zgodovine je torej ravno nasproten doktrini o naravnih pravicah, meni Bobbio, saj priča, da človek sprva ni živel v raji svobode in enakosti, temveč je bil nesvoboden in je šele kasneje, s postopno »liberalizacijo« osvojil posamezna področja svobode (2005, 5-8).

Doktrina naravnih pravic je postala neločljiva s *Severnoameriško Deklaracijo o neodvisnosti* (1776) in *Deklaracijo o pravicah človeka francoske revolucije* (1789), v obeh pa je potrjen princip liberalne države kot omejene države. Zgodovinsko pa je »Naravni zakon« le kasnejša racionalizacija državnih zadev in zgodovinskih sporov med kraljem in drugimi družbenimi skupinami, s čimer so se v *Magni Carti Libertatum* (1215) prvič pojavile svoboščine, ki bodo kasneje postale znane kot »pravice človeka«. Velika listina svoboščin še danes predstavlja **temeljni kamen demokratičnih vrednot** zagovornikov liberalne demokracije, barone, ki so prisilili Ivana, da je v prvem členu listine »vsem svobodnim možem v našem kraljestvu in njihovim dedičem za vedno« priznal privilegije, pa opisujemo kot prve zagovornike svobode. Težava tega dojemanja je v tem, da polovica prebivalstva takrat ni bila svobodna in natančna analiza vseh 63 členov, ki urejajo najrazličnejše zamere proti kraljevi vladi, pokaže, da so

²³⁶ Pravica do življenja, svobode, varnosti in sreče

praktično vsi najbolj koristili aristokraciji in fevdalnemu plemstvu²³⁷. 14 od prvih 15 členov je povezanih z davki in lastniškimi pravicami bogatih zemljiških posestnikov in edini člen, ki se vsaj posredno nanaša na tlačane, predstavlja dodatek splošni pravici, da se nobenemu svobodnemu možu »ne sme naložiti visoka globa za malenkosten prekršek in tudi globa za resen prekršek mu ne sme onemogočiti preživetja...Prav tako se tlačanu z globo ne sme odvzeti sredstev za kmetovanje«. Prepoved odvzema sredstev za kmetovanje tlačanov izven zgodovinskega konteksta sicer zveni demokratično, dejansko pa je koristila lastnikom zemlje, ki so jo morali obdelovati ravno kmetje s sredstvi, ki jim zdaj niso smela biti odvzeta. Magna Charta je preprosto nekakšen mirovni sporazum med kraljem in baroni, ki se seveda niso bojevali za demokracijo in niso imeli nobenega namena rušiti temeljne družbene ločnice, na kateri je počivala njihova moč (Neubauer 2007, 136-9); (Segalla v Globočnik in drugi 2008, 102).

Ideja naravnih pravic je v tesni povezavi s teorijo družbene pogodbe. Ideja, da je izvajanje politične oblasti legitimno, le če temelji na obojestranskem soglasju, oziroma če z njo soglašajo tako subjekti višje moči, kot tisti, ki posedujejo to višjo moč, izhaja iz postulata, da posamezniki posedujejo pravice, ki so neodvisne od institucij suverenosti in da je glavna funkcija institucij zagotavljanje najvišje možne realizacije teh pravic. Vezni člen med obema doktrinama je torej **individualistično dojetje družbe**, pri čemer hipotetično prvinsko stanje človeka legitimira določene pravice človeka in njegove interese, ter postavi posameznika pred in nad družbo. Takšno dojetje je bilo postavljeno **nasproti organističnemu dojetju družbe**, ki vidi v celoti smisel njenih delov in postavlja zato družbo pred posameznika. Moderna teorija pogodbe je torej mejnik v zgodovini politične misli, ki jo je dotlej posebej oblikovala organistična ideja, saj je obrnila razmerje med posameznikom in družbo. Skupnost, družba in kultura niso bile več videne kot naravno dejstvo, neodvisne od volje posameznikov, ampak kot umetno telo, ustvarjeno od posameznikov po lastni izbiri in zavoljo lažjega zadovoljevanja lastnih interesov ter potreb preko skrajnega uživanja lastnih pravic. Zadeve države so se prvič pogledale skozi oči svojih subjektov in ne njenih upravljavcev, doktrina liberalne države pa je zato doktrina pravnih omejitev državne moči. Brez nepolitičnega individualizma ni liberalizma (Bobbio 2005, 8-9).

²³⁷ Razen treh; enega, ki se nanaša na Cerkev, drugega, ki navaja, da je treba odstraniti vse ribiške jezove in tretjega, ki celo navaja, da naj vsi »podaniki kraljestva uživajo pravice in svoboščine«, vendar ne navaja nikakršnih sredstev za njegovo uveljavitev (ibid.).

5.2.2 RAZVOJ LIBERALNIH DEMOKRACIJ

»Besedo demokracijo smo podedovali od Grkov«, začenja Birch poglavje o demokraciji, »in dobesedno pomeni vladavino ljudstva« (2007, 109). Birch zato takoj naleti na težavo, saj se zaveda, da so nekatere moderne demokracije, kot npr. Francija in Švica, »vključile žensko populacijo med ljudstvo«, šele po koncu druge svetovne vojne. Ljudstvo samo, ki seveda še vedno ne vključuje volilne pravice modernih metojkov²³⁸, tudi ne vlada, oziroma »opravlja avtoritativne odločitve sprejemanja zakonov in regulacij, ki omejujejo družbo«. »Z osvetljevanjem njenega intrinzičnega pomena«, Birch ugotavlja, »je nemogoče podati objektivno in točno definicijo demokracije«, zato je potrebno empirično opazovati politično prakso ali/in osvetliti moderne politične ideale in njihove praktične pomena. Zaradi dominantnosti ameriških političnih teoretikov, včasih pozabljamo, da je ameriška predsedniška demokracija pravzaprav izjemen primer med običajno parlamentarnimi demokracijami, kjer »avtoriteta« ne izhaja iz ljudstva, temveč leži princip suverenosti v državni skupščini (2007, 111-2). Zgodovino razvoja posameznih liberalnih demokracij je potrebno obravnavati ločeno, glede na zgodovinska ozadja posameznih držav, predvsem ZDA, Francije in Velike Britanije, ki so najbolj prispevala k spoju teh dveh nezdružljivih pojmov.

5.2.2.1 DEMOKRACIJA ZDA

Nekoliko poenostavljeno, je demokracija ZDA danes definirana s populističnega vidika, v smislu vladavine ljudstva, s pluralističnega pogleda v smislu tekmovanja med deli sistema in skupinami pritiska, ter institucionalno, v smislu seta institucij in procesov. Ameriška demokracija izhaja iz *Deklaracije o neodvisnosti*, slednja pa ima osnovo v delih Jeffersona, Madisona, Hamiltona in drugih ustanovitvenih očetov Združenih držav. Princip ljudske suverenosti je bil skupen tako relativno konservativnim kot relativno radikalnim ustanoviteljem, na podlagi česar je James Wilson leta 1787 lahko zapisal: »v naši vladavini, vrhovna, absolutna in nenadzirljiva oblast izhaja iz ljudstva...poimenoval sem jo (demokracijo) kot obliko vladavine, kjer vrhovno oblast zadrži ljudstvo« (Padover 1963, 19). Madison in Jefferson, ki nikoli nista skrivala prezira do neposredne demokracije, sta kmalu ugotovila, da je vseeno »nesmiselno pričakovati, da bo razsvetljen državnik bil sposoben uskladiti...nasprotujoče si interese (Hamilton in drugi 2008, 47). Jefferson se je zato zavedal, da morajo biti predstavniki neposredno nadzorovani, saj kot je Thomas Mason nekoč dejal: »v človekovi naravi je, da tisti, ki ima oblast v rokah...bo vedno, ko bo lahko...jo skušal

²³⁸ Tujcev v Atenah, ki so se večinoma bavili s trgovino in obrtništvom.

povečati» (v Dahl 1956, 8). Jefferson se je zato strinjal s Hamiltonom, ki je menil, da so pogoste volitve »*nedvomno edini način učinkovitega zagotavljanja odvisnosti in naklonjenosti (ljudstvu)*« (Hamilton in drugi 2008, 290).

Termin demokracija se je splošno sprejel šele v 60-ih letih 19. stol., delno zaradi močne tradicije republikanizma pri mislecih in teoretikih 18. stol., delno zaradi konotacije nižjih razredov, ki ga je implicirala beseda. Lincolnova slavna definicija demokracije kot »*vladavine ljudi, od ljudi, za ljudi*« je kljub metaforični vrednosti ogromno prispevala k popularizaciji besede, tako da je Woodrow Wilson že videl prvo svetovno vojno kot nujno sredstvo za dosego varnega sveta, kjer bo lahko uspevala demokracija. Da je demokracija ZDA le »umetniško ime« pluralistične republike, je očitno iz samega pluralističnega pritiska, zaradi katerega je bilo potrebno vpliv demokratične skupnosti zmanjšati in povečati politični prostor, torej v nasprotju z delovanjem atenskega reformatorja Klejstena. V *Federalist Papers* Madison opisuje, da je potrebno »*povečati politično področje, saj s tem dobimo večjo raznolikost političnih strank in interesov*«, Hamilton pa nadaljuje, da se tako »*družba razcepi na tako veliko delov, interesov in razredov državljanov, da so individualne pravice ali pravice manjšine v neznatni nevarnosti pred kombiniranimi interesi večine*« (2008, 50; 287). Iz strahu pred tiranijo večine, se je torej izoblikovala nekoliko nenavadna potreba po šibki vladi, pluralizem pa se je, v povojnem obdobju, namesto na geografske pritiske, naslonil na aktivnosti organiziranih interesnih skupin (Birch 2007, 112-3).

Demokracija ZDA je, tako kot Adam Smith, verjela, da lahko pluralizem mehanicistično avtomatizira družbo, saj naj bi tekmovanje težilo k ravnovesju. Teoriji kapitalizma in pluralizma sta si v zmagoslavnem trenutku po koncu druge svetovne vojne, v boju proti politiki, podali nevidni roki in ustvarili vladavino elite, ki jo je Mills, zaradi njene sanjave nestvarnosti in pomanjkanja čuta za razporeditev oblasti, poimenoval romantični pluralizem. Cawson je pluralizem opisoval z metaforo ledene gore, ki ji pluralisti pojejo hvalnice, ker njen vidni vrh predstavlja interese, ki so v prid vladajočemu razredu, medtem, ko njihov pogled pod vodo ne seže (Lukšič 2004, 44-50). Z vdorom realnosti v teorijo pluralizma²³⁹, se je večina pluralistov oklicala za postpluraliste, s čimer je uspelo politiki ZDA, v strahu pred »škodljivo pravičnim komunizmom«, zadržati podobo »*arene za konflikte med svobodno organiziranimi skupinami, ki zastopajo določene interese in zagotavljajo, da se politične odločitve izoblikujejo na kompromisu med temi skupinami*« (Truman in Latham v Birch 2007,

²³⁹ Ob koncu šestdesetih let 20. stol. z Vietnamsko vojno, afero Watergate, naraščujočo brezposelnostjo, neustavljivo inflacijo in ozaveščanjem velikanskih neenakosti (Lukšič 2004, 50).

115-6). Preprosta razdelitev politične moči med konkurenčne elite in skupine pritiska, pa še zdaleč ni demokratična, delno zato, ker sploh niso odgovorne volivcem, delno zato, ker imajo nekatere od teh ogromen vpliv, medtem ko druge, npr. brezdomce, sploh nihče ne zastopa.

5.2.2.2 FRANCOSKA DEMOKRACIJA

V parlamentarnih demokracijah je, na drugi strani, veliko teoretikov nasprotovalo tako populistični kot pluralistični definiciji. Institucionalni in proceduralni pogled na demokracijo²⁴⁰, so najbolj navdahnile francoske ideje, med njimi teorije J. J. Rousseauja (1712-1778), ki ga Birch opiše kot ne-demokrata, ker ni verjel v sistem predstavnštva, temveč v neposredne volitve in majhne samoupravne skupnosti (2007, 116-7). Rousseaujev pogled na politiko je nedvomno izhajal iz atenskega primera²⁴¹, njegove ideje o državljskih vrlinah, postavljanju interesa skupnosti pred lastnega in ljudski zakonodaji, pa so bile v nasprotju z ameriškimi in angleškimi političnimi teorijami, ki so poudarjale zaščito in promocijo individualnih interesov skozi politično delovanje (2001). Rousseaujeva vizija demokracije je imela ogromen vpliv na Hegla, Kanta in na družbene ideje angleških Idealistov, s tedanjo francosko mislijo pa se je ujemala le v kolektivnem dojemanju demokracije. Francoski republikanci, kljub izkušnjam francoske revolucije, poudarjanju človeških pravic in kasnejši razširitvi volilne pravice, niso verjeli v ljudsko suverenost, temveč v francoski narod. *Deklaracija o pravicah človeka in državljanov 1789* je zato osvobodila predstavnike ljudstva pred upoštevanjem navodil ljudstva, medtem ko je ustava iz leta 1791 zapovedala poslancem, da so izvoljenci celotne nacije in le zgolj dela političnega telesa ali nacije²⁴². Po novi teoriji francoskih revolucionarjev, poslanci niso predstavniki ljudstva ali določenih interesov kot v populistični ali pluralistični demokraciji, temveč so neodvisni tvorci političnih odločitev in ustvarjalci nacionalnih zakonov. Francoska ustavna določila, ki so prepovedala pooblašcanje in navodila poslancem, je kasneje prevzela večina zahodnoevropskih držav²⁴³, prav tako pa ljudstvo ni nikjer omenjeno v britanskih doktrinah, kjer suverenost pripada parlamentu. **Tradicija ideološkega frakcionalizma in strankarstva,**

²⁴⁰ Svobodne volitve, široka volilna pravica, itd.

²⁴¹ Zlasti ideja o obči volji, po kateri se mora zgledovati zakon, je temeljila na atenskem pristopu k odpravi paradoksa delovanja, pri čemer se mu je nujno omejevanje individualnih svoboščin državljanov zdelo primerno le, če so državljani prisiljeni slediti zakonom, ki so jih sami predpisali. Rousseau je menil, da se le na ta način doseže harmonija med svobodo in avtoriteto, seveda ne brez atenskih pogojev neposrednega glasovanja, majhne skupnosti, splošnih zakonov, državljanske izobrazbe in regulacij specifičnih zadev, ki le delijo državljane glede na njihove interese. Državnih poslov prav tako ne bi opravljala ljudska skupščina, temveč paleta javnih uradnikov, ki bi ji bili odgovorni (2001, 3. knjiga, poglavja 16-18).

²⁴² Ženske so bile seveda izločene iz konteksta državljanstva in volilne pravice na podlagi atenskega argumenta, da so njihove pravice zadostno zaščitene že preko statusa njihovih mož in očetov (Pikalo 1997, 42).

²⁴³ Belgija 1831, Italija 1848, Prusija 1851, Švedska 1866, Avstrija 1867, Nemčija 1871, Švica 1874, Nizozemska 1887 in Danska 1915 (Birch 2007, 118-9).

se je nato v tretji (1870-1940) in četrti republiki (1946-1958), obogatila za 118 vladnih mandatov v 81 letih²⁴⁴, poslanci pa si zaradi tega niso želeli majati svojih političnih položajev s sprejemanjem nepriljubljenih reform. Nekateri so v tem hitrem menjavanju oblasti videli bistvo demokracije, drugi pa so zaradi političnih intrig in strankarskih razprtij, skupščino poimenovali »hiša brez oken«. Parlamentarni sistem je bil leta 1958, zaradi političnega razkola in državljanske vojne v Alžiriji, nadomeščen s hibridnim, polpredsedniškim sistemom, na čelo katerega je stopil Charles De Gaulle. Slednji je sedaj sam govoril v interesu nacije in se videl v vlogi Rousseaujevega zakonodajalca, ki predstavi ljudstvu preprosta vprašanja in nato izvabi večino za izvedbo določenih ukrepov, do česar ni prihajalo v strankarskih debatah v skupščini (Birch 2007, 118-20).

5.2.2.3 BRITANSKA DEMOKRACIJA

Razvoj demokratičnih institucij v Veliki Britaniji se od francoskega, razlikuje po tem, da so bile liberalne teorije veliko bolj individualistične, saj se je liberalna kultura, na podlagi suverenosti parlamenta, oblikovala že dve stoletji pred demokracijo. Medtem, ko je bila večina evropskih držav še pod absolutnimi monarhijami, je britanska oblast že od leta 1688 počivala na parlamentu, ki je sprejemal zakone in finančno politiko, od katere je bil odvisen tudi kralj. Svoboda govora, tiska in združevanja je pričala o najbolj liberalnem režimu na svetu, ki pa je bil daleč od demokracije, saj se je med volilne upravičence vrinilo manj kot 5% odrasle moške populacije, bogataši pa so zato nadzirali kar polovico sedežev v spodnjem domu parlamenta. *Rights of Man*, delo razsvetljenega revolucionarja Thomasa Paine-a iz leta 1792, je bilo zato v dveh letih prodano v 200.000 izvodih, večinoma delovnemu razredu, ki je zahtevalo enakopravnost političnih pravic in ljudske suverenosti. *Reformna listina* iz leta 1832, se kljub temu ni oprla na »nevarno« doktrino o človekovih naravnih pravicah, temveč na koncept interesov, ki so ga predložili angleški utilitarci²⁴⁵. Volilna pravica je bila razširjena na moške nad 40 let z določeno posestno kvalifikacijo, proces svobodnih volitev na podlagi teritorialnih okrožij, pa je začel avtomatično oblikovati spodnji dom parlamenta kot mikrokozmosa interesov celotnega državljskega telesa, seveda pod predpostavko, da ne obstajajo manjšine. Kljub vedno večji vplivnosti utilitarne teorije v prvi polovici 19. stol, saj je ustrezala tako potrebam vplivnih skupin, kot podelila moč srednjemu delovnemu razredu, je prišlo do ponovne »demokratizacije« sistema v letih med 1867 in 1885, seveda v imenu liberalizma. Vseeno je bilo splošno sprejeto, da je sistem postal končno demokratičen, saj je

²⁴⁴ Povprečna doba vladne koalicije je tedaj znašala približno 8 mesecev (ibid.).

²⁴⁵ Iz besede korist, glavna predstavnik Jeremy Bentham in James Mill.

bila volilna pravica razširjena na skoraj vso odraslo moško populacijo²⁴⁶, čeprav so se obenem pojavili dvomi v politično zanesljivost delovnih razredov in intrinzično modrost ljudstva (Birch 2007, 120-23).

Vero v modrost ljudske množice, je sprva vrnil John Stuart Mill (1806-1873), ki je menil, da bodo politične reforme in razširjene pravice izobrazile ljudstvo, razvile njihov občutek za družbeno odgovornost in jih tako pripravile na udeležbo v političnem življenju. Preseganju utilitarizma, v okviru katerega sta ga pravzaprav vzgojila njegov oče, James Mill in očetov prijatelj Jeremy Bentham, pa ni sledilo demokratično obdobje, temveč izrecno liberalno, pod vplivom Harriet Taylor in Alexis de Tocquevilla. Dejstvu, da so po *Reformni listini*, celo toriji zagovarjali »omejeno širitev volilne pravice«, je za Milla pomenilo, da je nastopil »čas za nedvomno opozarjanje na meje demokracije«. Z odmikom od političnega delovanja in z domnevo, da bo »napredek liberalnega mišljenja spet...odvisen od rečenega in napisanega in ne več od storjenega«, je nastalo delo *O Svobodi*, namenjeno obrambi maloštevilnih močnih pred mnogimi šibkimi, ki kaznujejo vsako manifestacijo miselne svobode. Čeprav je de Tocqueville videl »nočno moro svobode... v oposamljenem individualizmu, ki ne prinese svobode«, je v Tocquevillovem opisu tiranije večine²⁴⁷, Mill prepoznal pomen »omejevanja moči, ki jo ima oblast nad posamezniki, ki se v ničemer ne zmanjša niti tedaj, kadar oblastniki redno odgovarjajo skupnosti«. Mill je začel svariti pred naraščanjem družbene enakosti, ki ga je opazil na primeru Kitajske, kjer so uspeli v tem, »za kar se tako marljivo trudijo angleški človekoljubi – narediti vse ljudi podobne, z mislimi in ravnanji, ki jih vodijo iste maksime in pravila«. Mill je tovrstno nevarnost »prisilnega prilagajanja« videl v obliki sodobnega javnega mnenja, ki zaradi svoje popolne prevlade v praktični politiki, uničuje že samo misel na to, da bi se mu uprli. »Edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega in kolektivnega poseganja v svobodo delovanja kateregakoli njenega člana«, meni zato Mill, je »samozaščita«²⁴⁸. Poseganje družbe v svobodo posameznika je seveda dovoljeno, nadaljuje Mill, če so ljudje necivilizirani in tam je despotizem še vedno »legitimen način vladanja divjakom pod pogojem, da ima za cilj njihov napredek« (2003, 140; 145-6; 207-9).

Lord Bryce je leta 1920 zapisal, »pred 70-imi leti je beseda demokracija vzbudila nezaupanje in strah. Danes je hlavospev«. Liberalizem se je namreč nekoliko »demokratično omilil« s

²⁴⁶ Na ženske je bila volilna pravica razširjena v letih 1918 in 1926.

²⁴⁷ Boesche opiše de Tocquevilla kot čudnega liberalca, saj medtem ko brani njena načela, kot so predstavniška vladavina, svoboda tiska in govora, je Tocqueville obenem tudi izjemno kritičen do meščanske družbe in do sebičnosti v politiki. Njegov liberalizem skuša »združiti tako konservativne kot radikalne demokratične ideje svobode« in je liberalizem, ki ob iskanju veličastne prihodnosti povečuje ljudske nemire (1981, 524).

²⁴⁸ V Millovih nazorih lahko prepoznamo neke vrste elitizem izobražencev, meni David Held, »saj mu je očitno do tega, da upraviči privilegiran položaj za tiste, ki imajo dovolj znanja, strokovne podkovanosti in učenosti« (1990, 972).

politično teorijo Angleških Idealistov, ki so Rousseaujeve ideje predstavili britanskim intelektualnim krogom. Razvil se je manj individualističen in bolj optimističen pogled na sistem predstavnštva, ki pa ni preživel druge svetovne vojne. Nadomestila ga je teorija elektoralnega mandata, po kateri politična stranka, ki predstavi podroben politični program s predlaganimi ukrepi, v primeru zmage na volitvah, lahko trdi, da je prejela mandat od ljudstva. Številne raziskave so vseeno pokazale, da manj kot 10% volivcev izbira kandidate na podlagi predlaganega manifesta (Milne in Mackenzie 1954, 139), Crewe pa je v svoji raziskavi ugotovil, da so ljudje v najmanj zadnjih 15 letih, volili za *laburiste*, kljub njihovem programu! Teorija je bila izdelana posebej za dvovečinski sistem in predpostavlja, da ljudje glasujejo na podlagi individualnih utilitarnih interesov, zaradi česar se stranko, ki ne zmaga na volitvah, poizkuša zato držati izven diskusije. Zmagovita stranka poleg tega skoraj nikoli ne izvabi vsaj polovice glasov ljudstva, interpretiranje volilnih rezultatov, kot strinjanje z vsemi točkami programa in podelitvijo mandata zmagovalni stranki za uresničevanje ozkih interesov, pa le sarkastično posnema demokratično idejo o intrinzični povezanosti mnenja volivcev in vladne politike. »*Teorija o mandatu je danes že pokopana*«, meni Birch, »*a nikakor noče ležati pri miru*« (2007, 122-6).

5.2.3 LIBERALNA DEMOKRACIJA

Liberalno orodje je bilo torej izdelano s preprosto izenačitvijo dejavnosti dela in ustvarjanja, kar se nam zdi nekoliko nenavadno, saj so temu razlikovanju tudi pičli viri starega in srednjega veka, pa tudi zelo obsežna literatura novega veka, namenili le raztresene opombe²⁴⁹. Nenaden in bleščeč vzpon dela iz najnižje in najbolj zaničevane stopnje, na raven najbolj cenjene dejavnosti, se je v teoriji začel, ko je Locke pripisal delu vir lastnine²⁵⁰. Delu so Locke, Smith in Marx, kljub temu, da je dejansko *najbolj naravno in zato najmanj svetno*, pripisali največjo produktivnost in svetotvornost, zaradi tega pa seveda vsi zapadli v določena protislovja, ki so v naravi dejavnosti same²⁵¹. Najbolj seveda Marx, saj le njega zanimalo delo kot tako, Locke ga je izkoristil za opravičitev privatne lastnine kot podlage družbe, Smithov namen pa je bil neoviran razvoj kapitalske in družbene akumulacije. Ironično je zato povečevanje dela nekatere pripeljalo v idealiziranje lastnine (Locke), druge v njeno popolno odpravo (Marx), iz preprostega razloga, ker lastninske teorije, pred socializmom in

²⁴⁹ Kljub temu, pa vsi evropski jeziki, tako mrtvi kot živi, vsebujejo dve etimološko popolnoma samostojni besedi, ki sta se do današnjega časa obdržali kot ločeni, čeprav se je raba jezika zmeraj nagibala k temu, da bi ju obravnavala kot sinonima.

²⁵⁰ Naslednji korak je bil storjen, ko je Adam Smith vanj posredoval vir bogastva, na najvišjo točko pa je prispelo delo v Marxovem sistemu dela, kjer postane sam vir produktivnosti in izraz človeškosti nasploh (Arendt 1996, 102-3).

²⁵¹ Veblen tako lahko trdi, da je »trajni dokaz produktivnega dela njegov materialni produkt – običajno konzumni artikel«, Marx pa je delu pripisal bistvo človeškosti in cilju družbe, da se osvobodi od dela (Arendt 1996, 103; 106).

komunizmom 20. stol., sploh niso bile v defenzivi, temveč v ofenzivi. Zaradi sovražnosti do vsega državnega, so liberalni teoretiki skušali pridobiti za lastnino predvsem nove pravice, ne pa le varovati stare. Locke in Smith sta zato skušala najti dejavnost, ki bi imela sama po sebi prilaščajoč značaj do stvari sveta, a bi imela obenem popolnoma privatno naravo. Novi vek, ki je prepoznal dobro in produktivno plat človeške narave v družbi, medtem ko naj bi država obstajala samo zaradi človeške zlobe (Payne, Madison), tako ni bil priča agresivnemu branjenju, temveč pravici do neoviranega in z nobenimi pomisleki omejenega prisvajanja (Arendt 1996, 81-110).

Locke je pridobitniško pravico utemeljil na pravici do lastnine nad lastnim telesom, ki je v resnici najbolj lastno in privatno, kar človek lahko ima. »*Delo našega telesa*« in »*stvaritev naših rok*« sta eno in isto, ker oba predstavljata le »sredstvo« za prilaščanje tistega, kar je »*bog dal skupnega ljudem*«. Tako Locke kot Smith namreč razumeta proces kopičenja denarja in lastnine kot naravni fenomen, kot proces, ki avtomatično sledi nekemu notranjemu zakonu²⁵², zato je neomejena akumulacija nove lastnine dobila prednost pred zgolj ohranjanjem lastnine. Proces prisvajanja pa je potencialno neskončen, kar je problematično zaradi neugodnega dejstva, da posamezniki nimamo pred seboj potencialno neomejenega časa in ne živimo neskončno. Družba sama je tako postala **gigantski subjekt procesa akumulacije**, ki ta proces vrši neovirano, s tempom, ki ji ustreza in takorekoč brez omejitev, ki mu jih postavljajo življenjska doba posameznika in lastnina privatnih oseb. Boj liberalizma se je tako bil v imenu individualnega življenja, življenja družbe in proti skupnim institucijami, ki so predstavljale »mrtvo stanje skupnega sveta« (Arendt 1996, 111-7).

Podobno kot v atenskem primeru, je tudi sodoben demokratičen razvoj razplamtela neskromna vladavina **vladajočega in posestnega razreda**, ki pa je zacementirala ustavne ideje modernega konstitucionalizma in liberalne demokracije s potrjevanjem aristokratskih pravic (*lordship*) napram monarhični državi. Te ideje niso bile demokratične tako v namenu, kot v obliki posledic in so predstavljale zaščito neodvisnih moči aristokracije proti monarhičnem prilaščanju, zagotovitev esencialno fevdalnih svoboščin, privilegijev in moči. Zahodna ideja o svobodi je bila tesno povezana s privilegiji in je nastala preko pogleda, ki ni bil usmerjen naprej k bolj demokratičnem redu, temveč nazaj k stari, distributivni suverenosti fevdalizma. Demokratične pravice in svoboščine so torej v osnovi pravica in svoboščina razpolaganja z lastno posestjo in služabniki, brez vmešavanja kralja in revne množice (Wood

²⁵² številni liberalci so domnevali, da je v denarju neka notranja magična sila, ki ustvarja več denarja ali da oblast rojeva oblast (Arendt 1996, 107).

1996, 133). Liberalizem je nastal na podlagi zahtev po omejevanju moči države, demokracija pa na podlagi zahteve po razširitvi moči države. Antični Grki so namreč distribuirali oblast med vse državljane in temu rekli svoboda (*freedom*). Naš cilj danes pa je varnost osebne lastnine in s svobodo v liberalnem pomenu (*liberty*) označujemo mirno uživanje individualne lastnine in neodvisnosti. Tudi Bobbio meni, da sta si obe pojmovanji pravzaprav **nekompatibilni**, saj kjer so vsi neposredno udeleženi v kolektivnih odločitvah, je posameznik podrejen avtoriteti vseh in izgubi svojo svobodo kot posamezna oseba (2005, 1-2).

Liberalizem se je tega seveda zavedal, a je bil demokracijo, »ker nihče ne sme in ne more imeti avtoritete nad svobodnimi posamezniki brez njihovega privoljenja«, prisiljen uvesti v obliki mehanizma, po katerem ljudje predajo vladi pravico, da jim vlada. Državo državljani trpijo, ker potrebujejo sistem pravic in kazni, s katerim vlada ščiti posamezne državljane med seboj, zaradi te moči države, pa preko volitev nadzorujejo tudi nadzornika (Pikalo 1997, 39-41). Medsebojno sumničenje in želja po mirni ohranitvi sebe in svoje lastnine, sta v tako paranoidni ideologiji seveda razumljivi, a se v sporu med liberalnim kapitalizmom in socializmom, največkrat pozablja, da je bil kapitalizem tisti, ki je začel z razlaščanjem in da je socializem v tem oziru le sledil zakonom, ki veljajo v celotnem gospodarskem razvoju novega veka. Pred razlastitvijo spodnjih slojev prebivalstva v začetku novega veka je bila svetost privatne lastnine nekaj samoumevnega; toda šele izredno povečanje posesti, bogastva in tudi kapitala v rokah slojev, ki so razlaščali, je privedlo do tega, da so privatno lastnino sploh razglasili za sveto²⁵³ (Arendt 1996, 63). »Prednosti liberalizma«, o katerih govori Pikalo v članku *V drobovju liberalne demokracije*, so navidezne, saj so prišle do izraza le zato, ker so jih izbrisali iz atenske zgodovine. Zagotovitev pravic izražanja in združevanja, ločevanje pristojnosti med različnimi vejami oblasti, ločevanje zasebne od javne sfere ter predstavništvo (1997, 41), so poznali že Atenci, seveda zgolj v okviru državljanstva, a s pomembno razliko, da so bile te komponente izrecno namenjene uporabnikom in ne preživljanju paternalističnega sistema. Liberalna premisa, da ne obstaja končna resnica o tem, kaj je dobro za družbo in da je edini kriterij za to, kaj rečejo svobodno organizirani ljudje, ki jih politična realnost ne zanima in jih tudi nihče ne vpraša, pa je pravzaprav krona celotne ideologije, ki je vsakršno realnost in resničnost zreducirala na posameznikovo vrhovno pravico do izoliranega mnenja, zaradi česar se vse od takrat vrtimo v začaranem krogu.

²⁵³ Razlika med lastnino in posestjo postane očitna v primeru sužnjev, ki sicer niso smeli imeti nobene lastnine, torej lastnega doma, vendar niso nikakor predstavljali nelastniškega razreda v modernem smislu in je lahko znašala precejšnjo vsoto in celo lastne sužnje (Arendt 1996, 64).

V tako privatizirani ideologiji se zlahka prepozna nebistven karakter udeležbe v moderni demokraciji, kar pravzaprav prikazuje, kako ogromen je bil atenski dosežek iznajdbe demosa, ki je postal politični subjekt. Demokracija je razširila meje političnega prostora, transformirala politično prakso, najpomembneje pa zajemala nastanek novega akterja, avtonomnega, posvetovalnega in kolektivnega po naravi. Skupnost in politika, ki sta bili poprej osebna last zemljelastnikov in tistih, ki jim je prosti čas omogočal udeležbo, sta postali last novega subjekta, ljudstva. Da je demos lahko prevzel mesto, ki je bilo pred tem rezervirano za heroje, kralje in plemeniteže, pa je **moral najprej premostiti ali uničiti ovire, ki jih je proizvajala različna raven strokovnosti, premoženja in družbenega položaja, ki je pripadal posameznim razredom**. Sama beseda *demokratia* je nastala na podlagi vladavine demosa v njegovem družbenem pomenu, sicer kot skovanka anti-demokratov, ki so v splošni oblasti ljudstva videli vladavino nižjih razredov in revežev. Tudi za zmerne demokrate, kot je bil Periklej, ki je zavračal družbeno razlikovanje in je poudarjal političen značaj demosa, je imela demokracija družbene implikacije, saj je vključevala revne, medtem, ko so jih ostali ustroji ignorirali in prav ta spojitev nižjih razredov s politično skupnostjo kot celoto, je bistvena za demokratično kulturo (Wolin 1996, 66-8).

Demokratični akterji so v »*ventrilokvistični demokraciji*« (Wolin 1996) resda postali volivci, pri čemer ni bistveno, da je predstavniška zamenjala neposredno demokracijo, temveč da se je demosu vzela beseda in se odločilo govoriti v njegovem imenu. »*Atenske čevljarje, kovače, reveže in bogate*« kot svobodne uživalce enakosti govora in ne obratno, je nadomestil bogat trgovec, ki je Hamiltonu predstavljal naravnega zastopnika obrtnikov s priostrenim občutkom za interes. Predstavništvo torej zanj ne pomeni implementacije, temveč **izogibanje demokraciji** in večji kot bo prepad med predstavniki in predstavljanimi, bolje bo. Tudi Madison je bil mnenja, da je bistvo predstavništva »*refinirati voljo in poglede ljudstva skozi medij izbranih državljanov*« (Wood 1996, 123) in njegova vloga nekakšnega filtra, kar je pravzaprav nasprotno konceptu enakosti govora. Tendencia o identificiranju zgodovine demokracije z zgodovino gospostva, kjer imajo mejniki manj opravka s povečevanjem moči ljudstva in več s potrjevanjem aristokratskih privilegijev proti tiranskim monarhijam, zgovorno priča o konceptu demokracije, ki se ogromno razlikuje od atenskega izvirnika. Ne glede na to kako stališče so zavzeli grški filozofi, renesančni teoretiki, politiki iz 18. stol.,

moderna sužnjelastniki, feministke, marksisti²⁵⁴ in tudi Hegel, so obenem zavzeli tudi skupno stališče, da je v dobrem in slabem atenski demos **operiral kot celota**. Egalitarni elementi atenskega političnega sistema so očarali tako tiste, ki so bili predani univerzalnemu dostojanstvu človeške rase, kot tiste, ki so enakost upoštevali le znotraj zaprtih krogov. Do 19. stol. je bila redifinicija demokracije že trdno prepletena z liberalizmom, kjer je imela demokracija že podobo **potrjevanja ustavnih principov in ne ljudske moči**. Razumljena ni kot rezultat boja med konkurenčnimi družbenimi silami, kot npr. med *hoi kagathoi* in *banausoi*, gospodarji in služabniki, plemeniteži in kmeti, bogatimi in revnimi, temveč kot **spopad med dvema političnima principoma, med avtoriteto in svobodo** (Mill 2003), oziroma med vladavino nasilja in zakona ter individualnimi pravicami posameznika (Wood 1996, 134).

Če povzamem liberalni pogled na posameznika, naravo in družbo, lahko ugotovimo, da temelje liberalizma podpira atomiziran posameznik kot materialno bitje, ki si v begu pred državno prisilo, želi izolirane svobode, razumljene strogo nepolitično. Posameznik je namreč striktno razločljiv od drugih in neasimilabilen, v družbo se spušča zato, ker ima določene interese, država pa je zanj vir zla in od nje pričakuje le varovanje individualnih pravic. Liberalizem zato nasprotuje državnemu poseganju v naravno nezmotljivost tržnega mehanizma, radikalni redistribuciji bogastva, poseganju v zasebno lastnino, restrikciji individualnih izbir in tradicionalnim modrostim skupnosti. Dejstvo **vladanja države samozadostnim posameznikom**, liberalna demokracija omili z uvedbo aristokratskega mehanizma, volitvami, s katerimi naj bi državljani nadzorovali vlado, reprezentativno skupščino, in z ugotovitvijo, da ne obstaja nobena končna *resnica* o tem, kaj je dobro za družbo ter splošno razglasitvijo vseh ljudi kot naravno enakih in svobodnih. Tudi Platon si je lahko dovolil razglasiti določene »resnice«, ki se niso ujemale s človeško naravo niti z vsakdanjimi izkušnjami povprečnega Atenca, liberalizem in aristokratska kritika demokracije pa, zato v tem smislu, predstavljata vsaka svojo skrajnost zmernosti atenske demokracije. Liberalni triumf v obliki zaščite zasebne lastnine, svobode govora, svobode združevanja ter pravic kot predmeta zakonske zaščite, s čimer naj bi se posameznik obvaroval pred državo, ni nič drugega kot reaplikacija državljanskih pravic demokratičnih Atencev z istočasnim

²⁵⁴ Marx sam je nenehno okleval med strogim obsojanjem sužnjelastništva kot osnove antične ekonomije in med nostalgичnim pogledom na antično dožemanje svobode in skupnosti. Marxove romantične predstave o egalitarnih načelih, so se prenesle tudi na kasnejše pisce in tudi na Engelsa, ki je napisal traktat *Izvor družine, privatne lastnine in države* tudi pod vplivom ameriškega antropologa Lewisa H. Morgana, ki je egalitarnost Irokezov povezal z zgodnjimi grškimi vladavinami, ki so bile organizirane okrog podobnih načel. Morgan je trdil, da so bili izredni atenski dosežki produkt bistveno demokratičnega in egalitarnega sistema vrednot, ki je plemenitil atenske mislece še pred izoblikovanjem demokracije. Zanj so tudi najzgodnejše grške vladavine imele demokratično podobo in so slonele na samoupravnih institucijah ter na načelih svobode, enakosti in bratovščine (Roberts 1996, 195-6).

odvzemom odgovornosti, od koder so pravice pravzaprav izhajale. Liberalno nasprotovanje aktivnemu državljanstvu, ker bi s tem *revni in neumni ogrozili bogate in strokovne*, je značilno že za grške filozofe, ki so vseeno priznavali, da se sedež svobode nahaja izključno na političnem področju, čeprav so ga seveda razumeli povsem po svoje. Zato se, v nasprotju z liberalnim nepolitičnim razumevanju demokracije, zdijo atenski filozofi ironično bližje demokratični ideji in kljub temu, da se je npr. Psevdo-Ksenofon, avtor kratke razprave o atenski ustavi, pritoževal nad tem, da se je enakost v demokratičnih Atenah nanašala celo na sužnje, Platon pa je v *Republiki* opisal Atene kot prostor, kjer celo konji in osli zahtevajo svoj enak delež prostora in se nočejo umakniti s poti boljšim ljudem.

5.3 VOJNA IN POLITIKA

5.3.1 VZROK GRŠKIH VOJN

Razlog vseh vojn, so bili soglasni praktično vsi grški pisci, se skriva v *pleoneksiji*, nenaravnem bogatenju, ki je v nasprotju z naravnim pridobivanju, ki ima, kot vsaka veščina, svoje meje. Aristotel jo utemelji na dejstvu, da ima vsaka stvar vrednost sama po sebi (npr. čevelj kot obuvalo), poleg tega pa ima tudi neko menjalno uporabnost, zaradi katere stvar ni nastala (čevelj kot menjava za hrano) in ki je plod situacije, da ima človek nekih stvari preveč, nekih pa premalo. Blagovna menjava zaradi izmenjave za zadovoljitev potreb po njegovem mnenju ne spada med veščino bogatenja, je povsem naravna in služi **doseganju ekonomske neodvisnosti**, cilju vsakega državljana in tudi mestne države. Z oddaljevanjem od skupnosti, se je vzajemna pomoč pretvorila v uvozne in izvozne storitve, zaradi česar je, na tako velikih razdaljah, nujno prišlo do uporabe denarja. Blagovna menjava je postala trgovina, njen cilj pa prejeti največji možni dobiček iz predmeta menjave. Vsa trgovina se zato vrti okoli denarja, ki je izhodišče in cilj menjave, njena naloga pa je najti, kje se lahko dobi največ denarja. Trgovina je torej neomejena veščina, saj je vsaka veščina, ki uporablja neomejeno število sredstev za doseg svojega cilja, brez meja in služi kopičenju dobrin in ne zadovoljevanju potreb (Aristotel 1970, 13-20).

Vsako bogastvo mora biti omejeno in tudi če se neko hišno gospodinjstvo usmeri v kopičenje denarja, to stori zato, ker so njihovi upori usmerjeni zgolj na življenje in ne na dobro življenje. Dokler je želja po življenju neusmerjena in nepolitična si bodo ljudje želeli, da so tudi njihova sredstva za ustvarjanje življenja neomejena. Uživati začno zato šele v izobilju in če sredstev, ki

jim bodo to izobilje omogočila, ne najdejo po naravni poti, jih bodo našli z drugimi načini in sposobnostmi, ki so nasprotne političnim. Solon in Aristotel sta bila mnenja da človeška narava vedno hoče več in videla težavo v tem da bogastvo ni nikogar navdušilo, ampak je samo sprožilo *pleoneksijo*. To *relativno pomanjkanje* je bil ključni faktor, ki je silil Grke v vojno, čas plenjenja je vedno nastopil, ko so bile meje izrabljanja domače delovne sile prestopljene (Van Wees 2004, 35-6). Atene se niso v ničemer razlikovale od drugih tedanjih skupnosti, ki so prav tako iskala finančne vire in delovno silo na bojnem polju, debata o **spreminjanju družbene ideologije** pa je popoln nesmisel, česar se danes še kako zaveda vsak posameznik, ki ne ustreza družbenim normam²⁵⁵. Vendar so bile vojne med polis večino časa omejene na lokalne konflikte med sosednjimi polis. Grški spopadi so bili kruti, vendar so imeli nepisano pravilo; bili so izjemno kratki. Vojaška moč je bila tesneje povezana s finančno rastjo kot verjetno v kateremkoli produkcijskem načinu pred ali po tem, saj so bili vojni ujetniki navadno glavni vir suženjske delovne sile, po drugi strani pa je bilo rekrutiranje vojnih enot iz vrst svobodnih meščanov odvisno od vzdrževanja produkcije doma, kar je bila skrb sužnjev (Anderson 1989, 31-3). **Narava torej služi kulturi**, kot suženj služi z delom²⁵⁶ državljanu, saj je v naravnem stanju vsakdo sebi sodnik in ima najvišjo pravico, da si sam postavlja in tolmači ter ukinja zakone, če se mu to zdi koristno. Aristotel zaključí, da je naloga narave to, da omogoča hrano bitjem, ki jih je sama ustvarila. Nekatere živali ob rojstvu odvržejo toliko hrane, da lahko mladič odraste, preden jo je sposoben pridobivati sam, druge hranijo mladiče z mlekom, tako tudi ni naloga ljudi ustvarjanje dobrin, one so hišnemu gospodinjstvu že na voljo v zemlji ali v morju. Tudi večšina vodenja države jemlje ljudi iz narave in jih uporablja za svoje namene, trgovina pa je najbolj nenaravna, saj denar ne koristi nobenemu specifičnemu cilju in ljudje z njim služijo drug na drugem (Aristotel 1970, 16; 20-2).

Vendar kljub temu, da narava ne prepoveduje ničesar, ne nasprotuje sporom, sovraštvom, nasilju in vojni, so si po grškem mnenju vsa velika človeška dejanja zaslužila primerno slavo in spoštovanje, česar se ne zavedamo, če jih moralno ocenjujemo. Že pri Homerju ne zaznamo nobenega poniževanja nasprotnikov, slavo univerzalne človeške veličine je v naravnem stanju ohranil tudi Ajshil v *Peržanih*, ki so bili odigrani celo med samo vojno, leta 472 pr.K., Evripid pa je v *Trojanskih ženskah* v vlogo pošastnih bitij postavil kar Grke, kar lahko mirno označimo za višek svobodnega izražanja, saj je bila igra odigrana leto po Meloškem masakru (416 pr.K.). Zgodovinska objektivnost je bila prisotna tudi pri Tukididu in je bila najbrž

²⁵⁵ Da o homoseksualnosti in prostituizmu sploh ne govorimo.

²⁵⁶ Fizično delo je bilo tesno povezano z izgubo prostosti in stigma ponižanja je zaznamovala tudi najemniško kot celo samostojno delo. Ko Sokrat predlaga Euterju, ki je izgubil svoje posesti v vojni, naj se skuša zaposliti kot sodni izvršitelj, mu slednji zgroženo odgovori, da nikakor noče postati suženj (Jones 1986, 11).

posledica življenja v polis, kjer je avtor dojel svet, v smislu gledanja na isti svet z zornih kotov drugih, videti isto z zelo različnih in mnogokrat nasprotujočih si vidikov. Vsem pa je bilo skupno, da so **velike stvari samoumevne** in da sijajo same od sebe. Avtorji zgodovinskih dejstev nimajo pravice »še drugič premagati poražence« (Owens 2007, 42) in morajo prepoznati veličino kot tisto, kar samo po sebi stremi k nesmrtnosti in negativno rečeno, kot herojsko zaničevanje vsega, kar zgolj pride in mine, vseh posameznih življenj, tudi svojega. Ta to nepristranskost je bila v jedru tudi grške tragedije kot nekakšna racionalna podpora nasprotujočih si strani, pri kateri imata ponavadi obe konfliktni vlogi svoj prav, a v »redu brez smisla« (Anaksimander) obe propadeta, ker ne poslušata drug drugega. Tudi politična odločitev je trhla, če je le politična, saj mora upoštevati vse faktorje, ne le politične, saj nobena odločitev ni *a priori* pravilna.

Predstavljanje grškega bojevanja zato ne vodi v glorificiranje vojne, nasprotno, smisel politike ni nikjer bolj očitno kot ravno tu. Človek se nikjer drugje kot v boju, kjer tvega življenje le bolj dobesedno in očitno kot v politiki, ne poveže tako globoko z drugimi člani skupnosti in je pripravljen sprejeti odgovornost zase in za druge. Najbolj plemenita, pravična in nesebična dejanja se tu dogajajo vsakodnevno in to le zato, ker takrat osebno občutimo, da živimo v svetu neskončnega in vsakodnevnega umiranja. Omejujoča smrt nikoli ne ponuja večjega smisla življenja kot v trenutku, ko jo čutimo od blizu, saj so v vojni, opisuje Arendtova, ljudje dobesedno »vrženi izven svojega telesa«, in se v procesu, kjer »jaz preide v mi«, počutijo tako žive, da jim smrt ni več pomembna (1970, xi). Nasilje je potencialno zmožno oblikovati nov politični prostor, a se ta izoblikuje predvsem zaradi dejstva, da ljudje, ne človek, naseljujemo svet. »Ker ni človeka«, pravi Spinoza, »ki bi sredi neprijateljstev, sovraštev, jeze in prevar ne živel tesnobno...so se zaradi varnejšega in boljšega načina življenja morali nujno pogoditi in dogovoriti, da je pravica, ki jo je po naravi vsakdo imel do vsega, zdaj postala skupna, tako da je ne določata več moč in nagon vsakega posameznika, temveč moč in volja vseh skupaj« (Spinoza 2003, 221-6). Iz komponente polis in razmerja med državljani, so zato Atenci izkoreninili golo nasilje in vojno, nadomestila ju je politika, ki pa so ji Atenci vseeno vdihnili tekmovalni nagon in verbalni boj. Omejen prostor grške državnice so zaščitili in pravzaprav omogočili z izključitvijo nedržavljanov, sužnjev in žensk, ki zato formalno tudi niso bili zaščiteni pred nasiljem. Z drugimi besedami, nasilje so ironično izkoreninili iz politike s tem, da so državljanstvo zaznamovale vrednote, ki so se oblikovale v praksi hoplitskega boja kmetov-vojakov (Owens 2007, 76).

5.3.2 MODERNA ODVISNOST POLITIKE OD VOJNE

Predstavo o kraljestvu kot o trgu je mogoče najti že v 15. stol., stoletje kasneje pa se, vsaj v obrisih, oblikuje zamisel o ekonomiji kot poseben področju, ki kot ura deluje po lastnih zakonih. Ko je Hobbes v *De Cive* (1642) zavračal »površno gledanje na človekovo naravo«, po katerem je človek veljal za družabno bitje, in trdil, da se ljudje ne družijo iz ljubezni do sočloveka, je kot enega od razlogov za stopanje v odnose s soljudmi navedel sklepanje poslov, *commercium*, pri katerem iščejo dobiček, ne prijateljstva. Locke je uporabljal *commerce*, *merchandising* in *traffic* kot sopomenke, saj takrat *commerce* ni bil zgolj trgovanje in del ekonomije, bil je obči pojem, ki je opisoval naravo družbe, specifične zgodovinske oblike družbe oziroma njeno anatomijo. Po teoriji škotskih razsvetljencev je bil četrti in najvišji stadij družbenega razvoja »obdobje *commerce*«, vendar te družbe, v kateri so razsvetljenci živeli, jo analizirali in interpretirali, še ne moremo opisati kot tržne družbe, temveč zgolj kot *commercial society*. (Mastnak v Rosanvallon 1998, 224-6).

Za predruženje narave družbe, socialnih temeljev politike in akterjev javnega življenja, je bilo, po mnenju Mastnaka, tematiziranje t.i. finančne revolucije v 90. letih 17. stol. ter zlasti uvedbe sistema javnega kredita. Prozaično dejstvo, da so državljani začeli kreditirati državo, je vzpostavilo vladavino nove, mobilne oblike lastnine, ki je zasenčila zemljiško lastnino. Problem avtoritarno nostalgčnih republikanskih predstavnikov ni bil le v tem, da je »novo bogastvo« prinašalo razkošje, ki je, kot je učila zgodovina, nujno vodilo k poženščenju in korupciji političnih kreposti ter s tem k izgubi svobode – edina opora svobode se je namreč še vedno smatrala povezana na javno življenje krepostnih državljanov, zavzetih za obče dobro, medtem, ko so se novi bogataši poganjali za osebnimi koristmi in dobički. Šlo je za to, da je novo »imaginarno bogastvo« (Davenant leta 1701) ogrozilo temelj političnega in moralnega življenja, ki so ga videli v zemljiški lastnini kot bistvenem atributu državljana in pogoju za sodelovanje v javnih zadevah, se pravi za prakso političnih kreposti in vrlin. Jedro problema ni bilo v tem, da so tisti, ki so »zahtevali pravico do posojanja...zahtevali pravico do vladanja« (Davenant 1710), pač pa v tem, da je bilo zdaj politična razmerja mogoče posedovati – v tem, da je oblast postala kupljiva. Defoe je dramatično opisal, kako so novi finančni mogotci kupovali zemljiške lastnike (s sedeži v parlamentu), izsiljevali izbiro mestnih oblasti in parlamentarcev po svojem okusu in držali v pesti vlado, ki so jo kreditirali. Uveljavljanje njihovih privatnih interesov je bila nova vrsta državljanske vojne, ki so jo krediterji in finančne korporacije bojevali z orožjem, strašnejšim od mečev, mušket in bomb – z nevidno

orodjarno obresti, popustov, finančnih transferjev, obročnih odplačevanj, delnic, projektov ter vražjih števil in težkih imen (Mastnak v Rosanvallon 1998, 227-8).

Vendar ni samo republikanski ideal politične skupnosti, kot poizkus reševanja javnega življenja in reaktikuliranja političnih vrednot v novih razmerah izgubil temelje, družba sama se je razvezala v nekaj breztemeljnega. Svet, v katerem je zavladal kredit, je bil spekulativni univerzum in kar je splevalo in vzdrževalo imaginarna družbena razmerja, so bila vzajemna pričakovanja in vera, da bodo izpolnjena, polna upanj in bojazni²⁵⁷. Skrivnost trgovanja, katerega življenje in duša sta bila kredit in denar, ki nista bila odvisna od imen ljudi, ne od družin, razredov ali združenj ljudi in celo nacij, je mejila na božansko in na dnevni red je zato stopila racionalizacija. Ena takšnih racionalnih razlag in hkrati vodilo je bila, da je treba ljudstva divjakov spraviti pod »krščansko ekonomijo in vladavino commerce«: ker je bila njihova podreditev tako trgovini kot vladavini razumljena kot vzpostavitev urejenega življenja, je bilo početje Evropejcev prikazano kot »civiliziranje, to civiliziranje pa je spet prispevalo k rasti commerce. Emeric Cruce je v delu, natisnjem leta 1623, ki ga včasih povzdigujejo kot zgodnji liberalni manifest in ki je visoka pesem commerce in miru, samega sebe navdušil z vizijo sveta, v katerem je pretok ljudi, blaga in idej svoboden. Velikokrat pa se pri tem spregleda, da je pri tem opozarjal, da to neizmerno dobro ogrožajo »tatovi in divjaki«, in da jih bodo, »če bodo hoteli še naprej živeti na svoj surovi način«, trgujoča in in miroljubna ljudstva z občim soglasjem »napadla in pobila kot bedne zveri v njihovih brlogih. Če jih ne bo mogoče urazumiti, bo vojna proti njim vedno nekaj dobrega«. V Defoejevi fikciji, se mora domorodce, ki »divji, nagi, črni, barbarski, trmoglati« živijo na obalah *mare liberum*, po katerem plujejo evropski trgovci, če se ne podredijo pravilom igre, ki jo vsiljujejo trgujoči prišleki, preprosto pobiti (Mastnak v Rosanvallon 1998, 228-32).

Abstraktnega svobodnega trgovanja o katerem je sicer pogosto pisal Defoe, ni nikdar bilo. Prepleteno je bilo s političnimi interesi in povezano z vprašanji vojne in miru. Varnost nacije je bila odvisna od njene vojaške moči, ta pa od financ, ki jih ni bilo več mogoče zbrati v zadostni količini po ustaljenih poteh. Finančne zahteve modernega vojskovanja so postale prevelike in če so jih hotele države zadovoljiti, so morale sikati dodatne vire bogastva zunaj svojih meja. Izbojevati so si morale mesto v svetovnem trgovanju, se uveljaviti na obstoječih

²⁵⁷ Ne preseneča, da je bil kredit, ki je spodnašal neodvisnega državljana, trdno stoječega na svoji zemlji z orožjem v roki in krepostnim srcem v prsih, upodobljen kot svojeglava in neuravnovešena ženska. Ta ženska je bila lahko »dekla trgovanja«, toda despotska do tistih, s katerimi je imela posel. In trgovina je bila nedoumljiva skrivnost, Defoe pravi, da »ima svoje kritične trenutke in obdobja, ko vzroki njenega delovanja niso vidni, popadejo jo krči, histerične motnje in najbolj nerazumljive emocije« (Mastnak v Rosanvallon 1998, 229).

svetovnih trgih ali odkriti nove. Vojna je tako trgovanja gnala v razmah in vojskujoče se države, ki so se vrgle v nenehno trgovanje, da bi lahko financirale svoje vojne, so se zapletle še v nove, nič prijetnejše trgovinske konflikte. Pri tem se je spremenila tudi narava vojne, ne le način vojskovanja. Nove vojne so bile izrecno vojne iz koristi in ne več pravične vojne, ter še pomembnejše, vojne, ki jih vodi zdaj v celoti sila moči in denarja, so postale svetovne, univerzalne vojne. Commerce je imel svojo logiko, ki se ji je politika morala vsaj toliko prilagajati, kolikor si jo je morda skušala podrežati. Na eni strani naj bi država vzpodbujala commerce, ki je postala zdaj »reason of state«, kot je zapisal Hume, obenem pa mu ne bi smela predpisovati zakonov oziroma, bi morala svoje zakonodajne kompetence na tem področju kar se da brzdati, zakaj trgovanje je bilo »po svoji naravi svobodno« (Davenant). Ironično pa je vsaka država odrekala pravico in svobodo do trgovanja vsem drugim, ki so bili odvisni od nje ali ki bi jih želela spraviti v tako odvisnost. V svetu univerzalnega trgovanja je bila svobodna trgovina načelo zapostavljanja, njeno gibalno in njen cilj pa je bila vojna in njen prvi in zadnji argument vojaška moč (Mastnak v Rosanvallon 1998, 231-5).

Svet, ki mu je vladala politika, ki v načelu ni obvladovala zakonov, ki so jo nosili, in ki je zakone, ki jih je imela za univerzalne, diskriminacijsko uveljavljala po načelu lastne koristi, je bil skrajno nestabilen in negotov. Če so evropske sile za svoja osvajanja rabile opravičilo, so izkoriščale prav tisto »pravico do gostoljublja«, ki je v srednjem veku legitimirala križarke vojne, le da je pravico do pridiganja nasledila pravica do trgovanja. »Neznanski kreditni stroj« je ušel izpod nadzora. Najemanje novih posojil, preden so bila stara odplačana, in najemanje večjih kreditov, kot jih je bilo mogoče odplačati iz obstoječih virov, je sprožilo stalno povečevanje davkov, kar ni samo izčrpavalo nacionalne ekonomije, marveč je podražilo življenje, tako da država ni bila več konkurenčna na svetovnem trgu. V visokih davkih, ki naj bi omogočali odplačevanje javnega dolga, so zaskrbljeni sodobniki videli roparski transfer lastnine, ki so si jo državljani prislužili s svojim delom, v žepe krediterjev, špekulantov in tujcev. Z vidika republikanske politike, je bilo mogoče razbrati korupcijo, razkroj kreposti in vrednot, ki so nosile javno življenje, javni kredit pa je postal sinonim za profesionalno, plačano, stalno vojsko²⁵⁸. Prav za financiranje regularne vojske, brez katere ni bilo več mogoče bojevati modernih vojn, je država morala poseči po javnem kreditu. Vojska je končno postala del državne strukture, obenem pa je vojaška sposobnost vlade postala odvisna od privatnih posojil. Pod javnim kreditom se je skrivala nova povezava med commercial society in militariziranim področjem mednarodne politike in trgovine kot nujno

²⁵⁸ Temeljno, zadnje jamstvo svobode v republikanskem političnem svetu pa je bil oboroženi državljan, se pravi državljanska milica (ibid.).

sfero državne dejavnosti: med družbo, ki ji je zavladal commerce, in militarizmom na svetovi ravni, ki ga je pav tako priklical v življenje commerce. Ta moment je ključnega pomena za vsako smiselno razpravo o liberalizmu, meni Mastnak, saj je finančna revolucija bila neločljivo povezana z vojaško revolucijo. Razkroj klasičnega republikanskega predstavnega sveta in komercializacija političnega in družbenega življenja sta bila njen skupni učinek. Institucija javnega kredita je bila vpeljana, ker je vojna terjala iznajdbo novih finančnih virov za kritje vedno večjih stroškov novega načina vojskovanja. Trdo jedro zgodbe o liberalizmu je vojna (Mastnak v Rosanvallon 1998, 227-38).

5.3.3 NASILJE IN LIBERALIZEM

Zgodovina vojn, okupacij in vstaj je Arendtovi omogočila uvid, da se možnosti za izbruh nasilja povečajo takrat, ko tisti, ki »posedujejo« oblast čutijo, da se jim izmika (1996, 211). Nasilja ne moremo enačiti z manifestacijo superiorne oblasti, temveč njene inferiornosti in izmuzljivosti oblasti same, ki je vedno odvisna od nejasne prihodnosti, nepredvidljivih mnenj in dejanj članov skupnosti. Za razliko od politične moči, ki obstaja vedno samo v aktualizaciji, je mogoče sredstva nasilja kopičiti in jih potem v sili uporabiti kot nekakšno orodje. **Nasilje** je torej, če se politično oblikuje z govorjenjem in delovanjem v skupnosti, nemo, izolirano in brez moči, da bi razodelo in omogočilo novo razumevanje in znanje. Nasilje ne premore razsodnega sporočila in ravno tako je nemočen govor, ko je soočen z nasiljem (Arendt, 1970, 9). Medtem, ko oblast potrebuje ljudi, je za nasilje dovolj ena oseba, ki pa lahko v ekstremni situaciji uniči oblast mnogih (tiranija, jedrska vojna) (Arendt 1996, 201). Nasilje v misli Arendtove zato ne predstavlja bistva oblasti, kot je to značilno za Webra, ki pojmuje državo v smislu monopolne uporabe sredstev nasilja (v Gerth in Mills 1946, 77-8). Državo ohranja oblast, nasilje je le sekundarno in ga je potrebno razumeti zgolj instrumentalno, saj lahko le v tem smislu predstavlja racionalen in upravičen odgovor na agresijo. Nasilje se vedno naslanja na orodja, orožja in sredstva za povzročanje škode in bolečine, njena korist pa je smiselna le, če predstavlja **sredstvo za dosego političnega cilja**. Politična oblast je pravzaprav pogoj, ki omogoči skupini ljudi, da razmišlja in deluje v smislu cilj-sredstvo, same oblasti pa ne moremo soditi po tej kategoriji, saj je oblast, tako kot npr. mir, nemerljiv absolut in zato nikoli ne more postati sredstvo za dosego drugega cilja. Na vprašanje kaj je cilj miru, ni smiselnega odgovora.

Političen prostor je dojet skrajno primitivno, če ga razumemo kot **boj med dobrim in slabim** ali z **vidika napredka**. Politična zgodovina in zgodovina vojn ponujata razsvetlitev ravno zaradi tega, ker sta prosti moderne potrebe po prikazu dejanj v nekem širšem trendu, v katerem je sam dogodek le »*example*«²⁵⁹. Filozofske korenine tovrstnega pogleda nedvomno izhajajo iz Platonove reinterpretačije političnega delovanja, kjer sta pomena začeti (*archein*) in nadaljevati (*prattein*), postala ukazati in izvršiti. Oblast je tudi teoretično postala vladanje s Hobbesom, ki si je izmislil človekovo naravno stanje, da bi lahko prikazal smiselnost družbene pogodbe, ki opravičuje tovrstni način vladanja. V vladanju vedno nekdo misli namesto nas in nato svoje mnenje sporoči svojim podanikom, morda s prepričljivo retoriko, avtoriteto ali nasiljem. Politika tu res gleda iz cevi pištole in večja kot je pištola, več oblasti prinaša. Politični sferi je liberalizem, z dojemanjem minimuma življenja kot najvišje vrednote, naložil skrb za posameznikove nagone in obenem s tem v javno sfero spustil človekovo potencialno nasilno naravo. Liberalizem se torej ni odrekel nasilju, kot je to storila atenska demokracija, ki je politično načrtala tam, kjer se je potencialno nasilno končalo, temveč ga je racionalizirala v vlogi instrumenta, sredstva za doseganje drugih ciljev države. V okviru Zahodne ideje, ki je razlikovala med civilizacijo in divjino, ter posledičnih strokovnih teorij o fundamentalnem ločevanju med evropskimi in kolonialnimi vojnami, je v 19. stol. samoumevno vodila v imperializem, ki ni predstavljal le koristne avanture za evropske vojske in dostavljal presežni kapital iz kolonij, temveč je liberalno Evropo prepričal, da je nekako ločena od ostalega sveta. Prvotno ekonomski interes koloniziranja, je zato hitro zamenjala legitimnost in moralnost civiliziranja divjakov ter »*imperialistična doktrina o ekspanziji zaradi ekspanzije same, ki je dobila podobo neskončnega procesa z neko svojo politično in strateško logiko*« (Owen in Sutcliffe 1972). Ekspanzija zaradi ekspanzije same, pa ni samo pobila milijone ljudi in zadržala ekonomski ter politični razvoj na vseh koncih sveta, Evropi je celo načrtala enosmerno pot k totalni vojni in totalitarni vladavini²⁶⁰ (Arendt 1968, 136-9; 156; 167; 231).

Znotraj dialektične atmosfere, ki je videla barbarski svet neprestano v vojni, je zato eminenten vojaški teoretik in filozof, Carl von Clausewitz, omaleževal možnost pridobivanja izkušenj bojevanja z nepravilnimi divjaki in jih, kot ujetnik časa, »hranil ločeno od predala« klasične vojaške misli. Teorija mednarodnih odnosov je zaradi predanosti teoriji, po kateri naj bi bil imperializem relevanten le izven Evrope, spregledala »*osrednjost periferije v oblikovanju*

²⁵⁹ Tudi Churchill se je zavedal, da so v modernem bojevanju nameni postali pomembnejši od samih dogodkov, medtem ko je bilo v antiki ravno obratno (v Virilio in Lotringer 1997, 19).

²⁶⁰ Hannah Arendt je v rojstvu nasilnega in rasističnega ekstremizma znotraj imperializma, v povezavi z nekaterimi ključnimi elementi moderne dobe, prepoznala izvor totalitarizma in katastrofe človeštva, ki mu je sledila.

globalne dinamike» (Zimmerer 2004, 50). Clausewitz kot pruski general, ni imel možnosti drugačnega dojemanja politike in je zahteval od političnih vodij, da podredijo vojno državni politiki,

»saj vojna sama ne uniči političnega občevanja ali ga spremeni v nekaj povsem drugega. V bistvu se odnosi nadaljujejo, ne glede na sredstva, ki jih uporabi. Kako naj bi sploh bilo drugače? Se mar politični odnosi med ljudmi in njihovimi vladami ustavi, ko se diplomatske note ne izmenjujejo več? Ni vojna le drug način izraza njihovih misli, druga oblika govora ali pisave. Njena slovnica je morda edinstvena, a ne njena logika. Če je tako, potem vojne ne moremo ločiti od političnega življenja« (1976, 605).

Vojna je seveda lahko produkt političnih odnosov, a logika politike je, vsaj glede nasilja, nasprotna slovnici vojne. V obdobju hladne vojne, ko je predmet zastraševanja bilo življenje samo, se je Clausewitzeva klasična formula vojne *»kot nadaljevanja politike z drugimi sredstvi«*, vsaj obrnila na glavo.

Imperializem 19. stol. bi lahko vseeno imel veliko manjši učinek na zgodovino 20. stol., če ne bi moderna liberalna misel omejila klasično strateško misel, s propagiranjem določenega dela Clausewitzeve misli, na račun drugega. Poudarjanje vojne kot nadaljevanja politike z drugimi sredstvi je bilo namreč odvisno od uspešnosti zatajevanja *»neuporabnega«* Clausewitzevega poudarjanja generativnih²⁶¹ lastnosti vojne, zaradi katerih pride do izbruhov vojne izven meja, postavljenih s strani držav in večine strateške misli, ki je videla vojno kot instrument za doseganje ciljev države. Suverenost države je bila odvisna od uspešne *»udomačitve vojne«* na eno od njenih ustvarjalnih politik (*policy*), njeno omejitev na določena sredstva in na proces cilj-sredstvo, ki lahko *»spremeni«* njeno nasilno naravo, ki je drugače nenadzorljiva. Vojne so tako šele postale državna last z ljudsko podobo, zaradi česar bi Clausewitz bržkone izpodbijal domneve njegovih naslednikov, da sta **politika in vojna pravzaprav medsebojno neločljiva pojma**. Liberalna teorija zato ironično vidi *»19. stol. kot najbolj mirno stoletje v moderni zgodovini«* (Angell 1913), saj taktika in morala malih vojn ni ustrezala pravilom totalne vojne na evropskem kontinentu. Koskeniemi meni, da se je ta distinkcija nato ohranila v nastajajočem sistemu vojnega prava, nedostopnem nekristjanskim barbarom (2001).

Domneva o spokojnem 19. stol. je bila seveda plod ignoriranja realnosti, zato se je moralo racionalnim liberalnim teoretikom, zdeti paradoksalno, da ga je nasledilo najbolj grozovito stoletje človeške zgodovine. Liberalna teorija je spregledala, da ne vlada posameznikom, kot

²⁶¹ razmnoževalne, povzročevalne narave vojne

je to trdil Hobbes, temveč razredom, čigar centrifugalno delovanje, je lahko država omejila le s strogo centralizirano administracijo, ki je monopolizirala vsa sredstva nasilja in dostope do oblasti. Hobbesova logika in moralni standardi so bili zato priročno aplicirani na zunanjo politiko in imperializem, ki so ga poganjali ekonomski interesi, ki so si podredili državno politiko. Medtem, ko so prej liberalni teoretiki iluzorno upali, da lahko zajezijsko vojne in jo morda celo odpravijo, je sedaj **državna elita poenotila ekonomske z nacionalnimi interesi** in mobilizirala ljudi pod masko nacionalizma. Pred imperializmom 19. stol. sploh ni bilo govora o svetovni politiki, z geografsko neomejenim iskanjem imperialnih surovin, pa je postala doumljiva tudi totalitarna težnja po svetovni oblasti (Arendt 1968, 422). Tekmovanje v imperialni igri ekspanzije je vodila evropske narode v neposredne spopade, **binarni** moralni standardi pa so s cementiranjem razlik med kolonizatorji in koloniziranimi oblikovali rasne in etnične kategorije²⁶². Nerodni in površni »znanstveni« poizkusi imperialistične elite, so začeli »dokazovati«, da je **ekspanzija fiziološka nujnost** in ne politični ukrep, da živimo v zakonu narave, kjer se vsakdo bojuje proti vsakomur (Holquist v Owens 2007, 62).

Razumevanje politike in nasilja v bioloških terminih je sprožila filozofijo preživetja močnejšega²⁶³, čigar oblast mora nujno rasti, da bi preživel, kot je to nujno za vsak živ organizem. V politični sferi postane tako nasilje naravni predpogoj za preživetje in za rast politične skupnosti, zato je imperializem kmalu razkril svojo kruto ekstremistično dinamiko preko vseh standardov koristi. Nasilna sredstva, kot so bili koncentracijski kampi, civilni genocidi²⁶⁴ in pobijanje upornikov²⁶⁵, so bila upravičena, ker je bil cilj moralni imperializem in zato dovoljena. Slepota tega pogleda, *vse je dovoljeno*, je pod nacisti postala, *vse je mogoče*, in nacističnih kampov smrti sploh ni bilo več potrebno ekonomsko, politično in strateško opravičiti. Ohromil jih je nesmisel ideologije, mehaniziranost izvršitve in predstavitev nove realnosti in sveta, v katerem pa ljudstvo kmalu ni več videlo nobenega smisla (Arendt 1968, 410; 415; 439). Opus storjenih grozovitosti je bil celo tako nedoumljiv in osupljiv za človeški razum, da je javnost sprva bolj verjela zločincem, ki so trdili, da se niso zgodile, kot pa zaupala v verodostojnost tistih, ki so hoteli zločincem soditi.

²⁶² »Ko so se evropske sile s težavo zadrževale v Afriki«, piše Koskeniemi, »je nova generacija pravnikov...uporabila razlikovanje med civiliziranimi in neciviliziranimi skupnostmi, da je omogočila evropsko ekspanzijo. Čeprav so kolonializem obravnavali z različnih perspektiv... njihov diskurz temelječ na logiki vključitve in izključitve, v katerem so se kulturni argumenti križali s humanitarnimi, da so lahko omogočili raznolikost pogledov in obenem na vsaki točki zagotavljali varovali superiornost Evrope« (2001, 127).

²⁶³ V smislu pravica je moč, kot to velja v naravi.

²⁶⁴ Hannah Arendt citira Lawrencea Arabskega, kako se čudi, ker Britanci namesto bombardiranja, ne uporabljajo smrtonosnih plinov, s čimer bi se celotna območja pospravila veliko čisteje (1968, 134). Sem sodi tudi turški genocid nad Armenci, ki ga nemški častniki, zaradi izkrivljene vizije vojaške nujnosti, niso želeli preprečiti.

²⁶⁵ zaradi dejstva, da so okupirani vojaki kmalu spoznali pomembnost izogibanja neposrednim spopadom z Evropejci, slednji pa so v odsotnosti vidnega sovražnika, nediskriminatorno napadali kjer so mogli.

Tehnološki razvoj je nato dosegel nivo, kjer so postali cilji politike nezdružljivi s potencialnim jedrskim uničenjem in njegovimi posledicami. Misel Hannah Arendt, ki vidi nacionalno varnostne politike bolj obremenjene z izogibanjem vojni, kot **zoperstavljanju uničujočega pogleda na nasilje in politiko**, nadaljujejo drugi avtorji, ki se zavedajo, da so bile liberalne svoboščine na Zahodu, kupljene za ceno krvi in žrtvovanja prejšnjih generacij. Nova, poststrukturalna teorija se zaveda, da politična oblast ne operira več na podlagi dihotomije med vojno in mirom/politiko, temveč operira skozi kontinuum nasilja (Hanssen 2000, 14); (Reid 2006). Morda najbolj plodno inspiracijo v poststrukturalni literaturi predstavljajo dela Michela Foucaulta. V delu *Society Must be Defended*, Foucault nasloni intimno razmerje med družbo in vojno na razumevanje liberalnega civilnega miru kot skrite oblike vojne. Življenje v civilni družbi je uvrstitev vojne same; saj kar je na delu pod politično močjo je pravzaprav bojno razmerje. »Zakon ni pomiritev«, meni Foucault, »saj pod zakonom, vojna divja v vseh mehanizmih oblasti...Vojna je motor institucij in reda ...in mir sam je zakodirana vojna. Zaradi tega smo drug z drugim v vojni, bojišče pa poteka preko celotne družbe, neprestano in trajno....Nič ni nevtrarno. Vsi smo nekomu drugemu nasprotniki« (2003, 50-1).

Carlu Schmidtu se to ne bi zdelo nič nenavadnega, saj smatra, da bi svet brez razlikovanja na prijatelje in sovražnike, »brez fundamentalnega političnega razmerja«, pomenil konec politike (1996, 35). Carl Schmidt meni, da moramo bitke med polis pravzaprav šteti le med nesoglasja, saj so se prave vojne dogajala med »naravnimi sovražniki«, med Heleni in Perziji. Schmitt je želel s tem poudariti, da bistvo politike, ki naj bi vedno temeljile na distinkciji med prijatelji in sovražniki, najbolj do izraza pride v vojni: »za njegovo naravo je dovolj da je tak kot je, na posebno intenziven način izvirno popolnoma drugačen in tuj, zaradi česar so konflikti z njim sploh možni« (1996, 27).

5.3.3.1 PRAVO IN VOJNA

Neideološko politično delovanje je vedno nepredvidljivo in zato je zakon nujen, saj stabilizira in regulira politični karakter države. V naravi političnega delovanja je, da nam prinaša nove začetke in nepričakovano, zato mora politično, v soočanju z resničnostjo, poiskati izvor stabilnosti zunaj samega sebe. Nepredvidljivost človeških zadev se namreč ne bo končala, vse dokler se bodo ljudje rojevali in umirali, in naloga zakona je, da postavi meje vsakemu začetku in mu obenem zagotovi svobodo gibanja ter potencialnost začeti nekaj novega in nepredvidljivega. Brez konvencij neke skupnosti, po kateri se oblikuje zakon, bi vsaka

skupnost dejansko živel v svetu, kot ga opisuje Hobbes, ki potrebuje oblast, le ker obstaja strah pred drugimi ljudmi in potencialnim nasiljem. Majava struktura takšne skupnosti potrebuje stanje strahu, da zagotavlja splošno blaginjo, in ko bi (ta teorija) dosegla svoje cilje, bi se preko noči sesedla v brezciljni in nesmiseln kaos zasebnih interesov, od koder je tudi prišla (Arendt 1968, 142; 465; 467). Sredstva, ki so omogočila vzpostavitev zakonov niso bila politična in prav tako ni nič političnega obstajalo izven polis. Pravo preprosto ni obstajalo v odnosih med polis, kar pojasni brutalnost grškega bojevanja, zlasti v bojih z barbari. Voja se je odvijala v naravnem svetu, po principu moč je pravica, zato so bila tudi premirja in zavezništva razumljena kot nadaljevanje vojne z drugimi, zvitimi sredstvi. Za mejo polis je govor postal nepolitično sredstvo za preprosto sporočanje potreb in ta meja ni imela podobo mosta, temveč zidu, za katero so se Grki vrnili po bitki, da so se posvetili drug drugemu in počastili junake.

Atenski imperij se ravno zato ni mogel obdržati, saj ga Atenci niso bili sposobni pravno urediti s podrejenimi kleruhijami, medtem ko je rimsko pravo (*lex*) izhajalo iz povsem drugačnega pogleda na zakon. Rimski zakon je institucionaliziral razmerje med ljudmi, konstituiral je interakcijo v novem javnem prostoru in je torej **povezal to, kar bi Grki ločili** (Arendt 1996, 37). »Ideje iz rimskega prava še danes ohranjajo svoj vpliv v sodobni zakonski in mednarodni pravni teoriji« meni Mills (2006, 4), Arendtova pa je v alternativnem razumevanju prava prepoznala začetek sodobne zunanje politike. Rim je prepoznal koristnost takšnega pogleda zaradi nenehne potrebe po širitvi imperija, ki je potreboval nove kolonije, ki bi jih asimilirali. Pridobivanje novih ozemelj je pomirjalo družbena nasprotja, večalo ekonomske vire in obenem povečevalo delovno in bojno silo imperija, ki si je zato lahko privoščil veliko večje izgube in daljše spopade. »Resnična moč rimske republike«, meni Antonio Santosuosso, »je bila sposobnost vztrajanja v vojni vse dokler ni bil sovražnik izmučen, prisiljen skleniti ponižujoč mir ali bil popolnoma uničen« (1997, 205). Atenski imperij je propadel, na drugi strani, ker so bili Atenci nesposobni transformirati uničevalne vojne v »politične« vojne²⁶⁶.

Oblikovanje »politične« vojne, torej vojne, ki potrebuje tudi besede, je vidna v začetku tradicije pravične vojne, ki ni ločevala med napadalno in obrambno vojno. »Voja, ki je potrebna, je pravična«, je menil Livij (v Arendt 1970, 3), vsak konec vojne pa je zaznamoval podpis mirovne pogodbe, ki je med bivšima sovražnikoma vzpostavila nekakšen vmesni prostor, novo politično razmerje. Porazena skupnost je lahko izbirala med podreditvijo in

²⁶⁶ Voja je Atencem, tako kot pravo, predstavljala pred-politični element.

uničenjem, ne iz sočutja, temveč izključno zaradi rimskega ekspanzionizma. Razmerje med premaganima ni bilo enakopravno, vključevalo je (rimskega) mojstra in (ponižanega) vajenca, ki je bil celo postavljen na čelo premagane in sedaj marionetne vladavine skupnosti. Atenci na drugi strani niso videli smisla opravičevanja vojne, saj so nasilje dojemali strogo instrumentalno in ne za vzpostavitev novih odnosov. Nasilje ni sodilo v politično sfero, odločala sta le zmaga in poraz in so zato bile vse besede preprosto govoričenje. Grkom je torej izbruh spopadov pomenil konec politike, Rimljanom pa začetek politike, pravzaprav zunanje politike, ki jo je omogočilo rimsko pravo. Rimsko dojemanje odnosa med **pravom, vojno in politiko**, je po mnenju Owensove, uokvirilo zahodni koncept zunanje politike (2007, 78-9).

5.4 PRIMAT DRUŽBE PRED POLITIKO

Prostor družbenega, kot ga razumemo mi, je nastal, ko so se življenjske nujnosti in skrbi za ohranjanje življenja samega, iz *domače teme* vpeljale v polno *luč javnega* političnega področja. Pojem privatnega, ki je Atencu predstavljal sfero oropanosti najbolj človeških sposobnosti, se je danes povsem spremenil, sodobna potreba po intimi in izoliranju pa ni izšla iz nasprotja s političnim temveč družbenim, zaradi česar je z njim tudi v tesnejšem in bolj bistvenem odnosu. Intimnost je torej posledica upora proti družbi in vdoru njenih meril na človekovo najbolj notranje področje, ki do takrat očitno ni potrebovalo nobene zaščite. Upor proti družbi se je usmerjal predvsem proti **konformizmu** oziroma njegovim izenačevalnim potezam, saj pravzaprav vsaka družba od svojih pripadnikov zahteva, da se obnašajo kot člani velike družine, v kateri lahko obstaja samo en nazor in en interes (Arendt 1996, 40-8). Posamezniki se »*utapljajo v množici*«, je opozarjal John Stuart Mill in ti se zato danes, tudi v zadevah, ki se tičejo le njega, sprašujejo: »*Kaj imam raje? Kaj bi ustrezalo mojemu značaju in nagnjenjem?...Sprašuje se: Kaj je primerno mojemu položaju? Kaj v tem primeru običajno storijo osebe, ki zasedajo enak položaj kot jaz in živijo v enakih gmotnih razmerah?...Niti na misel jim ne pride, da imajo lahko še kakšno drugo nagnjenje, razen nagnjenja do tega, kar je običajno*« (2003, 196-7; 201).

Družba zato, tako kot ga je *oikos*, v vseh svojih razvojnih stadijih izključuje **delovanje**, na njegovo mesto pa stopi **obnašanje**, ki ga družba pričakuje od vseh svojih članov in za katerega predpisuje nešteta pravila, ki so usmerjena v družbeno normiranje posameznikov v to, da postanejo sprejemljivi za družbo in v to, da preprečujejo spontano delovanje ter izjemne

dosežke. Enakost med člani družbe zato nima nič skupnega z enakovrednostjo, z nahajanjem med sebi enakimi, kot pogojem političnega pri Atencih, in prej spominja na **enakost vseh članov družine pred despotsko oblastjo družinskega poglavarja**, ki ga reprezentira skupni interes (Arendt 1996, 40-8). »Človeška bitja niso ovce in še celo ovce si niso neločljivo podobne«, zato poudarja Mill in nadaljuje, da:

»človek ne more najti plašča ali para škornjev, če ti niso ukrojeni po njegovi meri ali če nima na voljo zvrhano polne blagovnice. Ali mu je res lažje ukrojiti prikladno življenje kot pa prilegajoč se plašč in mar so si človeška bitja res bolj podobna po vsem svojem fizičnem in duhovnem ustroju kot pa po obliki svojih stopal? Tudi če se ne bi ljudje razlikovali v ničemer razen v okusu, bi bil to zadosten razlog, da jih ne oblikujemo po enem samem vzorcu« (Mill 2003, 203).

Na konformizmu, ki so ga liberalni gospodarski teoretiki že pred Marxom uveljavili z nevzdržno »komunistično fikcijo« **o enotni družbi in njenim interesom**, ki vodi družbeno obnašanje vseh ljudi z nevidno roko (Adam Smith) in tako vedno znova vzpostavlja harmonijo nasprotujočih si interesov, temelji tako tudi znanost nacionalne ekonomije in njeno pomembno orožje statistika, ki obravnava človeške zadeve kot samoumevno preračunljive. Ekonomske teorije, ki so pred novim vekom spadale na področje morale in politike, so prejele svojo neizpodbitnost oziroma »znanstvenost« šele, ko je družba uveljavila enotno obnašanje, katerega oblike je bilo mogoče raziskovati in enotno sistematizirati, vse neskladnosti pa pripisati odklonom od družbeno veljavnih norm. Klasična nacionalna ekonomija predpostavlja, da človek, kolikor je sploh dejaven, **deluje izključno v lastnem interesu** in se podreja samo enemu nagonu, nagonu pridobitništva. Smithova vpeljava metafore »nevidne roke«, ki doseže cilj, ki ga nihče ni nameraval doseči, jasno kaže, da tudi najbolj minimalna iniciativa še vedno vsebuje preveč nepredvidljivih in nevračunljivih faktorjev, da bi jih znanost mogla prenesti. Statistika oziroma matematična manipulacija dejanskosti, je postavila zakone človeškemu obnašanju, popoln razvoj družbe in njena zmaga nad vsemi drugimi nedružbenimi elementi, ki ji vlada »nevidna roka« birokratične ekonomije, pa je spremenila politiko v golo vladanje in upravljanje. V prostor javnega je bil z družbo v različnih oblikah **priveden življenjski proces sam**, s tem pa je družba postala forma skupnega življenja, v kateri je dobila odvisnost ljudi od drugih ljudi javni pomen zaradi življenja samega in ne zaradi česa drugega²⁶⁷. V njej se zato dejavnosti, ki služijo ohranjanju življenja, ne samo

²⁶⁷ Družbenemu morda ni uspelo uničiti povezave med javnimi opravili in krepostjo, a se je delo v javnosti vseeno izpopolnilo, medtem ko so naše sposobnosti za delovanje in govorjenje, ki so bile potisnjene v privatno sfero, tako očitno izgubile na kvaliteti (ibid.).

ponavljajo, temveč smejo določati fiziognomijo javnega prostora samega. Neskončni življenjski proces je v družbenem prostoru vzpostavil svoje lastno javno območje in s tem sprostil neko »nenaravno rast naravnega«, neskončno širjenje socialnega prostora samega (Arendt 1996, 43-51).

Statistični zakoni veljajo povsod tam, kjer so v igri zelo velike številke ali zelo dolga obdobja, z njenega stališča, pa so zato posamezna dejanja ali dogodki goli odkloni ali nihanja²⁶⁸. Statistično stališče je torej zmožno na podlagi dolgih dob preračunavati vsakdanjost, pri tem pa statistiki pozabljajo, da vsakdanjost svojega lastnega smisla nima v sebi, temveč v dogodku ali dejanju, ki sta jo konstituirala. Če torej zakone, katerih veljavnost se sploh lahko kaže le v velikih številkah in dolgi obdobjih, nepremišljeno uporabimo na predmetih politike in zgodovine, potem te predmete že vnaprej eliminiramo kot odklone²⁶⁹. Statistika je bila resda pred nastopom novega veka neznana, toda družbene fenomene, ki so omogočili takšno manipulacijo znotraj območja človeških zadev²⁷⁰, so Grki poznali zelo dobro. Po njihovem mnenju, se je ravno v teh stvareh grška civilizacija razlikovala od perzijske, kjer so ogromna kopičenja ljudi skorajda avtomatično vodila v despotizem. Unikatnost posameznika je liberalizem negiral z novim političnim idealom družbe, ki noče poznati nič drugega kot vsakdanjo srečo, liberalistična predpostavka avtomatične harmonije interesov družbe kot edinega subjekta, pa je spregledala, da je družbena dejavnost, rezultat dejavnosti več individuov. Z odpravo obnašanja »nazadnjaških« razredov in vrste tradicij, ki so s stališča družbe predstavljali moteče faktorje, ki so zadrževali družbeni razvoj, je sčasoma družbeno prevladalo nad vsemi nedružbenimi elementi. Ustvarjalski »komunistični« fikciji, ki se zaradi svoje narave ustvarjanja ne more ravnati po ljudeh, je zares zavladata »nevidna roka«, vladavino oseb je namreč zamenjala vladavina nikogar, birokracija.

²⁶⁸ Matematična manipulacija dejanskosti je lepo nazorna v primeru, ki ga opisuje psiholog Beauvois, ko sklepa o prihodnjih ravnanjih plašnega pacienta, ki se mu je na neki zabavi, po dolgem prigovarjanju, posrečilo odpeljati domov zelo očarljivo mladenko. Statistika, ki se ne sprašuje o vzrokih, temveč le beleži dejanja, tako na naslednji zabavi, pričakuje ponovitev ravnanja pacienta, kakor da je bil njegov uspeh zasluga trajnih značilnosti te osebe. Vsakemu drugemu opazovalcu pa bo jasno, da je razplet odvisen od nešteti in nepredvidljiv faktorjev, saj se zaveda, da se bo najbrž isti pacient naslednjič dal manj prositi, morda tega sploh ne bo želel ponoviti, morda bo imel manj sreče, spil manj alkohola, morda bo srečal neko manj radodarno žensko, zaradi česar je nesmiselno pričakovati mehanicistično ponavljanje ravnanj, ki ga je enkrat pripeljalo do nenadejanega uspeha (2000, 50).

²⁶⁹ Očitno je nesmiselno in tudi brezupno iskati pomen v politiki ali smisel v zgodovini, potem ko smo brezpredmetno izključili ravno tisto, kar nima samo smisla ali pomena, temveč lahko nesmiselnemu in nepomembnemu (vsakdanjemu obnašanju in avtomatičnim zgodovinskim procesom), šele daje neki smisel.

²⁷⁰ Z velikimi številkami, v človeške zadeve neubranljivo prihaja konformizem, behaviorizem in avtomatizem.

5.4.1 POLITIČNA ZNANOST

Nacionalni ekonomiji so v sorazmerno kratkem razdobju sledile družbene znanosti, ki so kot behavioristične vede zavestno merile na to, da bi človeka v vseh njegovih dejavnostih reducirale na nivo nekega vsestransko pogojenega in obnašajočega se bitja, ter ga kot takega razumele. Znanost družbe, ki se je z nacionalno ekonomijo šele začela razvijati, saj so njena pravila obnašanja priznavali le omejeni sloji v omejenih dejavnostih, je dosegla končni stadij svojega razvoja z nastankom »behaviorističnih znanosti«²⁷¹, s katero se je lahko polastila vseh skupin prebivalstva nacije (Arendt 1996, 49). Christian Bay opisuje, kako se je v politični sferi oblikovala nekakšna »politična znanost«, kot »izum univerzitetnih profesorjev, da bi se ognili nevarnemu predmetu politike, ne da bi pri tem ustvarili znanost« (1971, 299). Eden temeljnih avtorjev behavioralističnega prepričanja v politiki, Heinz Eulau, sicer poudarja, da je predmet političnega raziskovanja človek, a razumevanje kaj človek sploh je, sodi po njegovem mnenju, med »filozofska vprašanja, ki jih je najbolje prepustiti filozofom« (1978). Prav tako eden glavnih politologov našega časa, Robert Dahl, v opisu političnih sistemov, sploh ne omenja nikakršnega javnega namena, temveč le razmerje med močjo, vladavino ali oblastjo. Kako presojati neko razmerje in s pomočjo katerih kriterijev ugotavljati ali je dobro ali ne, Dahla tu ne zanima, in se raje osredotoča na Aristotelove in Platonove zmote pri tovrstnem normativnem razumevanju politike²⁷² (1963, 3). Z novimi in ostrejšimi konceptualnimi ogroddji pa niso skušali popraviti starodavnih problemov politike, temveč so normativno spraševanje čemu politika, popolnoma zabrisali z obzorja političnega raziskovanja in politiko definirali na preprost institucionalen in behaviorističen način, kot znanost brez vrednot²⁷³ (Bay 1971, 300).

Znanstvena objektivnost behavioralistov izhaja iz preproste predpostavke, da je sodobna »demokracija brez dvoma dobra stvar, iz katere bodo izhajale le dobre stvari« in puhlice v smislu »edino zdravilo za bolezen demokracije je več demokracije«. Tudi eden vidnejših političnih sociologov, S. M. Lipset meni, da se »starodavno iskanje družbe lahko konča, kajti zdaj jo imamo«, zlasti zato, ker se zdi, da je »daj-dam notranjih bojov svobodne družbe« najboljše, kar si človek lahko obeta (Lipset 1963, 403; 415). Optimističen pogled na vlogo

²⁷¹ Behaviorizem se je razvijal v ZDA med leti 1920 in 1960, nato pa postal prevladujoča smer ameriške psihologije. Že leta 1913 je John Watson zapisal, da mora psihologija opustiti proučevanje notranjih duševnih pojavov, če hoče postati znanost.

²⁷² Z David Hume-om je namreč postalo očitno, da oba politična filozofa nista razlikovala med preverljivimi, opisnimi trditvami, trditvami o normativnih pozicijah in analitičnimi trditvami, z definicijami, formulami in enačbami (Bay, 1971, 300).

²⁷³ Bay nadaljuje, »kakšna ironija, da se je večina sodobnih behavioristov povrnila na isto kot Grki, ko domneva, da je mogoče izvesti politično raziskavo skorajda z enakimi metodami kot raziskavo v naravoslovnih vedah; prilagodili so se David Humu in sodobnim logičnim pozitivistom s spretno zvijačo definicij, ki omejujejo področje njihovega raziskovanja na vedenje, ki se da opaziti« (1971, 301).

znanosti in tehnologije v (ali celo kot) politiki, je izšel iz razsvetljenskega gibanja, ki je videlo znanost kot najboljšo metodo za pridobivanje znanja o temeljnih in objektivnih potrebah v družbi. Ob tem znanju, naj bi tako družbeni tehnologi izdelali ustrezne tehnike za zadovoljitev potreb, politiki in drugi strokovnjaki, pa bodo lahko, po poti poizkusa in napake, izdelali najbolj racionalno tehniko za reševanje vsakega problema v družbi. Slepota borbe med parcialnimi interesi bo tako v prihodnosti zamenjala razsvetljeno upravljanje, utemeljeno na znanstvenem vedenju in tehnološki racionalnosti²⁷⁴, o čemer je dejansko sanjal že Platon. Nordin zato ločuje političnosocialno utopičnost, urejanje družbe po moralnih idealih, ki načrtajo razlike med dobrim in slabim v politično izrazje, ter znanstveno tehnološko utopičnost, ki daje strokovnjakom proste roke. Ljudem vlada znanstvena elita, saj tehnokratska država verjame, da obstaja edinstven, racionalni način upravljanja družbe, v kateri bo vsak človek srečen in zaradi česar ni nobene prave potrebe po obstoju raznolikih političnih in ideoloških vzorcih (Nordin 1993, 95-100). Ne morem trditi, da ni potrebe po debati o objektivnih potrebah človeka, še zdaleč pa ne vidim logike v tem, da bi ji ustrezalo strogo specifično znanje strokovnjakov. Lestvice prednostnih izbir se tako razlikujejo od posameznika do posameznika, da bi se že debata med sociologom in biologom težko uravnotežila, kaj hitro pa bi z vključevanjem svobodnih posameznikov ugotovili, da že življenje samo, ne predstavlja absolutne potrebe za vsakogar.

Politično teorijo, ki ne služi človeku, oziroma, ki ne ve, kaj človek sploh je, saj se ga ne da izmeriti, Bay poimenuje »pseudopolitika«. Pseudo-politična dejavnost je le podobna politični dejavnosti, vendar je »usmerjena izključno k temu, da bi omilila osebne nevrose ali podpirala koristi zasebnikov ali zasebnih interesnih skupin, od česar je ne odvrča nobena jasna ali nepristranska koncepcija o tem, kaj bi bilo pravično ali pošteno do drugih skupin«. Behavioristični avtorji se nikdar ne spuščajo na sam smisel demokracije oziroma na njeno bistvo, če bi se kdaj znašli znotraj koncepta, ki nam ne odgovarja. Demokracija jim preprosto pomeni sistem, »ki izpolnjuje določene zahteve za delujočo politično organizacijo« in da »pogosto odlično deluje«, tako da vprašanja kaj je dobro in kaj slabo ostajajo v temi, ravno tako kot vsi kriteriji za oceno »odlično« (Bay 1971, 301-3). Spraševanje, *kaj naj bi demokracija bila*, vključuje namreč nemerljiva hotenja, potrebe in želje, ki bi behavioristu v teoretičen referenčni okvir vnesla normativne predpostavke, kar bi mu kot raziskovalcu povzročilo le sitnosti. S sitnostmi demokracije se tako soočamo tisti, ki nam je sistem

²⁷⁴ Razlika med znanostjo in tehnologijo je v tem, da je resnica absolutna, medtem ko je uporabnost relativna (Nordin 1993, 101)

namenjen, saj so politiki in politologi z izključevanjem vrednot, »nevede« postali orodje družbenih in zlasti ekonomskih sil, z nedvomno še manj odgovornim pogledom na politiko.

Iskanje zakonitosti v človeškem delovanju v množini, da bi lahko postavili protislovne fenomene pod skupni imenovalec, vodi lahko le v formule v psevdo matematičnem jeziku (Nordin 1993, 98). Spoznavanje objektivnih potreb človeka, napovedovanje in predvidevanje zgodovinskih ali političnih dogodkov, ne bo nikoli tako zanesljivo in nujno resnično, kakor so bili nekoč za fizike naravni pojavi, čeprav so imeli prav tako opravka s stvarmi, ki jih ni ustvaril človek in ki se niso dogajale na osnovi človeškega delovanja. Človek je očitno še bolj kompleksen kot narava in povrh tega še svoboden glede lastnega delovanja, zato teoretiki, ki so ponosni na svojo nesentimentalno racionalnost, ne premorejo potrpljenje naravoslovca, ki zna počakati, da dejstva bodisi potrdijo bodisi zavrnejo njegove domneve in hipoteze (Arendt 2006). Še več, ker »filozofsko gledanje nima drugega namena kot odstranitev naključnega« (Hegel, 1967), se začne zato realna podoba sveta (dejanskost), ki so jo oblikovali ljudje in bi zato lahko izgledala povsem drugače, prilagajati teoriji in hipotezam strokovnjakov, z zavestnim in teoretičnim izključevanjem neizračunljivih podatkov in nadležnih naključij.

5.4.2 TRŽNI KAPITALIZEM

Liberalni pogled se je korporativnemu režimu države zoperstavil že v 17. in 18. stol., pri tem pa se upiral državni korupciji, poudarjal pravila trga ter omejevanje državne intervencije. Obsodil je zgodovinsko zatiranje posameznika, slednjega razglasil za temeljno enoto politike, obenem pa ga odrinil iz politične v ekonomsko sfero, ki naj bi mu bila edina sposobna zagotoviti svobodo in enakost²⁷⁵. Za liberalizem je tako že v osnovi, država nujno zlo, civilna družba, zlasti lastnina in trg, pa sta povzdignjeni v nebo. Z ločitvijo civilne družbe od države, je posameznik zapadel tržnim kriterijem, ki so onemogočili konstituiranje politične zavesti, tržni model politike pa je prevladal nad vsem ostalimi koncepti politike v sodobnih zahodnih družbah (Lukšič 2004, 21-2). Politika je postala predmet menjave med politiki in volivci, saj je bil Adam Smith, prvak politične ekonomije in oče kapitalizma, prepričan, da se morajo problemi vsakega posameznika reševati preko tržnih mehanizmov s pomočjo privatnega interesa kot gibalne sile. V nadaljevanju odlomka o nevidni roki, Smith pravi, da posameznik »kadar uveljavlja svoj lastni interes, pogosto zadovoljuje interes družbe učinkoviteje kot takrat, kadar ga v resnici skuša zadovoljiti«. Nevidna roka trga torej ne omogoča le

²⁷⁵ Ekonomija je napram politiki postala avtonomna, naravna, samoregulirajoča²⁷⁵ in sposobna disciplinirati strasti, predvsem strasti drhali, katere iracionalnost lahko uniči družbo (Lukšič 1994, 24).

usklajevanja toka ponudbe in povpraševanja, ter toka prihrankov in investicij, temveč s svojim delovanjem vzpostavlja **splošno ravnovesje sistema**, zagotavlja njegovo stabilnost in polno zaposlitev produkcijskih faktorjev. Tržni mehanizem ni nič manj kot popoln in rešuje vse probleme družbene produkcije, je zato menila meščanska politična ekonomija, a le pod določenimi, precej strogimi pogoji, ki se jih v tistem času ni mogla zavedati. Smith se v njih ni spuščal, saj je bil prepričan, da bodo z razvojem kapitalizma dohodki posameznih razredov nenehno rasli, a je vseeno poudaril vrhovnost moralnega sentimenta«, sočutja in spoštovanja do soljudi v družbenem in političnem življenju²⁷⁶. Namesto harmonije, pa je vedno pogostejše prihajalo do nasilja, kot posledice ogromnih razlik pri razdelitvi dohodka. Meščanska ekonomska teorija se je ponovno začrtala v okviru teorije skupne blaginje, saj je spoznala, da tržni mehanizem sam po sebi ne vodi k optimalnemu stanju in vodi k nesprejemljivim razdelitvam dohodkov. Kapitalizem bi pravzaprav deloval tako kot so trdili njegovi stvarniki le, če bi bilo vsem ljudem omogočeno, da pod enakimi pogoji razpolagajo s produkcijskimi faktorji, oziroma, če teh faktorjev ne bi bilo mogoče monopolizirati, s čimer pa bi se porušila razredna struktura kapitalističnega sistema. Teh implikacij Smith ni mogel in ni želel videti²⁷⁷, saj je izhajal iz danega stanja razdelitve produkcijskih faktorjev in domneval, da bo obstoječa razdelitev in razredna struktura, ki iz nje izhaja, v progresivnem razvoju zadovoljila postulat popolne konkurence, učinkovitosti, optimalnosti in družbene harmoničnosti. Zgodovinske kvalitativne spremembe se njegove roke ne tičejo, saj ima univerzalni mehanizem in deluje po naravnih zakonitostih kapitalistične blagovne produkcije²⁷⁸ (Norčič 1976, 1271-5).

Trg denarja, ki ima zelo pomembno vlogo pri vzpostavljanju splošnega ravnovesja, pa ne deluje v tistem smislu, kot je predpostavljala Smith. Smith sploh ni dvomil o tem, da bi se v sistemu, v katerem vladajo naravni zakoni, ki se izražajo skozi tržni mehanizem, resno postavilo vprašanje potrebnega *toka, obsega in smeri* oblikovanja tega dodatnega kapitala. Smith je menil, da že

²⁷⁶ Čeprav je najbolj slovito Smithovo delo seveda *Bogastvo narodov*, je Smith sam vedno menil, da je njegova *Teorija moralnega sentimenta* veliko superiornější izdelek. Tudi P.J. O'Rourke, avtor dela *O bogastvu narodov*, meni, da je *Teorija moralnega sentimenta* preprosto »boljša knjiga« (2007).

²⁷⁷ Tudi Smithova definicija produktivnega dela in neproduktivnega dela, je seveda, kot večina njegovih teoretskih prispevkov, protislovna. Že v samem uvodu v »*Bogastvo narodov*« poudarja spretnost in bistroumnost v izrabi dela, ki je zanj odvisna od tega, da je število zaposlenih pri koristnih delih, večja od števila delavcev, ki se ukvarjajo z nekoristnimi opravili. Nevidno produktivnost nekaterih delavcev, kot so duhovniki, igralci, vojaki, pravniki, pevci, zdravniki in služabniki, Smith zato pripiše njihovem nekoristnemu delovanju, ki mora biti zato nujno omejeno. Kirurgi so se znašli v istem razredu s pocestnimi komedijanti, vladajoči razredi so si pogosto očitali neproduktivnost (npr. industrijski kapitalisti finančnim kapitalistom), socialisti pa so neproduktivnost pripisali celotnemu kapitalističnem razredu. Smithovo protislovje je razrešil šele Marx, ki je pokazal, da materialna/nematerialna realizacija, nima s produktivnostjo nikakršne veze, saj npr. tudi lopov prispeva k povečani prodaji knjig o kazenskem pravu. Produktivnost ni nič drugega kot prispevanje h kapitalu, kapital je osnova produkcije, kapitalist pa poveljnik produkcije. Delo je tako lahko produktivno, ko se obča menjalna vrednost fiksira v denarju, a v nasprotju s kapitalom, delo eksistira za sebe v delavcu in ni produktivno (Kreft 1985, 1101-1103).

²⁷⁸ Becker je zapisal: »*Skorajda dve stoletji po Ricardu (1817) je bil Adam Smith na splošno obravnavan kot slab teoretik (mednarodne) menjave, slaven predvsem, ker mu ni uspelo odkriti zakona komparativnih prednosti*« (v Mesarič 2002, 885). Smith tudi ni verjel, da lahko trgovina in ekonomske koristi presežejo nacionalna nasprotja in sovražnosti, saj so bili zanj nacionalni antagonizmi premočni, da bi lahko ekonomski interesi prišli do izraza (Mesarič 2002, 886).

samo delovanje tržnega mehanizma zagotavlja razvoj kapitalizma in z optimizmom gleda v prihodnost (Norčič 1974, 1276-7). Tržnemu mehanizmu se je namreč, v strahu pred iracionalno despotsko vladavino, pripisala **racionalnost**, s čimer so se strokovnjaki priročno izognili manj hladnokrvnim čustvom, ki nas vodijo pri zadovoljevanju naših potreb. Vedenje je bilo zato možno napovedati, v nepredvidljivem delovanju pa se je tako izkristaliziral nek vzorec, ki je postal predmet analize. Znanost je tako preko logike akumulacije kapitala lahko postala produktivna, saj se je racionalnost pripisala posameznikovi izbiri sredstev za že predpostavljene cilje (Lukšič 2004, 26-7). Toda ravno omenjenih problemov s tokom, obsegom in smerjo oblikovanja kapitala, so se pozneje lotili s pripombo, da tržni mehanizem ni sposoben, da bi te probleme razreševal racionalno, in da ravno tem področju najbolj odpoveduje. Kmalu ni manjkalo meščanskih ekonomistov, ki so menili, da tudi ob veliki akumulaciji, trg, ki bi to akumulacijo racionalno alociral, ne obstaja. Tržni mehanizem ni sposoben zagotoviti optimalnega razvoja gospodarstva, ker obstoječa sredstva neracionalno porazdeli tako po obsegu, smeri kot strukturi novih investicij²⁷⁹ (Norčič 1974, 1276-7).

Liberalizmu se seveda demokratična enakost pogojev zdi tuja, saj je kot kapitalizem utemeljen na metafori trga, kot jo je postavil Smith in zaradi česar je sposoben obravnavati državljane le kot **potrošnike na političnem trgu**. Oligarhična ekonomska organizacija namreč zahteva obstoj relativno maloštevilnega razreda ljudi, ki posedujejo in nadzirajo glavne dele industrijske, podjetniške in finančne aktivnosti, kot tudi velik del medijev (Pikalo 1997, 43). Ekonomska moč vrši danes ogromno politično moč, saj sta se moč denarja in javno spoštovanje, z ločitvijo ekonomije od politike, medsebojno izenačila in za Smitha je samoumevno, da sta na isti ravni in torej zamenljiva. Javno spoštovanje je tudi nekaj, kar je mogoče uporabljati in zlorabljati; družbeni položaj ali status, ravno tako zadovoljuje neko potrebo, kot jed zadovoljuje lakoto; individualna ošabnost, po mnenju Smitha, terja javno priznanje, tako kot želodec zahteva hrano. Smith tako kot Hobbes, **ni prepoznal zagotovila resničnosti in dejanskosti v javnem prostoru kot skupnem svetu**, ki preprečuje ljudem, da ne bi podrli en drugega, temveč v intenzivnosti lastne potrebe, čeprav o njenem (ne)obstoju ne more pričati nihče, razen tistega, ki jo doživlja. Lakota je kljub svoji subjektivnosti zanj bolj

²⁷⁹ Ta problem ni bil tako pereč v Smithovem času, ko je tehnologija omogočala le majhne obrate in so bile izgube zaradi neracionalnega investiranja malo pomembne, če gledamo s stališča gospodarstva kot celote. Toda kasnejši razvoj tehnologije je vzpodbudil in zahteval investicije v gigantske obrate, kjer imajo zgrešene odločitve na podlagi tržnega mehanizma daleč večji vpliv na gospodarstvo v celoti.; sedaj razvojna stopnja zato vsiljuje povsem drugačno obnašanje sistema in njegove ekonomske politike (ibid.).

resnična²⁸⁰ in upravičena kot »domišljava častihlepnost«, kakor je potrebo po javnem priznanju označil Hobbes (Arendt 1996, 58-9).

Tržni model politike je padel v splošno nemilost za časa velike depresije in strastnih političnih ekstremizmov v tridesetih in štiridesetih letih 20. stol. Z delom *The End of Laissez-Faire*, John Maynard Keynesa, je postalo očitno, da človek ni svoboden v svojih ekonomskih dejavnostih, da njegov interes ni skladen z interesom družbe in da je ideologija vladavine ljudstva delujoča le toliko časa, dokler ljudstvo ne počne nič. »Bolj ko se državljani uspevajo organizirati v močne zveze in združenja za promocijo lastnih...interesov«, bolj kot se vedejo demokratično, »bolj spodkopavajo razmere, ki so bistvene za dejansko delovanje klasičnega liberalističnega koncepta avtomatskega doseganja ravnovesja svobodno tekmujočih družbenih sil« (Kramer v Lukšič 2004, 31). Demokratična harmonija je povsem nedoumljiva liberalizmu, ki si kvečjemu predstavlja, da do nje pride samo po sebi, a trg, ne samo, da ni orodje za širjenje demokratičnih vrednot, temveč je poglavitni vir družbenih in političnih konfliktov (Lukšič 2004, 30-2).

Vseeno je trži model že v letu 1942 našel svojega velikega zagovornika v ekonomistu Josephu Schumpetru (Lukšič 2004, 24). Demokracijo je v korist tržne koncepcije politike, Schumpeter degradiral na politično metodo, ki jo je opredelil kot »takšno institucionalno ureditev za sprejemanje političnih odločitev, v kateri dobivajo posamezniki oblast odločanja s konkurenčnim bojem za pridobivanje glasov ljudstva« (1950, 269). Iz ekonomije kot vzora za urejanje temeljnih principov na področju politike, je izhajal tudi nobelovec in ekonomist, James M. Buchanan, ki je skupaj z Gordonom Tullockom storil ogromen korak k nadaljnjem zlitju ekonomske in politične vede v politično znanost. Skupaj sta, »po sledih zahodne filozofske tradicije« (1965, 11), razvila **teorijo o javni izbiri** (*Public choice*), namenjeno razkrivanju dvoiličnosti liberalnih politikov, ki naj bi delovali v javno dobro, medtem ko imajo dejansko pred očmi le lastne interese. Ekonomista pa nista videla težave v njegovi sebičnosti, temveč v njegovem poudarjanju kaj naj bi politika bila, pa ni. V delu s pomenljivim naslovom, *Račun privolitve*, sta si zato zastavila nalogo, da »analizirata račun razumnega posameznika« in ugotovila, da mora politik še naprej delovati v lastnem interesu, nehati pa se mora pretvarjati, da ve, kaj je dobro za druge in si postaviti ceno na trgu. Avtorja sta služenje javnosti označila za popolno fantazijo, saj se jima je delovanje na osnovi skupnih ciljev

²⁸⁰ Tudi če bi lahko svoje potrebe po nekem čudežu podoživljali z drugimi, bi njihova začasnost vendarle nasprotovala temu, da iz njih nastane nekaj tako solidnega in trajnega, kot je skupni svet. Subjektivnost privatnega se lahko v družini izredno intenzivira in multiplicira, postane tako močna, da je njena teža vidna tudi v javnosti; toda ta družinski svet ne more nikdar nadomestiti dejanskosti, nastale iz seštevka aspektov, ki jih daje identiteti kakega predmeta množica gledalcev. Skupni svet izgine, če ga gledamo samo še iz enega aspekta, obstaja lahko samo v mnogoterosti perspektiv (ibid.).

družbe, ki predpostavlja samoomejevanje in žrtvovanje, zdelo nemogoče glede na to, da smo ljudje paranoidno pridobitna bitja, ki jih lahko motivira le korist. »Javnega interesa ni«, meni Buchanan, »saj se ne da izmeriti različnih interesov različnih skupin, in to kar politiki počnejo v dobro družbe, je le njihovo mnenje, da je to dobro za družbo«²⁸¹ (1965, 11-3; 21).

Desno usmerjenim ekonomistom je uspelo prepričati ameriško javnost, da se v državnem planiranju, ki nadzira kapitalizem v dobrobit vseh, skriva veliko večja nevarnost, saj neizogibno vodi v tiranijo ter odpravo svobode. Skrajno poenostavljen primer so našli v Sovjetski zvezi, ki je vse od konca druge svetovne vojne uspešno poganjala **ideologijo anti-komunizma**, ki je povsem zaslepila ameriško zunanjepolitično teorijo. ZDA se niso znale ali niso hotele soočiti z resničnostjo kot takšno, temveč so izdelale teorijo, ki naj bi jim jo pomagala razumeti. Vse kar se ni ujemalo z njo, so sedaj lahko priročno zanikali ali ignorirali, s tovrstno potuho pa zgolj prikrili golo nepoznavanje določenih dejstev in popolno neupoštevanje povojnih dogajanj. Na področju ekonomije je ta ideologija kritizirala sklicevanje na javni interes politikov in silen porast birokracije, ter poudarjala potrebnost vrnitve v zlato dobo svobodnega, avtomatičnega in samousmerjevalnega trga, ki sloni na samointeresu posameznika. »Vladajo nam moške, ki verjamejo v iluzijo, da nam svobodo lahko ponudijo vladni ukrepi«, je menila Thatcherjeva, in začela pozivati politike naj se prenehajo sklicevati na javni interes njihovega delovanja, ter naj raje poskrbijo sami zase in si tako odkrito postavijo ceno, da lahko potem javnost s svojimi vzpodbudami vpliva na njih²⁸² (1993).

Politiki, s tako leve kot desne strani, so nato v 90-ih letih 20. stol., po koncu hladne vojne, samoumevno prevrednotili vrednoto svobode po vzoru svobodnega trga in jo uspešno utrdili v vseh drugih družbenih sferah. S poudarjanjem pridobitniškega nagona, so ekonomisti opazili, da je kolektivno voljo ljudstva tako ali tako nemogoče matematično izraziti in nemogoče

²⁸¹ Buchananova teorija je imela velikanski vpliv na Margaret Thatcher in njene svetovalce, ko je bila leta 1975 izvoljena na čelo konservativne stranke. Thatcherjeva je povabila Buchanana na serijo seminarjev, ki ji je v okviru teorije igre razložil, da britanski sistem ne funkcionira, ker ni usklajene verzije javnega dobra, zaradi česar britanski birokrati in politiki taktizirajo iz samointeresa. Ekonomski kaos so zakrivili politiki na račun lastne dvoličnosti, besede da opravljajo svoje delo iz javnega interesa, medtem ko so njihova dejanja usmerjena v maksimiziranje lastnih koristi. Buchanan je kasneje v neki izjavi priznal, kot »popolnoma sprejemljivo razlago«, da je njegovo obravnavo političnih procesov mogoče šteti za model, kako braniti *status quo*. Buchanan skuša opravičiti to z odgovorom, »da se analiza mora nekje začeti in da je obstoječi skupek pravil in institucij edino izhodišče, od koder je mogoče začeti« (Bay, 1971, 307).

²⁸² Thatcherjeva je leta 1986 sistem nacionalnega zdravstva (NHS) zato povsem reformirala, ga »očistila moči starih elit v zdravstvu« in ga nadomestila z novim, bolj učinkovitim sistemom upravljanja, ki je temeljil na notranjem trgu. Reforma je bila opravljena po vzoru sistemske analize korporacije Rand, ki jo je razvil Alan Enthoven na matematičnem sistemu, ki je uporabljal nuklearna orožja kot racionalne vzpodbude za manipulacijo nasprotne strani. Njen cilj je bil znebiti se vseh čustvenih in subjektivnih vrednot, ki »kvarijo sistem« (Evans 2004), Enthoven pa ga je skušal prvič aplicirati v 1960-ih, ko ga je Robert McNamara iz obrambnega ministrstva prosil, naj transformira način delovanja Pentagona. Enthoven je začel z odstranjevanjem javne dolžnosti v politiki ter ideala patriotizma v vojni, in ju nadomestil z racionalnim sistemom osnovanim na številkah. Sistem, ki je omogočal matematično merjenje in napovedovanje rezultatov vojaškega in političnega delovanja, se je nato v Vietnamu katastrofalno obnesel. Kot enega od teh racionalnih faktorjev v enačbah so namreč uporabljali število potrebnih trupel za dosego končne zmage, ki pa ni uspela predvideti, da si bodo dosego tega števila vojaki preprosto izmišljali, nato pa začeli pobijati celo civiliste, da bi dosegli željeno količino in se vrnil domov.

oblikovati v en koherenten cilj (*impossibility theory*), izolirani državljani pa si zato želijo le svobodnega trga in ne politike (Mirowski 2004). Walter Riston, predsednik uprave največje banke na svetu (Citycorp), je leta 1992 napisal bestseller *Twilight of Sovereignty*, v katerem je predvidel triumf nove tržne demokracije, v kateri **trg prevzame odgovornost za vodenje družbe** od politikov. Trgi so, je dejal Riston, edine prave volilne naprave in če se jih ne dotikajo politiki in regulatorji, bodo prvič v moderni zgodovini, sposobni izvrševati dejansko voljo ljudstva. Tudi Alan Greenspan, takratni šef centralne banke ZDA (FED)²⁸³, je poudarjal, da se ne sme gledati na trg kot na nevarno silo, ki jo mora krotiti politika, temveč se mora trgu, ki je že povsem prepleten z življenjem ljudi, omogočiti neomejen razcvet, saj je edini sposoben demokratično odgovoriti na potrebe ljudi. **Ekonomija je zato bolj demokratična od politike**, je demagoško zatrjeval Greenspan, saj medtem ko je demokracija nepredvidljiva, in lahko ljudje svoje preference izrazijo le posredno, preko svojih predstavnikov, so ekonomija in človeške potrebe veliko bolj logične in jih ljudje lahko izrazijo neposredno (2007, 3. poglavje).

Thomas Frank v delu *One Market Under God* ugotavlja, da ima ta trend korenine že v začetku 1920-ih, spričo antipolitične nastrojenosti v 60-ih in pohlepni 80-ih, pa je kmalu kulminiral v obliki **tržnega populizma**. »Demokratična tradicija se je zreducirala na demokracijo supermarketov, kjer so vse znamke ustvarjene enako in obdarjene z naravno raznolikostjo«, svet pa je z legitimiziranjem korporativne kulture, zahtevami po privatizaciji, deregulaciji in nevmešavanjem, končno postal varen za milijarderje. Zmagoslavje tržne demokracije naj predstavljalo nekakšno vrnitev v zlato dobo 18. in 19. stol., ko je *laissez faire* kapitalizem, in ne politika, urejal družbo. Da pa je trg pomembnejši od politike, ker nam lahko direktno odgovori na fizične potrebe, pa ni praktično verjel nihče od njihovih idolov, saj je tedaj praktično vsak politični filozof ali ekonomist, svoje teorije razvijal na osnovi **teorije družbene pogodbe**, v kateri smo ljudje družbeno povezani med seboj, ne kot posamezniki, ki izražajo svoje preference le trgu, temveč kot državljani, ki imajo dolžnosti drug do drugega. Tudi Adam Smith ni verjel, da smo ljudje preprosti posamezniki, ki jih zanima le lastna korist, temveč smo združeni v skupnost, ki oblikuje naše identitete in moralne nazore. Demokracija danes pomeni nekaj povsem drugega, kot je pomenila nekoč, svobodo sistem razume kot pravico posameznika da dobi karkoli si želi, ironično pa bo »slavljenje moči

²⁸³ Bill Clintona sta, nekaj dni pred njegovo inavguracijo v januarju 1993, obiskala Greenspan in Clintonov ekonomski svetovalec Robert Rubin (Gold&Sachs) in mu objasnila, da so njegovi politični načrti nerealni, saj je podedoval globok finančni deficit. Če si bo sposodil več denarja za uresničitev obljub, bodo narasle obresti, ljudje si bodo nehali sposojati in porabljati denar in sledila bo ekonomska katastrofa. Tržna ekonomija je ponovno vzcvetela, ko je Clinton začel z varčevanjem, konec leta 1996, pred nastopom drugega mandata, pa je Clinton, vidno razočaran, oznanil **konec vizije liberalne politike** oziroma »upanja, da je mogoče uporabiti vladno oblast za izboljšanje sveta«

številka« omogočilo novo obliko nadzora, dramatičen porast neenakosti in vrnitev rigidnega reda, osnovanega na moči denarja.

5.5 REALNOST LIBERALNE VLADAVINE

Demokracija danes deluje po definiciji v kateri »*manjšina šteje več in vodi večino, ki ne šteje veliko in sledi*« (Bacharach 1967, 9), moderni politični teoretiki (Dahl, Lipset, Morris Jones) pa so zato pri upravičevanju demokracije, veliko manj ambiciozni: izogibajo se idealnim ciljem, konceptom, kot je *dobro življenje*, in poudarjajo sredstva, učinkovitost političnega sistema, njegovo umirjenost in odprtost. Kljub očitni liberalni nesposobnosti vpeti pravičnost na družbeno področje, vztrajamo na kapitalistični ureditvi, ki izgleda kot demokracija. V ideološki matrici liberalne demokracije, zato vsak premik k nacionalizmu, fundamentalizmu in etničnemu nasilju krepi gospodarstvo in zagotavlja pokop demokratičnih vrednot. Liberalna demokracija je zaznamovana z določeno ekonomsko vsebino, ki pogojuje in omejuje njeno univerzalnost, na njej pa vztrajamo, po mnenju Žižka, ker smo si na kombinaciji neoliberalnega kapitalizma in nacionalnega fundamentalizma »splanirali naše ugodje«. Demokracija je postala vaba na ribiški palici kapitalizma in nacionalizma, ki je z obljubami svobode in ureditvijo, ki bo omogočala ljudem kolektivno oblikovanje pravil in praks, ujela Vzhodno Evropo in ji vsilila neoliberalno tržno logiko globaliziranega kapitalizma. ZDA, kot vzor liberalne demokracije, je več kot očitni primer razpadanja državljskih svoboščin v kontekstu imperija in krepitvi bogatejših na račun revnih. Želeči skupnosti in pravičnosti, smo bili pripravljeni sprejeti globoko in globalno neenakost liberalne demokracije in ugotovili, da v njej ni prostora za kompromis, sprejemanje, inkluzivnost in radodarnost (Dean 2006, 97-101).

Liberalizem je tako preprosto »podkupil človeka« in na pogorišču »represivnih« tradicionalnih skupnostih zacementiral **neodtujljivo pravico posameznikov** do samosvojega načina bivanja in oblikovanja lastne identitete, pravico do osebne sreče, samouresničitve in samoizpolnitve (Bauman 1995, 147-9). Znanstveni in tehnološki napredek sta resda omogočila boljše eksistenčne pogoje, a so z razkrojem referenčnih okvirjev tradicionalnih skupnosti, svojo kredibilnost izgubili **kolektivni cilji**, z njimi pa so se tiho in skorajda nezavedno izgubili tudi otipljivost, stabilnost in red. Vloga tradicionalne skupnosti, kot **varnega pribežališča** pred najrazličnejšimi strahovi in **dobrega identifikacijskega sistema**,

ki omogoča jasno preglednost vseh morebitnih ogrožajočih pojavov, ki se jih človek, za razliko od živali, ne zaveda, ironično postaja jasna šele z naraščajočim občutkom negotovosti izoliranega posameznika, ki mu zato preti vedno večja **grožnja nesmiselnosti življenja** (Giddens 1994, 63).

5.5.1 ČLOVEKOVA SVOBODA IN ENAKOST

Svoboda je v demokratičnih Atenah pomenila prakticiranje javnih zadev. Njeno izvajanje je bilo vselej onemogočeno ljudem, ki so bili zavezani k preživetju, saj ti zato niso bili zares svobodni in so bili nesposobni posvetiti se skupnim zadevam in ne zgolj lastnemu interesu. Periklej je »razširil svobodo« s tem, da je uvedel plačilo za izvajanje sodne veje oblasti, v 4. stol. pr.K. pa so bile uvedene dnevnice tudi v zakonodajni veji, ki so omogočale revnejšim državljanom odsotnost od dela ter prisotnost v politiki. V grškem kontekstu je torej politična definicija demosa vsebovala družbeno rešitev ravno zato, ker je namenoma nasprotovala izključitvi nižjih razredov in iskala praktične rešitve za večje vključevanje npr. »čevljarjev in kovačev« v politiko. Politična skupnost je bila zaradi tega smatrana kot korektor družbenih razlik in krivic, za Evripida je svoboden polis tisti, v katerem vladavina zakona omogoča enakovredno pravico tako bogatim kot revnim, močnim kot šibkim. Tako kot je Ajshilu v *Peržanih* svobodni mož predstavljal moža brez gospodarja, je grška *eleutheria* bila svoboda demosa pred gospodarjem, ne svoboda gospodarja samega kot v evropskem konceptu svobode (*liberty*) (Wood 1996, 134-5).

Popravljanje družbenega konteksta so v liberalni demokraciji zamenjali principi varnostnih mehanizmov, ki so izšli iz fevdalnih pogojev, kjer so ščitili lorde pred kralji in pred manjvredneži, ki bi hoteli postati lordi. Tudi federalisti so se sklicevali na ljudstvo kot politično kategorijo, a ne zaradi tega, ker bi skušali uveljavljati pravice »čevljarjev in kovačev«, temveč zaradi tega, ker so **skušali razredčiti ljudsko oblast v obrambo imetju**. Tako Morris (1996), Connor (1996), kot Wood-ova (v 1996, 124-5) razpravljajo o močnih egalitarnih navadah ameriške civilne družbe oziroma o demokratični kulturi izven politične sfere pred demokracijo. Morris in Dahl govorita o **močnem principu enakosti**, ki je predhodil institucionalno demokracijo in dosežek Klejstena je bil, da je to kulturo vnesel v javni prostor. Enakost se je v atenskem sistemu globoko odrazila v tem, da je temeljala na demih, ki so bili veliko bolj egalitarne narave, na desetih novih plemenih, kamor je Klejsten vključil deme iz različnih delov Atike, tako da so različni segmenti državljanskega telesa

sodelovali na skupnih dogodkih, skupaj služili v vojski in na novem Svetu 500-ih, osnovanem na gostem deležu predstavnštva, ki je onemogočil omejevanje sodelovanja na visoke razrede (Raaflaub 1996, 145). Tudi očetje ustave ZDA so bili priča, ne le že dobro razviti demokratični kulturi, temveč so imeli vzpostavljene tudi dokaj dobro razvite demokratične institucije. Medtem, ko je Klejsten priklenil državljanstvo na lokalni dem, so očetje moderne demokracije s filtrom predstavnštva ter prenosom iz lokalnega v federalni center, demokratičnim institucijam odvzeli demokratični značaj. V imenu demokracije same, in ne zaradi kakšnih oligarhičnih teženj ali nasprotujočih političnih idealov, so s prenosom suverenosti v federalno vlado, distancirali ljudi od politike, redefinirali državljanstvo in republikanski aktivizem pretvorili v imperialno pasivnost. Ljudstvo ni bilo več definirano kot demos, kot aktivno državljansko telo, temveč kot ločeni posamezniki, čigar javni pogled je sedaj predstavljala oddaljena osrednja država (Wood 1996, 124-5).

S preprostim oklicem človeka kot svobodnega in enakega vsem drugim, so politično vlogo izgubili kriteriji družbenega razreda. Revnim in neuglednim so se sicer formalno odstranile ovire za javno udejstvovanje, obenem pa je izginila tudi potreba po uravnoteženosti sistema glede na družbene razlike. Med demokracijo in vladavino bogatih zato danes ni več nikakršne nekompatibilnosti (Wood 1996, 127). Na ta način je bila omogočena vrsta demokracije, kjer imata formalna politična svoboda in enakost političnih pravic minimalni učinek na neenakosti in izkoriščanje na drugih področjih. Grški koncept svobode, kot nekakšne članske izkaznice državljanov v skupnosti, je izgubil svojo aktivnost in privilegiranost, ter bil prenešen v okolje, kjer državljanstvo ne igra nikakršne praktične vloge. Kapitalizem poleg tega, da ni orodje za širjenje enakosti, obenem tudi ne širi svobode, saj premesti toliko različnih sfer življenja v odvisnost od ekonomskega področja. Tu demokratična odgovornost nima vstopa, zato osnovni elementi demokracije, kot so enakost, svoboda, harmonija in pravičnost, podležejo konkurenčnim imperativom, maksimizaciji dobička in vladavini kapitala. Politične pravice in svoboščine so zato danes lahko veliko bolj razširjene, a so obenem neprimerno manj globoke in manj pomembne.

V svetu, kjer juridičen in političen status ni primarna determinanta za priložnosti v življenju, kjer so naše aktivnosti in izkušnje ločene od naših političnih in zakonskih identitet (Wood 1996, 135), se koncept svobode (*liberty*) degradira v zaseben aspekt življenja, kamor se država ne sme vmešati (Ostwald 1996, 54). Premožnim aristokratom je bilo seveda pomembneje kopičiti svojo lastnino kot širiti enakost in svobodo, zato lahko korenine liberalnih demokracij poiščemo prej v oligarhičnem Rimu, kot v demokratičnih Atenah. Na

rimski obliki vladanja je liberalna demokracija izdelala republikanski model predstavniške demokracije, z izrazito poudarjeno simbologijo nove republike. Federalisti so prevzeli rimljanske simbole in imena, nastal je Senat, ameriška ikona je postal rimski orel, zgled Rim in Cicero, ne Atene in Periklej. Namesto demosa je v demokraciji nastala mešana vladavina Senata in *populusa* s pravicami državljanov, a vladavino aristokracije (Wood 1996, 132).

V predstavniški demokraciji je enakost sicer formalno zagotovljena, a družbene in politične neenakosti so tako razširjene, da ima demos vlogo nepomembnega političnega akterja. Danes je demokracija univerzalno sprejeta kot najboljša oblika vladanja, njeni osnovni elementi pa so formalne zagotovitve enakih svoboščin za vse državljane, svobodne in periodične volitve, množične politične stranke, ki tekmujejo za glasove volivcev, izvoljeni predstavniki, ki so odgovorni in so lahko odstranjeni s strani elektorata, politika večinoma financirana z močnimi ekonomskimi interesi ter svobodni trg. Prav slednji tvori z demokracijo značilno podobo današnjih velesil, a kakorkoli že obravnavamo svobodni kapitalistični trg, ga za proizvajanje enakosti ne moremo uporabiti. Njegov motor so raznolikosti v nagradah, statusu in moči, ki ga omogočajo na račun enakosti, ki so zato v porastu. Nasprotja med antično in moderno demokracijo so le del slike, saj so sodobne demokracije v nasprotju celo z modernim dojemanjem demokracije. Kljub temu, da je prvi in definitiven princip moderne demokracije ljudska suverenost, danes nihče več resno ne jemlje dejstva, da bi morala moč izhajati iz ljudstva, da bi ljudstvo moralo izvajati nadzor nad prejemniki te moči in da bi se morala ta moč zato med določenimi intervali občasno vračati k ljudstvu (Wolin 1996, 86).

Družbeno razumljena (individualna) svoboda, kot atribut volje in mišljenja, kot da bi skušali odmisлити realnost in svet okoli nas, pa seveda nima nikakršne opore v političnem izkustvu, prav tako pa je nima niti v političnih teorijah filozofov 17. in 18. stol., ko je svoboda postala izrecno nepolitična. Naša filozofska tradicija je skoraj soglasna v prepričanju, da se **svoboda začne tam, kjer so ljudje zapustili področje političnega življenja**, ki ga naseljujejo mnogi, in da je ni mogoče izkusiti v združevanju z drugimi, pač pa z »občevanjem s samim sabo«. Svobodo zato danes praktično enačimo s svobodno voljo, torej s sposobnostjo, ki je bila klasični antiki praktično neznana²⁸⁴. Vsak poizkus, da bi danes izpeljali pojem svobode iz izkustev političnega področja, nam zato zveni nenavadno, medtem ko Atenci niso imeli

²⁸⁴ Dejstvo pa je, da če svoboda ne bi bila nič drugega kot **pojavnost volje**, bi morali ugotoviti, da stari Grki niso poznali svobode, kar pa je seveda absurd. Pojem svobode se preprosto v filozofiji Stare Grčije ni mogel razviti, saj je bila svoboda **izključno politični koncept**, pravzaprav samo jedro mestne države in državljanstva, način življenja, ki ga je izbral filozof pa je bil dojet kot nasprotje *bíos politikós*, političnega življenja. Svoboda je postala eden temeljnih problemov filozofije, ko je bila izkušena kot nekaj, kar se zgodi »med menoj in mano« in zunaj občevanja med ljudmi. Ideal svobode je s tem prenehal biti virtuoznost v pomenu, ki sem ga opisal in je postal suverenost, ideal svobodne volje, ki je neodvisna od drugih in končno prevlada nad njimi (Arendt 2006, 163-5; 171).

namena reduciranja svobode na iluzivnost mišljenja²⁸⁵, temveč so se zavedali, da so lahko ljudje svobodni le glede drug na drugega. Svoboda je tako postala sinonim za politično delovanje in vsakdo, ki se je tu gibal, je bil že po definiciji svoboden.

Dojemanje **svobode v izrecno individualni obliki, kjer dobi podobo varnosti**, je v samem jedru naših predstav o demokraciji in zaradi nje smo ljudje pripravljeni prenašati kup ekonomskih in humanih nevšečnosti liberalizma. Liberalizem je zato, kljub svojemu imenu, **aktivno pripomogel k izgonu svobode iz našega družbenega življenja in jo omejil na svobodno mišljenje**. Govoriti o nesvobodni vlogi posameznika danes vseeno velja za neliberalno in nedemokratično, saj se omejijo lahko le dejanja, ker »*nihče ne trdi, da bi morala biti dejanja enako svobodna kot nazoni*« (Mill 2003, 191). Beauvois je z analizo banalnega spoznanja, spoznanja, ki ga ljudje oblikujemo v vsakdanjem življenju, ter z analizo konkretnega izvajanja oblasti v organizacijah in ustanovah, v katerih ljudje živimo (moč šefov, učiteljev, staršev), dokazal, da nam je liberalizem zato vcepil pretirano poudarjanje vzročne vloge posameznikov, kadar razlagamo naše obnašanje in dogajanje okoli nas. Ljudje smo zato, zaradi idealiziranja individualne svobode, občutljivi za vse, kar nam okoliščine, vloge, različni formalizmi, v katerih se gibljemo, pravila družbene menjave vsiljujejo kot pritiske, ki bi lahko okrnili našo svobodo izražanja in delovanja. Liberalni človek pa, v nasprotju s skupno, človeško naravo, ko celo precenimo vpliv pritiskov, da bi poudarili nujnost osvoboditve, skuša nekako **zmanjšati te pritiske, jih zanikati**, tudi če so povsem očitni in ga vodijo v povsem druge miselne konstrukte, kot bi jih razumel v neideološki atmosferi (2000, 12-3).

Beauvois je v slovitih Milgramovih eksperimentih²⁸⁶ odkril, da podelitev svobode v liberalnem sistemu, prinaša manj koristi subjektu svobode, kot pa tistemu, ki mu jo je podelil²⁸⁷. Posameznika je namreč najlažje angažirati v neko dejanje, ki ga sam po sebi ne bi storil, tako, da se mu podeli svobodna izbira²⁸⁸, s čimer se ga napelje na misel, da se je

²⁸⁵ Iluziven odnos do svobode je očiten v filozofiji Epikteta, bivšega sužnja, ki je živel okrog leta 150. Bistvo njegovega nauka sta bila pasivni odpor in iskanje utehe v svoji moralni moči, zaradi česar je Epiktet druge sužnje pozival k podrejanju in pokorščini: »Če vztrajno in hrabro prenaša tegobe, če je proti njim brezbržen in ravnodušen, je izkoriščani suženj bolj svoboden, kakor pa njegov gospodar, ki je suženj svojega življenja in svojih strasti« (Goričar 1959, 74).

²⁸⁶ V Milgramovih raziskavah je bila nekaterim učencem (v vlogi učiteljev), podeljena avtoriteta spuščanja (lažnih) elektrošokov drugim učencem (v primeru napačnega odgovora), in so povsod po ZDA in v Evropi, dale enake rezultate. Opravljene tri mesece po sojenju Eichmannu v Jeruzalemu, so dokazale, da posamezniki v določeni situaciji, ki zahteva najnižji nivo strokovnosti, preprosto sprejemamo avtoriteto nadrejenih, kljub zavedanju, da škodimo podrejenim (1974).

²⁸⁷ Čeprav vam je podeljena svoboda ne boste zavrnili šefove prošnje, meni Beauvois, saj vam ravnanje prinese ohranitev pogodbe, zaradi česar sprejemamo družbeno koristnost tega ravnanja in mu podelimo neko vrednost in končno oceno, »*saj ni bilo tako zmotno*«. Vašemu šefu tako sploh ni bilo potrebno kupiti vašega novega prepričanja, pridobil jo je s socio-kognitivno implikacijo paradoksa, v katerega vas je porinil: »*Podrejeni ste mi, zato od vas zahtevam, da naredite to delo, toda ker sem demokrat, vam podeljujem svobodo, da delo naredite ali ne; dajem vam prednost svoje oblasti*« (2000, 192-3).

²⁸⁸ prav tako pa nas angažirajo okoliščine, kjer bi morali opraviti kako javno dejanje pred vrstniki.

zavestno angažiral sam, čeprav ni storil nič drugega kot izvršil ukaz. Subjekti, ki jim je bila podeljena svoboda namreč dejanje, ki ga »morajo« opraviti, racionalizirajo²⁸⁹ in zaradi tega procesa, njihovo dejanje pridobi določeno vrednost, s katero ga kasneje lahko pozneje upravičijo. Ljudi se v opravila spornih dejanj dokončno usmeri s prejemom plačila, s čimer spremenijo izvirno prepričanje. Posamezniki preko plačila za sporno dejanje, na nek odkrijejo dobre razloge za to, da so privolili v omenjeno opravilo. »Učinek podkrepitve«, ki ga sproži plačilo je seveda odvisen od višine plačila, saj bolje kot je nekdo plačan, da nekaj reče ali stori, bolj verjame v to, kar govori, oziroma bolj ceni, kar počne. Povsem drugače je s tistimi, ki so manj plačani in ti morajo začeti verjeti ali verovati v pomen tistega, kar so morali napisati ali reči. Bolj kot je plačan nekdo, če obrnem zvezo, manjšo potrebo čuti, da bi verjel v to kar govori oziroma cenil to, kar počne (Beauvois 2000, 113; 187; 189-91). Številne raziskave so potrdile, da subjekti, ki jim je bila podeljena svoboda pri opravljanju eksperimenta, ne delujejo več tako kot tisti, ki jim ni bila podeljena²⁹⁰ in si jo pravzaprav vzamejo sami²⁹¹.

Ljudje si moramo zato predstavljati, da smo enaki in svobodni, tudi če to zares nismo, ker pa smo vsi ljudje pol liberalni ideji pridobitne živali, smo si krivi sami, če so nas zaslužnili in podredili močnejši in uspešnejši. Tako ozek pogled na človeka se je ohranil vse do konca druge svetovne vojne, ko so se tudi ZDA odločile, da jim svoboda ne bo pomenila le zmage nad nacisti, temveč predvsem odsotnost skrbi pred ekonomskim kaosom in negotovostjo, ki so jo povzročile depresije v 20-ih in 30-ih letih 20. stol. Povojni optimizem pa je kmalu zamenjal pogled na **človeka kot na pridobitno žival**, profesorja na čikaški ekonomski fakulteti, Friedricha von Hayeka. Slednji je v ideji, da je naloga vlade upravljati in nadzirati ekonomijo ter ščititi družbo pred nevarnim samointeresom, ki je v srcu kapitalizma, prepoznal totalitarno naravo, ki naj bi bila veliko nevarnejša od katerekoli nevarnosti, ki jo sproži sam kapitalizem in družba, ter neizogibno vodi v konec svobode in tiranijo. V delu *The Road to Serfdom*, je poudaril nujnost vrnitve v zlato dobo svobodnega trga, kjer posamezniki, v okolju brez vladne regulacije, sledijo le svojim koristim, zaradi česar pride do *samousmerjevalnega in avtomatičnega sistema* (1944, 12).

²⁸⁹ medtem ko tisti, ki jim je bilo ukazano, (predvsem) ne racionalizirajo

²⁹⁰ Odločilni dejavnik je v eksperimentih ponovno predstavljala podelitev svobode. V polovici subjektov, ki jim je bila podeljena svoboda, so svoje prepričanje, ki jim je bilo vsiljeno, nekoliko spremenili le tisti z bornim plačilom, pa tudi to je bilo skladno s vsiljeno tezo. V primeru ko študentom ni bila podeljena svoboda, se je smešno nizko plačilo izrazilo v ekstremizaciji začetnih prepričanj, nasprotnih vsiljeni tezi (Beauvois 2000, 190-1).

²⁹¹ v primeru premajhnega plačila, seveda.

Prav tako je demokracijo, v stilu behavioralistov, degradiral na demokratično metodo, ki mora služiti svobodni ekonomiji, Joseph Schumpeter, ki od državljanov ne pričakuje več kot zmožnost prepoznati, kateri ljudje so sposobni odločati v njihovem imenu, zaradi česar je »izvoljena aristokracija« največ, na kar lahko upamo (Miller 2003, 48-9). Dejanski razlog proti neposredni demokraciji namreč tiči v splošnem prepričanju, da ljudje preprosto nismo sposobni razumeti problemov, ki so za političnimi odločitvami, zato so lahko srečni, če lahko odločanje preložijo na tiste, ki to zmorejo oziroma jih imajo za boljše usposobljene. Vsekakor so bile normativne pozicije behavioralistov manj jasne in pogumne od anti-politične usmeritve Von Hayeka, Schumpetra, Buchanana ali Tullocka, ki so le izkoristili (žalostne) posledice vrednot prostih političnih metod. Eulau, Key, Berelson, Dahl in Lipset so preprosto izoblikovali orodje, ki je bilo spričo normativne dvoumnosti dovolj široko, da se je v njej našel tudi prostor za ekonomske motive.

Idejo ekonomistov, o uravnavanju družbe s preprosto osvoboditvijo sebičnih samointeresov, je v času hladne vojne prevzela korporacija RAND²⁹² in jih inkorporirala v t.i. **teorijo igre**, ki je strokovnjakom, v nepredvidljivi in virtualni vojni, navidezno ponudila racionalen pristop. Na podlagi matematične analize pokerskih partij, kjer vsak kvartopirec skuša ugotoviti, kaj nasprotnik razmišlja in mu obenem skuša vsiliti svoje mnenje, so razvili matematični model, ki je predvidel poteze Sovjetov, glede na to, kar Sovjeti smatrajo, da počno ZDA. S pomočjo teorije igre, simboličnih strateških potez ter analiz, ki so prepričale Sovjete, da jih lahko ZDA uničijo, tudi če SZ napade z nuklearnim orožjem prva, se je vzpostavil stabilen ekvilibrij medsebojnih groženj in strahu, tako kot je predvidel Hobbes. Sloviti RAND-ov matematik John Nash je nato, kot potrjen paranoiden shizofrenik²⁹³, teorijo igre dodelal v **teorijo zaporniške dileme**, saj je menil, da je potrebno pogled na človeka, kot pridobitne in paranoidne živali, ki znotraj teorije igre ustvari stabilnost, vpeljati v vse oblike človeške interakcije, ki se zanj niso razlikovale od pogojev hladne vojne. Nobelovec iz leta 1994, je s pomočjo te teorije, matematično dokazal, da je najbolj racionalna poteza, npr. dveh zapornikov, ki si skušata izmenjati dve dobrini preko telefona, vedno prevarati drugega, saj s tem zapornik vsaj zadrži svoj delež, mogoče pa mu uspe dobiti tudi nasprotnikovega. Nash je hladno logiko hladne vojne, v kateri je najvarneje živeti v stabilnem ravnotežju nevarnih orožij na obeh straneh, uporabil za razlago delovanja družbe nasploh, ki je imela ogromen vpliv na politiko, saj je »dokazala«, da lahko družba maksimizira individualne svoboščine,

²⁹² v vlogi centra za razvoj nuklearne strategije.

²⁹³ Upodobljen v filmu *A Beautiful Mind* kot trpeč genij, ki je verjel da je član skrivnostne organizacije, ki rešuje svet komunizma.

brez da bi sama zapadla v kaos, česar so se upravičeno bale pravzaprav vse dotedanje politične teorije razen liberalizma. Nashevo ravnotežje je namreč predpostavljalo, da racionalno izpolnjevanje samointeresa, tudi v stanju sovražnosti, vodi v stabilen red, seveda pod pogojem, da človek vedno reagira iz koristi in da je skozi sum ter samointeres mogoče vzpostaviti stabilnost družbe.

Med hladno vojno, ko so zaradi potrebe po razumevanju in nadzorovanju strašljive nepredvidljivosti, izdelali računalniški model človeka, katerega vedenje je bilo možno analizirati in predvideti numerično, je človeka kot paranoidno žival nadomestil pogled nanj kot na avtomat. V zgodnjih 70. letih 20. stol. so namreč na podlagi opazovanja živali, odkrili sebični gen, ki naj bi človeško telo upravljal kot preprosto napravo, namenjene le reproduciranju lastnih genov. Strokovnjaki so v tem času izdelali zapletene enačbe o nasilju in altruizmu ter racionalnih strategijah, ki jih uporablja gen, ki hoče preživeti. Antropolog Napoleon Chagnon je v eni od najbolj nasilnih družb, pri Yanomamöjih, s pomočjo računalnika odkril skrit genetski vzorec, ki nas matematično sili, da se v potencialnem spopadu najbolj izpostavimo v primerih, ko branimo krvne sorodnike. Na človeški organizem zato ne smemo gledati kot na agenta življenja, je menil Richard Dawkins, avtor dela *Sebični gen* (1989), temveč kot na **napravo za razmnoževanje nesmrtnih genov**, ki so kodirana sporočila iz sveta, v katerem so preživeli naši predniki. Pogled na človeka kot na aparat, čigar besede, dejanja in misli, usmerjajo kodirana navodila, nevede vgrajena v naše telo izpred milijone let, pa je kljub koncu hladne vojne ponovno vstal in triumfirал, meni ekonomist Phillip Mirowski v svoji knjigi *Machine Dreams* (2002), in danes ponazarja kaj ljudje zares smo po svojem bistvu, v političnem, ekonomskem in sedaj tudi biološkem smislu. O izvoru te teorije se danes zato ne sprašujemo in jo ne povezujemo več z zgodovinskim ozadjem, v katerem je nastala, temveč jo vidimo kot (kvazi) biološko družbeno vedo, ki se lahko nanaša na nekaj tako malega kot je gen, človeka ali celo na državo. Posameznik se znotraj te teorije nekako razredči, in zato ta o človeških bitjih izrecno ne govori. Govori o nekakšnih entitetah, ki konstantno stremijo po razmnoževalnih priložnostih in iskanju maksimalne prednosti pred drugimi.

5.5.1.1 LIBERALNA DEMOKRACIJA IN SVOBODA

Sleherni zagovor nekega političnega stališča zahteva pojasnitev skladnosti posameznih stališč z določenimi osnovnimi etičnimi načeli in ta danes ločijo »levo in desno stran politike«. Razlike v razumevanju so plod različnih interpretacij temeljnih filozofsko-etičnih načel,

predvsem svobode in enakosti v okviru liberalne teorije. **Liberalni egalitarci** poudarjajo enakost znotraj individualne svobode, **libertarci** pa čim širšo svobodo posameznika. Libertarci, nezadovoljni z dosedanjim liberalnim vladanjem, skušajo minimalizirati obseg funkcij države²⁹⁴ in maksimalno povečati svobodo posameznika do te mere, da je še združljiva z enako svobodo za vse, vloga države pa bi morala biti omejena na preprečevanje in kaznovanje kršitev osebnih svoboščin. Libertarci menijo, da ima človek določene naravne in od države neodvisne pravice, ki mu jih nikoli in nikjer nihče, niti država, ne sme kršiti. Nedvomno se teoretiki, ki zastopajo to linijo razmišljanja, sklicujejo na Locke-a, ki je preprosto moral oklicati vse ljudi za enake in svobodne, saj mu je le z metaforo telesa kot vira lastnine uspelo upravičiti nadaljnje kopičenje lastnine. Naravne pravice bi, po Nozicku, veljale zato tudi v primeru, ko države sploh ne bi bilo (1974), Gauthier pa nasprotno, ljudem izrecno odreja »inherentni moralni status« in etično vrednost posameznika onkraj politične ureditve, saj nam v naravi nihče ne more zagotoviti spoštovanja naravnih pravic. Gaunthier vidi vlogo morale izključno v pridobivanju koristi za posameznika samega, ker torej z njeno pomočjo lažje dosega v bistvu egoistične cilje. Razlika med obema libertarnima stališčema, v grobem ustreza človeku, kot ga vidita Hobbes in Gaunthier, ter človeku kot ga vidita Locke-a in Nozick. Libertarna politična teorija je torej vse prej kot enotna, a je možno vseeno najti neko skupno jedro iz katerega izhaja njihova politična teorija. Morala libertarizma je morala individualne svobode v razmerju do države, ki jo je potrebno omejiti vsaj iz vseh tistih področij delovanja, kjer ne prihaja do posegov v svobodo ostalih in kjer se nikomur ne krši njegovih osnovnih pravic (Bitežnik 2007, 100-7). Skratka v klicu po čim manj države in čim več svobode, lahko prepoznamo radikalni liberalizem, ki je že sam po sebi radikalen.

Celoten argument **sodobnega** libertarizma zato sloni na tistem prepričanju v splošno pravičnost ljudi, na »*veri v dobrega človeka kot razumnega in moralnega bitja, ki je, če drugega ne, sposoben dognati, da je zanj vsaj dolgoročno bolj koristno spoštovati sklenjene dogovore*«. Kljub nestrinjanju glede izvora osnovnih pravic (življenje, lastnina, verska in politična svoboda), skušajo vsi libertarci povečati obseg svobode v posameznikovih življenjih, saj jim svoboda predstavlja temeljni moralni imperativ, pred in nad pravico do

²⁹⁴ Murray Rothbard, klasik libertarizma, se v delu Za novo svobodo pritožuje, da so vedno in povsod »vlado in njene predstavnike obravnavali onkraj splošnega moralnega zakona...Služenje državi naj bi tako opravičevalo vsa dejanja, ki bi jih šteli za nemoralna in kriminalna, če bi jih storili državljani zasebno« (1997, 38). Bitežnik doda, da zato morala in zakoni veljajo le za zasebnike oziroma civilno prebivalstvo, medtem ko lahko ista oseba v imenu države krši vsa ta pravila brez strahu, da bo kaznovana (2007, 102).

življenja²⁹⁵. Libertarci so torej osnovno načelo samoohranitve pomanjšali na zgolj eno od izbir posameznika, ki se ji lahko odpove, kot se lahko odpove svoji lastnini. Predstava o posamezniku kot »odgovornem in pravičnem bitju, ki v iskanju svoje sreče nima interesa nekomu drugemu kršiti pravic, ki v ostalih članih družbe ne bo videl zgolj brezpravna sredstva zadovoljitve interesov, temveč jim bo pripravljen iz takšnega ali drugačnega razloga pripravljen priznati enake pravice« (Bitežnik 2007, 107-10), pa se praktično v ničemer ne razlikuje od koncepta atenskega državljana iz 6. stol. pr.K.

Ogromna razlika pa tiči v tem, da so se Atenci zavedali, da naravna enakost ni niti nujno evidentna niti dokazljiva. Naravna enakost liberalcev, kljub vsem liberalnim mitom, ni nič drugega kot stranski produkt svobode, ki jo je potrebno zamejiti na enake dele in pravzaprav stvar okusa, ker verjamemo, da je svobodno sobivanje manj sporno od prevladovanja nad drugimi. Libertarci zato, tako kot npr. Periklej, preusmerijo načelo enakosti v enakost možnosti in osnovnih pravic²⁹⁶, s pomembno izjemo, da se je sloviti atenski državnik, podobno kot Martin Luther King jr. zavedal, da so pravice državljanov **pridobljene in ne podeljene**. Svoboda ni pravica, ki nam jo podarja bog, ustvari jo lahko le človeška organizacija, skupnost, ki si zato lasti pravico določanja, kdo je svoboden, oziroma primeren za odločanje v imenu skupnosti. Svobode in enakosti skupnost ne more preprosto razglasiti kot naravno dejstvo in vse dokler ne poišče konkretnih ukrepov s katerimi ju lahko realizira v praksi predstavljata obe zgolj njeno mnenje. Obe se seveda nahajata v dostopu do oblasti in sodobna neenakost je zato manj posledica neenakih pravic kot »**neenakega dostopa do politične svobode**«. Neenak dostop pomeni z vidika demokracije nezmožnost efektivnega sodelovanja in zato je ironično, da lahko neharmoničen sistem, ki sicer zagotavlja enakopravne pravice, a je osredotočen na neenako kopičenje bogastva in s tem vladavine, sploh imenujemo demokracija.

5.5.1.2 ATENSKA DEMOKRACIJA IN NEENAKOST

Atenski demokratični vpliv je bil tako močan, da se mu priklanjajo celo nekateri sodobni elitistični teoretiki, četudi le zato, da oznanijo, da ni več relevanten. Prav argument o suženjstvu naj bi bilo vrhovno dejstvo, ki naj bi zmanjševalo uporabno vrednost antične demokracije. Atenski demos je bil namreč manjšinska elita, iz katere je bila velika populacija

²⁹⁵ »Sledeč Heglu lahko zgodovino interpretiramo kot napredovanje ideje svobode«, piše Bitežnik (2007, 110), kako pa bi Hegel, z vidika ponosnega posameznika, ki mu je bil tako blizu, razumel radikalno verzijo svobode, pa je povsem drugo vprašanje.

²⁹⁶ in ne kot enakost materialnega položaja skozi državno redistribucijo sredstev, kot enakost vidijo egalitarni liberlaci.

sužnjev povsem izključena, a njihova **navzočnost** je nedvomno vplivala tako na prakso kot na ideologijo²⁹⁷ (Finley 1999, 19). Vzpodbujala je odprtost, odkritost v zvezi z izkoriščanjem in celo opravičevanjem vojne, kar je zelo neposredno izjavil Aristotel, ko je med razloge, zakaj morajo državniki poznati umetnost vojskovanja, vključil tudi: »*Da postanejo gospodarji tistim, ki si zaslužijo, da so zaslužnjeni*« (1970, 250). Grki so visoko vrednotili človeško življenje, a so se ob tem zavedali, da je zaslužnjenost v bistvu človeškega življenja in jo prepoznali tudi v dejavnosti dela, ki človeka poniža na raven nujnosti, v kateri je posameznik vedno omejen zgolj na lastno eksistenco. Demokratičnim Atencem tako sploh ni bilo potrebno opravičevati suženjsko ureditev, ta je bila endemična vsem antičnim družbam, vendar ni nikoli, tako kot kasneje, predstavljala sredstvo za oskrbo s poceni delom ali za izkoriščanje ljudi zaradi profita. Predstavljala je zavestni poizkus izključiti nesvobodno delo in profitno ustvarjanje iz pogojev v katerih je ljudem dano živeti in tudi Aristotel je svoje sužnje na smrtni postelji osvobodil, saj ni nikdar dvomil v sposobnost sužnjev, da lahko »postanejo ljudje«, temveč je zgolj **nasprotoval uporabi besede človek** za bitja, ki so samo še primerki človeškega rodu, ker so popolnoma podvrženi nujnosti. Tisto, kar so imeli ljudje skupnega z drugimi oblikami živalskega življenja, je veljalo za pod-človeško, vendar se je ta oznaka nanašala prej na način in izbiro življenja²⁹⁸. Atenci niso menili, da so sužnji naravno manjvredni, saj so se zavedali, da lahko vsak dober človek postane zaslužnjen zaradi nesreče v vojni in atenske komedije so jih pogostokrat prikazovale kot veliko sposobnejše od njihovih gospodarjev. Trasibul je po vzpostavitvi demokracije leta 403 pr.K. skupščini predložil celo predlog za podelitev državljanstva tujcem in sužnjem, ki so se borili na strani demokracije proti tiranom, a je večjo podporo v takratni debati dobil Arhin, ki je Trasibula celo obtožil z *graphe paranomon*, saj je menil, da bi bila podelitev državljanstva sužnjem nezakonita, čeprav je skupščina to v izjemnih primerih že storila. Woodruff pravi, da naj bi Trasibul debato izgubil zaradi interesa bogatejših, ki so imeli globoke investicije v suženjstvu, državljani pa se morda, po 27 letni Peloponeški vojni in podpisu amnestije med sovražnima stranema, niso hoteli spuščati v ponovne razredne boje (2005, 143). V Atenah ne moremo govoriti niti o uporih sužnjev, saj do njih ni nikoli prišlo in če se je že kdo uprl svojemu

²⁹⁷ Za prosuženjske aktiviste med državljsko vojno v ZDA je bila povezava med državljsko enakostjo in podreditvijo ostalih vredna posnemanja, demokracijo samo pa so v luči površnega branja Aristotela videli kot tiranijo in vladavino drhali. Suženjstvo je bilo za njih esencialen element republike, **nujno za ohranjanje popolne enakosti med državljani** in celo tako samoumevno, da se jim je lastna demokracija kot vladavina, kjer bi imela tako gospodar kot suženj enako besedo, zdela povsem nerazumljiva (Roberts 1996, 190-1).

²⁹⁸ Sužnjem so očitali egoistično ljubezen do lastnega življenja, *philopsychia*, z drugimi besedami, strahopetnost. Tako je Platon domneval, da je dokazal suženjsko naravo sužnjev, s tem ko je opozoril na to, da bi lahko bili dali prednost smrti pred suženjstvom. Ujetniki so se raje predali suženjstvu kot da bi umrli in s tem dokazali, da nimajo poguma in že »po naravi« niso primerni, da bi bili svobodni in državljani polis (Arendt 1996, 61).

gospodarju, se je uprl njemu in ne suženjstvu nasploh. Ironično, če so si izbojevali svobodo, so sami mirne vesti postali zopet le lastniki sužnjev in tudi zato se suženjstvo, ki je v zadnji fazi demokracije očitno že postalo moralno sporno, ni zaključilo z zatonom antičnih mestec, temveč je šele po tem prejelo ves svoj sodobni značaj (Goričar 1959).

V splošnem je morala vsaka polis v svojem razvoju **preiti proces samoomejevanja**, vzpostavljanja strogih kriterijev za članstvo, kreiranja specifičnega koncepta za državljanstvo in zavestnega izključevanja in pripenjanja nedržavljskega statusa velikim skupinam družbeno svobodnih in stalnih rezidentov. Ta proces ni izšel kot posledica upoštevanja zakona, čeprav je moral biti velikokrat izražen na ta način, temveč je sledil premikom v zavesti skupnosti, njeni povečani integraciji in formalizaciji aktivnega političnega sodelovanja širših segmentov nearistokratske populacije. »*Kar sta pravica in lepota v presoji nekega mesta, sta pravica in lepota za to mesto, dokler to mesto tako čuti*« je dejal Protagora (v Woodruff 2005, 135), in s tem izrazil mnenje, da ima vsaka skupnost pravico postavljanja svojih pogojev, za katere čuti, da so nujni za njeno nemoteno funkcioniranje. Vogrinc nas v tem pogledu opozarja, da skupnosti zato niso sestavljene iz prebivalcev nekega ozemlja v nekem času, saj smo ljudje »*namreč sposobni v govorici transcendirati časovne meje lastnih življenj in prostorske meje lastne fizične navzočnosti. Zamišljanje skupnosti ima široke meje, namreč človeško domišljijo in zato tisti, ki se zamišljajo kot skupnost, lahko v to skupnost vključijo prednike, potomce, duhove, bogove, živali, drevesa, kamne... hkrati pa iz nje izključijo vse druge ljudi s katerimi ne čutijo sorodnosti*« (v Anderson 1998, 186)²⁹⁹. Opomniti se moramo, da so morali demokratični Atenci pravico do oblasti sprva utemeljevati na podlagi avtohtonosti, simboličnem rojstvu iz plemenite atenske zemlje, v katerega seveda ne gre verjeti, a je svoj namen dosegel. Elita se je sprijaznila z vstopom »običajnih« državljanov v politično sfero enakih³⁰⁰ in najbrž ob tem, kot finančni nosilec sistema, ni bila pripravljena sprejemati dodatnih »nepotrebnih skupin«. Dejansko lahko v tem oziru atenski demokraciji očitamo zgolj to, da je tujcem v takšni ali drugačni obliki odrekla državljsko vzgojo, ki je bila tako pomembna za izoblikovanje »samoumevnih« vrednot demokracije, a nas tudi tu preseneti globoko občutenje univerzalne človeškosti, ki jo izrazi celo Antifon, ki je bil

²⁹⁹ Virno ugotavlja, da sta **ločenost in neprehodnost posameznih okolij** značilni za naravo, saj je neko drevo lahko istočasno pajkov in veveričin habitat, toda pajkovo drevo ni v nikakršnem odnosu z veveričinim. Pajkovo in veveričino drevo sta v zaprtem tokokrogu, ki sta nepovezana in samozadostna, vsakega od njiju pa tvorijo posebne zaznavne in operative sekvence (2007, 95-6).

³⁰⁰ Pravzaprav atenski sistem sploh ni bil zasnovan na enakosti vseh državljanov, temveč na predpostavki, da mora biti vsem državljanom, ki so dokazali svojo svobodo, omogočena tako negativna enakost (enakost pred zakonom) kot enaka pozitivna svoboda oziroma možnost sodelovanja pri upravljanju skupnosti. Boj za enakost je imel dolgo časa podobo enačenja pravic ljudstva s pravicami elite in zato ni prišlo do oblikovanja individualnih pravic ter zaščite pred oblastjo, kot kasneje v Rimu, saj so »državo« pravzaprav tvorili sami in si niso znali niti predstavljati, da bi bili zato brez odgovornosti pri njenem delovanju.

usmrčen zaradi zločinov proti ljudstvu, ko je skušal strmoglaviti demokracijo: »*Poznamo zakone skupnosti, ki so nam blizu in jih spoštujemo, zakonov skupnosti, ki so daleč od nas, pa ne poznamo in jih ne spoštujemo. Zaradi tega smo drug drugemu barbari, čeprav nas je ob rojstvu narava naredila povsem enake v potencialu biti tujec ali Grk*« (Woodruff 2005, 135).

Naravna enakost v politični sferi vseeno ni imela nikakršne vloge, saj smo ljudje, kot je ugotovil Aristotel, *zoon politikon*, bitja, ki jih opredeljuje način življenja polis, ki je usmerjeno v sodelovanje s tistimi, ki so dokazali, da ne živijo zgolj zase. Liberalne demokracije na drugi strani rušijo dojemanje političnega delovanja z idealizirano resnico o naravni enakosti, kar naj bi zadostovalo, da lahko kdorkoli soupravlja skupnost ne glede na to, ali jo vodi le zaradi egoističnih interesov ali v želji po skupnem dobri celotne družbe. Glede na ugotovitev, da vsi ljudje posedujemo sposobnost učenja in spoznavanja določenih nujnosti, ki so potrebne za razvoj skupnosti, resda ne obstaja nikakršen razlog, zakaj bi zapirali skupnosti pred tujci, a je tovrstno razširjanje pozitivnih političnih pravic, seveda, če bi sploh imele kakršnokoli težo, ne samo neupravičeno, temveč celo škodljivo za sam koncept družbene odgovornosti.

Prva ovira približevanja politike realnosti je iluzivno povezovanje **demokracije z nujno nediskriminacijo**, na način kot je nekoč verjelo krščanstvo, da bo pokristjanilo ves svet in da bo svet zaradi tega kaj lepši. Vsaka skupnost omejuje pravice svojim mladoletnikom glede na lastno pojmovanje mladoletnosti posameznika in na enak način mladoletnost pripisuje tudi tujcem, če oceni, da potrebujejo njihova načela in vrednote dodaten čas, da dozori in se uskladijo s skupnostjo. Atenske skupnosti ne moremo poimenovati kot nedemokratske preprosto zato, ker se ne ujema z našim pojmovanjem demokracije, ki je tako ali tako povsem skregano z logiko. Stopnja demokratičnosti neke skupnosti je neodvisna od tega ali ji mi kot opazovalci priznavamo tehtnost in upravičenost razlogov, s katerimi je določenim delom populacije odrekla možnost političnega odločanja. Njena demokratičnost je bolj vidna v tem, meni Schumpeter, ali je to izključevanje družba priznala ali ne. Stopnja politične zmožnosti posameznika je povsem relativne narave in atenska skupnost se je zedinila v tem, da bo odrekla politično odločanje ljudem, ki niso mogli skrbeti zase in za svoje bližnje, saj nam že zdravi razum kaže, da bi ravno ti, upravičeno izkoriščali sistem, da bi si izboljšali lasten položaj. Tujci in nedežavljeni so se zaradi teh razlogov tako ali tako raje ukvarjali s trgovino, ki jim je bila povsem odprta in s katero se državljani sploh niso želeli ukvarjati. Nad verskimi diskvalifikacijami krščanske cerkve in nad postavljanjem ženskih potreb pred moške s strani feminističnih združenj lahko negodujemo, a počnimo to zdravorazumsko, s pomočjo

argumentiranih zavračanj teorij o pomembnosti lastnine, spola in ras ter v okviru demokratičnega delovanja skupnosti. Mar ne sme vsaka skupnost definirati samo sebe? (Schumpeter 1996, 243-5).

5.5.2 POLITIČNA KULTURA IN ETIKA

Miheljak meni, da jedro ureditve katerekoli družbe in njenega političnega režima, predstavljajo **temeljne vrednote in načela**, ki so podlaga vsem drugim normam in strukturam, zato morajo biti, da bi se sistem lahko ohranjal, znotraj sistema uglasene. Temelja demokracije zato nista npr. volilna pravica ali princip večinskega odločanja, obe sta le tehnično nujni nadgradnji demokratične atmosfere, njena konsekvence in izrazna oblika, »atmosfera pa se oblikuje skozi subtilna doživetja, da so ljudje v temelju enaki in imajo pravico do enake mere spoštovanja in upoštevanja«. **Norme**, kot druge temeljne komponente političnega reda, ne predstavljajo le formalna, ustavna, zakonska in podzakonska določila, ampak tudi nepisana pravila, ki so obče sprejeta znotraj sistema in ki se jih ne da zapovedati in predpisati. Sem sodijo tudi etična načela, naše občutje kaj je prav in kaj mora politična oblast narediti. Poleg tega, pravi Miheljak, izražajo člani svoji politični skupnosti podporo tako dolgo, dokler ta omogoča njenim članom prevzemanje vloge pri kreiranju kohezivnih odločanj, zato pa je stopnja podpore politični skupnosti, odvisna od **čuta za skupnost** in od tega, ali je prisoten in v koliko meri je prisoten, je odvisna stabilnost političnega sistema. Na podlagi responzivnosti med našimi pričakovanji in politično realnostjo, se tako oblikuje odnos državljanov do lastnega političnega sistema oz **politična kultura**³⁰¹. Država zato posameznika v kontekst politične kulture uvaja skozi **politično socializacijo**³⁰², zaradi česar se med njegovo osebnostjo in politično kulturo vzpostavi specifična interakcija. Z zavračanjem ali nepriznavanjem vrednot, ki predstavljajo osnovo sistema, opaznim v

³⁰¹ Pojem politične kulture je zaživel kot koncept vrednotenja različnih sistemov sredi 50-ih let 20. stol. Spomin na zmago nacizma na demokratičnih volitvah je bil še svež in razprave o nacizmu so se končale z ugotovitvijo, da ima največ zaslug za njegov poraz ravno sovjetski komunizem. Socialistična, vsebinska in ljudska demokracija je navdihovala bolj kot zahodna, liberalna demokracija in tudi protikolonialna gibanja so svoj vzor iskala tu in ne v zahodnih demokracijah. Zahodna interpretacija demokracije se je prebela v ospredje šele z Almondom, ki je oblikoval kriterij, po katerem so ZDA in VB predstavljale najbolj stabilno demokracijo, utemeljeno na homogeni politični kulturi. Politična kultura je postala spremenljivka, s katero se je prikazovala superiornost angloameriškega političnega sistema, zaradi česar je postala orodje za vzpostavljanje hegemonije ZDA po drugi svetovni vojni in predvsem po korejski vojni (Lukšič 2006, 34-5).

³⁰² Politična socializacija je celotno, formalno in neformalno, ciljno in nenačrtovano politično učenje v vsaki življenjski fazi in se definira kot kombinacija med vplivi direktnih političnih vsebin versus indirektnih politično pomembnih nepolitičnih vsebin. Rezultat tega je skupina stališč, zaznav, vrednotnih standardov in občutkov v odnosu do političnega sistema nasploh, do vlog, ki izhajajo iz njega ter glede na nosilce vlog (ibid.). Južnič jo vidi kot »integralni, sestavni in v marsičem neločljivi del socializacijskega in inkulturacijskega procesa a v celoti« (v Pikalo 1997, 45).

današnjih javnomnenjskih raziskavah, se mora v demokratični ureditvi, ki teoretično sloni na *demosu*, zgoditi sprememba političnega reda³⁰³ (Mihelj 2002, 105-14).

Politična socializacija je nekakšna oblika neskončnega vzgajanja, a vseeno obstaja neka meja politične zrelosti, ko lahko rečemo, da so politično socializirani udeleženci kompetentni in upravičeni udeleženci političnega dogajanja. Ta meja naj bi bila v največji meri presežena v demokratični politični kulturi, kjer največ državljanov prevzame udeležensko vlogo³⁰⁴, medtem ko naj bi imele tradicionalne družbe pasivno podložniško³⁰⁵ politično kulturo. V obeh družbah naj bi približno vsak deseti državljan igral vlogo župljanov oz. sopotnikov, ki politiko komaj jemljejo zares, ji ne pripisujejo osrednjega mesta družbene regulacije in ne zavzemajo nobenih odnosov do političnih vlog³⁰⁶. Državljan se preko omenjene socializacije »približajo« političnemu sistemu, obenem pa se pri posamezniku dolgoročno oblikujejo in razvijajo notranji standardi ter zmožnost etične presoje, ki ga silijo v ocenjevanje politike, političnih dejanj in sploh političnega sistema. Po Kohlbergu gre ta moralni razvoj preko motiva izpolnjevanja pravil, zaradi izogibanja kazni ali pridobivanja nagrad (prvi nivo moralnega razvoja), k morali konformnosti vlog zaradi obsojanja drugih ali lastnega občutka krivde (drugi nivo moralnega razvoja), do končne morale samosprejemanja moralnih principov oziroma spoštovanja pogodb, dogovorov in demokratično sprejetih zakonov (tretji nivo moralnega razvoja). Bolj kot so torej posameznikova dejanja **samoumevna** z moralnega **stališča skupnosti** (tretji nivo) in ne le zato, ker mu individualno koristijo (prvi nivo) oziroma zato, da ga ostali ne obsojajo (drugi nivo), bolj je državljan zrel in moralno upravičen sodelovanja v političnem procesu (Mihelj 2002, 106-7; 117; 120).

Almond in Verba sta zato v svoji klasični raziskavi politične kulture poudarila **pomen zaupanja** za neovirano delovanje demokracije. Raziskovanje odnosa ljudi do politike se izraža v različnih stopnjah zaupanja v konkretne politične institucije in v sam sistem, pri čemer državljanji sicer priznavajo nenadomestljivosti institucij, hkrati pa so do njih vse bolj kritični oziroma vse bolj brezbržni. Politično zaupanje je namreč občutje, da so v političnem procesu upoštevani lastni interesi (v Toš 2008, 70). Demokracija mora postati zato deliberativna, meni Bogomir Novak v prispevku *Delna ocena stanja slovenske demokracije*

³⁰³ Demokratični red oz. režim je namreč za razliko od nedemokratičnih v celoti odvisen od legitimacije, kar je obenem njegova prednost, saj volivci lahko izkažejo nezaupanje nosilcem politične vladavine, režim pa ostane nespremenjen (Mihelj 2002, 108-12).

³⁰⁴ Politično informirani, zainteresirani, racionalen pristop k politiki, želijo soodločati (ibid.).

³⁰⁵ Pasivni udeleženci imajo oblikovana določena stališča, odnose do političnega sistema in njegove učinkovitosti, vendar so hkrati pasivni konzumenti politike – praviloma priznavajo vladavino brez velikih refleksij in spraševanj (ibid.).

³⁰⁶ Politična participacija naj bi prevladovala v demokratični politični kulturi, kjer naj bi po Almondu in Powellu (v Mihelj 2002, 108) kar 60 % državljanov imelo vlogo udeležencev³⁰⁶, medtem ko ima participativno vlogo v pred-modernih družbah le ozka elita (10%) (Mihelj 2002, 109).

(2008), saj so ljudje drugače le predmet zakonodaje, ne pa državljani, ki sodelujejo pri vladanju, da bi skupaj rešili probleme, ob katerih se sami počutijo nemočne. Slovenska demokratična kultura se zato vztrajno slabša, kar je očitno v tem, da je »komaj razvito interaktivno državljanstvo zdrknilo na raven pasivnega državljanstva in nezadovoljstva z doseženo stopnjo demokracije«. Pogoj za stabilnost demokracije avtor vidi v nadgradnji parlamentarne demokracije, saj meni, da »aktivno participativno državljanstvo samo vodi do višje stopnje demokratične kulture«. Slovenska demokracija je degenerirala v boj med pozicijo in opozicijo, ki zavira uveljavljanje kompleksnejših in stabilnejših oblik demokracije. Znotraj medsebojnega nasprotovanja obe stremita k višjemu razvoju, pri čemer poziciji pripada moč odločanja, opoziciji pa moč argumentirane kritike. Hegel pa nas pri tem opozarja, da je razvoj na višji stopnji seveda nemogoč, **dokler ni dosežena sinteza na nižji stopnji** (1987). Vse dokler se ne bo spoštovala maksima Holderlina in Kanta, da se je treba »svoj lastni prav naučiti tako dobro kot tujega«, bosta oba člena delovala mimo drugega in le znotraj svoje opcije, vse drugo pa bo zanj »brez repa in glave, polresnica laž in sprenevedanje brez racionalnega jedra« (Novak 2008, 113- 8).

5.5.2.1 ZGODOVINA POLITIČNE KULTURE NA SLOVENSKEM

Grški zgodovinar Prokopij nam v 6. stol. opiše državno uredbo pri Slovanih na sledeč način: »Ta naroda, Sloveni in Antje, nimata samovladarja, temveč živita od nekdaj kot demokratično ljudstvo in zato se pri njih vedno javno razpravlja o koristnih in škodljivih zadevah. Enako postopajo tudi v vseh drugih rečeh po svojih starih navadah«. Par stoletij kasneje, v letu 952, grški cesar Konstantin VII. Porfirogenet označi slovanske oblastnike, pišoč: »Vladarjev pa, kakor pravijo, ta ljudstva nimajo razen županov–starcev, kakor tudi ostali Slovani«. Ob skoraj istem času, v letu 973, arabski popotnik Ibrahim Ibn Jakub za severne Slované omenja, da »nimajo nobenega kralja in se ne pokoravajo kaki posamezni osebi, temveč njihovi oblastniki so njihove starešine«. Tudi zgodovinar Nestor večkrat omenja v svojih kronikah starešine kot glavarje posameznih rodov ali načelnike mest, ki jih lahko povzamemo v besedo župan, ki se je najpogosteje uporabljala, tako predstojnike rodbine, zadrug in žup, kot za glavarje malih naselbin, »ki štejejo komaj tri ali štiri zemljišča« (Gruden 1916, 5-6).

Za razpravo o demokratični kulturi je zanimivo, da funkcija župana ni bila dedna, ponekod so ga izbrali podložniki in ga je gosposka zgolj potrdila, v Pekrah pa so imeli po letu 1734

poseben način določanja županov, kjer so zaradi preprirov ob izbiranju **volitve odpravili**, župansko službo pa je nato opravljal vsako leto drug posestnik po določenem vrstnem redu. Župani³⁰⁷ so prebivalstvo svoje župe sklicevali na posvetovanja o pomembnih zadevah ali javnih sodbah, v okviru *pravd* in *več* (sveta)³⁰⁸. Posebno vlogo so imele t.i. gorske pravde, kmečka sodišča v vinorodnih predelih, ki je bilo pod domeno slovenskega prebivalstva, saj je bilo vinogradništvo Bavarcem, ki so v 8. stol. nad njim zagospodovali, popolnoma neznano. Gospodarji so zato bili prisiljeni učiti se vinarstva od svojih podložnikov in jim prepuščati delo, zaradi česar so Slovenci v vinogradniških opravilih ohranili precejšnjo avtonomijo. Vinorodništvo je namreč prinašalo dobiček zemljiški gospodi in jim je ta zato rade volje podelila pravico, da si sami uravnavajo delo in prepuščali kmetom vse, kar so jim ti predstavili kot koristno za vinogradništvo. V teh okoliščinah se je razvila kultura upravljanja vasi, kmetije, družine in katoliške župnije oziroma primarnih skupnosti, ki so Slovencem predstavljale »naš« edini svet, državna meja se je takorekoč začela že na meji vasi, saj vaška skupnost ni bila odprta do drugih vasi in še manj tujcev. Veče in gorske pravde pričajo o tem, da kmetje v srednjem veku niso bili popolnoma nemočni in brez političnih možnosti, med kmečkim ljudstvom pa so gojile stanovsko zavest in zavest vzajemnosti, saj so jim dejansko dale priložnost za izražanje mnenj in pritoževanja glede nadlog in bremen (Gruden 1916, 41; 61-2); (Lukšič 2006, 62-3).

Josip Gruden nam poleg tega zaupa, da urbarijski zapisniki pričajo, da so se v zgodnjem srednjem veku posamezne naselbine in kraji pogosto na kratko označevali z imenom dotičnega župana, kar priča o močni županovi patriarhalni oblasti in dejstvu, da so se vse socialne in politične tvorbe razvile iz razširjene rodbine oziroma zadruge (1916, 12). Podobno kot grški *oikos*, ki je predstavljal osnovno hišno gospodarstvo vsakega državljana, je na Slovenskem tako osnovno organizacijo vsega družbenega življenja, skozi ves srednji vek do začetka 20. stol., predstavljala zadruza. Zadruga je namreč predstavljala več rodbin pod isto streho, združeno po krvnem sorodstvu, ki so imele skupno gospodarstvo. Osnovana je bila prav tako na skupni rodbinski in imovinski vzajemnosti, njen načelnik je bil starešina, ki je vodil gospodarstvo, razdeljeval delo, skrbel za vse potrebe zadrugarjev in imel zato pravico prenočevati v izbi, najodličnejšem prostoru v hiši, medtem, ko so si drugi zadrugarji morali poiskati ležišča v kuhinji ali v hlevu ter delati in izvršiti, kar je gospodar ukazal. Silna podobnost med atensko in zgodnjo slovensko družbeno dejanskostjo je očitna tudi v tem, da

³⁰⁷ Beseda naj bi izšla iz podstave »geupa« in indskega glagola »gopayati«, kar naj bi v dobresednem pomenu pomenilo »on varuje ali bdi nad nečem« (Gruden 1916, 4).

³⁰⁸ Te so se postopno spredile v shode, na katerih se je pravdalo in pobiralo davke, na njihov propad pa so vplivali zlasti uveljavljanje enotnega rimskega prava, ki je izrivalo domače običaje in kmečki upori v 16. in 17. stol. (Gruden 1916, 58).

je vsaka zadruga častila duše svojih umrlih glavarjev kot božanstva in da je vsaka hiša imela svojega hišnega duha. Več zadrug je tvorilo župo, ki ji je načeloval župan, tako kot demarh, ki je bil v Atenah na čelu dema. Polis kot zvezi demov tako ustreza plemenska zveza žup, ki je obsegala širše ozemlje, a za razliko od zadruge in župe ni bila strogo organizirana (Gruden 1916: 14-16); (Lukšič 2006, 61).

5.5.2.2 MORALA IN ETIKA

Aristotel, ki v svojih političnih delih prikaže popolno razumevanje pomembnosti skupnega čuta za demokratično delovanje, se od Platona, po mnenju Kunzmanna, razlikuje po tem, da je slednji zasnoval državo v idealnem, drugi pa v možnem: »Človek ne sme imeti pred očmi le najboljše države, ampak tudi možno« (1997, 53). Z **naukom o idejah**, pa se je Platonu posrečilo ne le ustvariti sistem, ki je lahko, izhajajoč iz Sokratovega zastavljanja vprašanj, zopet smiselno povzel velik del predsokratske filozofije, ampak tudi postaviti miselno zgradbo, ki je vplivala na zahodno duhovno zgradbo tako kot nobena druga. Po mnenju Platona je celoten svet zasnovan v skladu z umom, ki ga je prvotni ustvarjalec, *demiurg*, oblikoval po zgledu idej in zaradi česar neumna množica ne more dojeti resnice in jo, še manj, posredovati. Ideje naj bi kljub temu, ljudje poznali že iz nekega prejšnjega, onostranskega bivanja in njegova naloga je omogočiti jim vnovično spominjanje (*anamnesis*) (Kunzmann in drugi 1997, 39; 43). Svet nespremenljivih idej je nadrejen svetu minljivega, um je nadrejen telesu in zato politično razmerje po Platonu vključuje mojstra in pomočnika.

Tako kot mojster vzgaja vajenca z učenjem kaj mora in česa ne sme, lahko tudi vsebino **moralnih** predpisov, opredelimo kot zapovedovanje, kar se družbi zdi, da je dobro in prepovedovanje kar družba vidi kot zlo. Lahko jo pojmuje kot »sistem vrednostnih predstav in zapovedi, ki urejajo delovanje in ravnanje glede na dobro in zlo« (Javornik 1998, 2679). Glede na to, da Sruk ob tem meni, da je morala toliko bolj učinkovita, kolikor jo oseba ponotranji (1986, 284), lahko med enega najbolj vplivnih naukov, ki se je kdajkoli uporabljal za politične namene in v korist manjšine, da bi ta ohranila moralni in politični nadzor nad množico, uvrstimo **Platonov nauk o pekl**³⁰⁹. Nauk temelji na splošni predpostavki, da je resnica po svoji pravi naravi samoumevna in je ni moč zadovoljivo pojasniti ali dokazati, zato je za tiste, ki nimajo oči, da bi videli kar je samoumevno, nevidno in izven razprave, nujno verovanje. Platonsko rečeno, manjšina ne more prepričati množice o »resnici«, saj resnica ne more biti

³⁰⁹ Ne glede na morebitni vpliv drugih zgodovinskih virov na njegovo izpolnitev.

predmet prepričevanja, prepričevanje pa je edini način, na katerega je mogoče ravnati z množico. Množico, ki se pusti zapeljati neodgovornim bajkam pesnikov in pripovednikov, pa je mogoče prepričati o skoraj čemerkoli. Primerne bajke, ki resnico manjšine prenašajo na množico, so bajke o nagradah in kaznih po smrti, saj če bodo državljani prepričani o obstoju pekla, se bodo obnašali, kot da bi poznali resnico. Vse dokler krščanstvo ni imelo posvetnih interesov in odgovornosti, je pustilo verovanja in razmišljanja o onostranstvu tako svobodna, kot so bila v antiki. Z nastankom zavedanja svoje politične odgovornosti in zaključitvijo povsem religioznega razvoja, pa se je soočila s problemom, kako vsiliti absolutne standarde na področju človeških zadev in odnosov, katerih bistvo se je zdelo relativno. Izboljšava zgodnjekrščanskih moralnih omejitev je prišla v vpeljavi Platonovega pekla, ki je prejšnjo bojazen »večne smrti« nadgradil v večno trpljenje. Religiozna avtoriteta je bila sedaj okrepljena do te mere, da je lahko upala **na zmago v vsakem spopadu s posvetno oblastjo**, a je bilo obenem **omogočeno elementu nasilja**, da se vtihotapi v samo zgradbo zahodne religiozne misli, kot tudi v hierarhijo Cerkve³¹⁰ (Arendt 2006).

Razlika med Platonom in vsemi njegovimi predhodniki je bila v tem, da je bil Platon prvi, ki se je zavedel ogromne, strogo politične potencialne moči, ki jo imajo takšna verovanja. Dejansko nič ne priča bolj zgovorno kot to, da je prav Platon skoval besedo »**teologija**«, kajti odlomek, v katerem je nova beseda uporabljena, se prav tako pojavi v strogo politični razpravi, namreč v *Državi*, ko ta dialog obravnava ustanavljanje mest (Platon 2004a, 1048). Ta novi teološki bog ni niti živi Bog, niti bog filozofov, niti pogansko božanstvo, temveč **politična naprava**, »merilo meril«, torej standard po katerem je mogoče ustanavljati mesta in postaviti pravila obnašanje za množice. Teologija poleg tega uči, kako v celoti uveljaviti te standarde, celo v primerih, ko se zdi, da je to na škodo človeške pravičnosti, torej v primerih zločinov, ki se izognejo kaznovanju, kot tudi tistih zločinov, za katere celo smrtna kazen ne bi bila dovolj. Platon si zagotovo ni mogel predstavljati teologije, kot jo razumemo mi, torej kot razlage božjih besed, katerih sveti tekst je Biblija; teologija je bila zanj bistveno »politične vede«, posebej tistega dela, ki je učil manjšino, kako vladati večini (Arendt 2006, 138-9).

Diagora je, na drugi strani, opazil, da se božja pravičnost ne sklada s splošnimi izkušnjami nepravičnosti v svetu, zato se je v neideološki sferi državljanov razvil **relativizem**, ki je izhajal iz retoričnega delovanja, ki se zaveda, da ne obstaja nobeno objektivno stanje stvari. Tako je

³¹⁰ Kako visoka je bila dejansko ta cena, je mogoče oceniti s pomočjo več kot neprijetnega dejstva, da so bili ljudje nedvomne veličine, kot je bil Tomaž Akvinski, lahko prepričani, da bo ena od radosti v nebesih pravica do ogleda prizorov neizrekljivega trpljenja v peklu. Najbrž v celotnem razvoju krščanstva skozi stoletja ni mogoče najti ničesar, kar bi bilo bolj tuje črki in duhu Jezusa Kristusa iz Nazareta, kot podrobni seznam prihodnjih kaznovanj in izjemne prisile s pomočjo strahu, ki je šele v zadnjih obdobjih moderne izgubila svoj javni, politični pomen (ibid.)

lahko določeno mnenje v nekih okoliščinah resnično, v drugih napačno, saj kot pove Protagora: »O vsaki stvari obstajata dve med seboj nasprotni izjavi«. Trasimah tako razlaga, da je pozitivno pravo instrument mogotcev za zatiranje šibkih, Kaliklej pa uči nasprotno in smatra zakon kot okop šibkih proti močnim. Kaliklej v religiji prepozna ustvarjalni mit in pojasnjuje: »ker...so zakoni preprečevali, da bi človek zagrešil nasilna dejanja in je zato počel hudodelstva le naskrivaj, se mi zdi, da je bila zvita glava tista, ki je za ljudi iznašla strah pred bogovi, tako da bi se zlikovci bali, tudi če so naskrivaj storili ali rekli ali mislili kaj slabega«. Gorgija spoznanje državljanov o človeški nemoči pred prihodnostjo, izraža s sofističnim dvomom: »nič ne obstaja; celo če bi kaj obstajalo, ne bi bilo spoznavno; celo če bi bilo spoznavno, ne bi bilo sporočljivo«. Človek tako ostaja ujet v mrežo besed in mnenj (Kunzmann in drugi 1997, 35; 43).

Platonovo **moralo**, na osebnem nivoju državljana, zamenja Aristotelova **etika**, ki se ne ubada z nespremenljivim in večnim, temveč s človeško prakso delovanja, ki sloni na posameznikovi odločitvi in vesti. Tradicionalne moralne vrednote aristokratov so postale dvomljive v obdobju sofistov, s tem ko so odvzeli mitskim modelom čarno moč in dokazali, da moralne vrednote ne obstajajo po naravi, temveč so bile ustvarjene na temelju dogovorov, zaradi česar tudi imajo v različnih krajih in drugih časih različno veljavnost. Vsebinsko je bila etična vrlina v Atenah določena kot sredina (*mesotes*) med skrajnostmi, npr. pogum med drznostjo in strahopetnostjo, radodarnost med skopuštvom in razsipanjem, ter zmernost med naslado in otopelostjo. Ravno zato je Aristotel menil, da je od vseh državnih oblik, najbolj uresničljiva »politeja« (zmerna vladavina ljudstva) in ne tiranija večine, revežev v Atenah ali elite danes. Za Aristotelovo stališče je značilno, da etična drža ne izvira že iz uvida, temveč je pridobljena s prakso: vajo, navado, spoznavanjem. Temeljna vprašanja etike zadevajo **dobro**, ki naj določa človekovo obnašanje in ravnanje. Njen cilj je, da na metodično zagotovljen način pokaže osnove za pravično, umno in smiselno ravnanje ter skupno življenje. Načela in utemeljitve etike bi morale biti brez sklicevanja na zunanje avtoritete in konvencije, splošno veljavne in umsko razvidne, zaradi česar **etika zavzema nadrejeno kritično stališče do veljavne morale** (Kunzmann in drugi 1997, 13; 29; 51).

Razvoj koncepta današnje politične kulture ni izšel iz izkustva atenske demokracije³¹¹, saj je za sodobno razpravo, po mnenju Lukšiča, grško izročilo nekako moteče, ker postavlja politiko na veliko širši temelj, kot je to prikladno za moderno dobo (2006, 14). Politika ima, po grškem prepričanju etično jedro, temu pa nasprotuje moderna politična misel, ki poudarja, da

³¹¹ Lukšič tu namesto atenske demokracije govori o zahodni civilizaciji, ki pa v mojem kontekstu naloge ni združljiva z grškim izročilom.

je politika zavezana drugim kriterijem kot moralni odgovornosti (Lukšič 2006, 30). Kljub temu, da je razmerje med politiko in etiko, eno od ključnih področij politične kulture, lahko pravzaprav rečemo, da imamo danes opravka z različnimi političnimi kulturami, ki na eni skrajnosti politiko enačijo z moralo, in ji tako ne priznavajo samosvojesti, na drugi skrajnosti pa imamo kulture, ki zanikajo samostojnost ali celo relevantnost morale v politiki. Lukšič v prvi izkrivitvi prepozna moraliziranje³¹², v drugi skrajnosti pa politika postane zgolj igra moči ter instrumentalizacija razpoložljivih ljudi in drugih virov za doseganje ciljev. Obe skrajnosti vodita na ravni praktične politike v totalitarizem, na ravni zgolj miselnih praks pa v dogmatizem. Politična kultura se tako zaradi vsiljevanja moralne forme danes ne more svobodno razvijati, kot tudi ne umetnost, pravo, filozofija, religija in še najmanj ekonomija poudarja Lukšič (2006, 17). Dejstvo, da se na Slovenskem politika zlepa ne osvobodi moralne forme in moraliziranja, po Lukšičevem mnenju, prikazuje nedozorelost političnega telesa. Lukšič pa ne vidi težave v sistemu samem, ki ne ponuja različnim blokom³¹³ nujne potrebe za prepoznavanje v družbenem in političnem sistemu, temveč v samem moraliziranju kot »*odliki tistih akterjev, ki ne znajo naprej, ki ne vedo, kako in kam*« (Lukšič 2006, 9-10).

Prvi, ki je ločil politični teren od moralnega, je bil Niccolo Machiavelli, ki v svojem delu *Vladar*, uči ljudi, »*kako ne postati dobri*«. Machiavellijevo izhodišče na terenu politike, se je zato vedno prikazovalo kot disruptivno, kar naj bi podkrepila tudi njegova izjava, da »*ljubi svet bolj kot ljudi*«³¹⁴ (1966, 46). Vendar pa se prav tu skriva ljubezen do politike, ki strogo rečeno, ne govori o človeku in ljudeh, temveč se nanaša na svet, ki se odpira med njimi. Učenje kako ne biti dober, ni bilo usmerjeno v učenje kako biti slab, temveč kako se izolirati od nesvetnih krščanskih doktrin o dobroti, ki fundamentalno nasprotujejo političnemu bistvu (Arendt 1970, 29); (Arendt 2006, 137). Politični svet vrte povsem drugačni motivi in principi delovanja, in mora zato biti avtonomen ter skrit pred krščanskimi vplivi. Človeškega trpljenja ne bo prekinil sentimentalni utopizem, ki verjame v grešnost človeške narave, zdravilo je prej kot v intimnosti in sočutju, potrebno najti v prijateljstvu, solidarnosti in skupnemu sodelovanju. Machiavellijevo delo je zato priporočljivo brati skozi oči Spinoze, ki je v *Vladarju* prepoznal namen poučiti ljudi, naj bodo previdni, ko zaupajo svojo srečo in blagostanje samo enemu človeku. Med pomembna vprašanja politične kulture sodi zato tudi **koncept odgovornosti**, ki v sebi nosi subtilno razmerje med politiko in etiko. Problem odgovornosti je Kant na politično etiko vezal

³¹² Moralist je oseba, ki zahteva od sebe same in od drugih dosledno ravnanje po moralnih načelih in normah, ne da bi jih filozofsko reflektiral, sistematiziral, celovito vrednotil in ocenjeval (Sruk 1986, 291).

³¹³ katoliški blok, socialistični in liberalni blok v Sloveniji.

³¹⁴ Od Machiavellija do Maxa Webera se je pogosto opozarjalo na uničujoče posledice, ki nastopijo zmeraj, ko začne neka družba čisto zares upoštevati moralne predpise, ki na sokratski, platonski ali krščanski način zadevajo človeka v ednini.

s t.i. kategoričnim imperativom oziroma z redukcijo etike na formalni apel: »*deluj tako, da bo maksima tvoje volje vedno lahko veljala hkrati kot načelo splošne zakonodaje*«. Gre za sposobnost posameznika dvigniti se na raven splošnega, njegova odgovornost pa je vezana na zaupanje in zanesljivost legitimne politike. Z besedami Blaira, ki sicer v svoje besede ni nikoli dejansko verjel, morajo biti pravice, ki jih uživamo, »*odraz odgovornosti, ki jih nosimo, saj pravice brez odgovornosti vodijo v sebičnost in pohlep*« (Lukšič 2006, 18; 29-33).

Povezava med politično znanostjo in etiko je oslabela, ker odločitve niso več sprejete na nivoju skupnosti, temveč na podlagi interesa vodilnih posameznikov ali skupin. Znotraj ekonomskega sistema se je že tako prefiltrirana demokracija pretvorila v elitistični ekstrem, kjer **nacionalni interes** krepi naraščajoča moč in dobičkonosnost velikih korporacij. Njihovo nemoteno poslovanje na nek način pomirja družbo, saj bi posledice propada takšne korporacije v brezposelnosti, padajočih ravneh potrošnje in še marsičem drugem danes občutili povsod. Rast gigantskih kompleksov se sama od sebe ne bo ustavila, saj si te zaradi povsem ekonomskega obstoja ne morejo privoščiti spoštovanja ostalih nacionalnih interesov in začnejo na njih graditi svoj nadaljnji napredek. Glavni smotri družbenega življenja in političnega delovanja ter kriteriji ocenjevanja uspešnosti družbenega reda, so postali nenehna tehnološka in ekonomska inovativnost, neprekinjen razmah ekonomskih virov in nenehna rastoča raven »materialne blaginje«. Simbolno zadovoljstvo zaradi gospodarske rasti slovenskega gospodarstva, pa ne odtehta globoke zafrustriranosti o kateri priča močno razširjena politična apatija, ki izvira iz občutka nemoči, nezmožnosti, da bi se zoperstavili tistim interesnim skupinam, katerih glasovi prevladujejo pri vladnih odločitvah. Politika v demokraciji še nikoli ni imela manjši ugled kot danes in nima ničesar več opravičiti z etiko, saj stroške konsenza plačujejo tisti, ki so iz njega izključeni (Finley 1999, 67-70).

5.5.2.3 POLITIČNI ELITIZEM IN APATIJA

V raziskavo *Slovenskega javnega mnenja* (SJM) v letu 2006 je bilo, na podlagi lestvice zaupanja, vključenih dvajset institucij, v kateri se je daleč pred vsemi z najvišjim povprečjem izraženega zaupanja uvrstila družina, na dno, z daleč najnižjim povprečjem, pa politične stranke. Očitno je, nadaljuje Toš, da ob najvišjem vrednotenju in zaupanju v intimno družinsko okolje, ljudje svojo družbeno stabilnost iščejo in najdejo predvsem v civilnodružbenem kontekstu ter da se v državopolitičnem in cerkvenem kontekstu čutijo omejeni, utesnjeni, lahko bi celo rekli izključeni iz njega (Toš 2008, 76-7). Izobražen državljani ve, da samo horizontalna zamenjava političnih elit z desno-levimi oscilacijami, ne

zagotavlja stabilnosti demokracije, saj je realno politično stanje **elitizem** oziroma vertikalni dualizem vladajoče elite in podrejene mase. V politični kulturi Slovenije so zato prisotni totalitarni elementi, ki so jih Grki enačili s kulturo izključljivosti, zaradi katere se javnost še vedno sprašuje ali je subjekt ali objekt politike. V boju za vladanje za vsako ceno med pozicijo in opozicijo, se ustvarja zaprta politična klima in družbena realnost, ki »postaja diktat, ki čim manj pove, tem več diktira. In čim manj se v družbi (koga) sliši, tem bolj slepo se sledi temu, kar se razglaša kot realno« (Kornel 2007, 65).

Lukšič v delu *Politična kultura* opisuje, kako slovensko politiko že od samega začetka spremlja ostra kritika strankarstva, ki je namesto strank razvila tudi nove oblike političnega ali družbenopolitičnega organiziranja. Zver poroča, da je zoper stranke leta 1936 pisal celo A. Korošec, vodja najmočnejše slovenske stranke pred vojno, krščanski socialisti pa so v glasilu *Delavska pravica* »ponovno« ugotovili, da so **politične stranke v neposrednem nasprotju z demokracijo**. Tudi Kocbek je mnenja, da se je namesto blaginje celotnega naroda, politika razbohotila v »strankarski mehanizem, v nedozorelo, vse do danes komično varianto, ki je nekaterim drugim narodom stopnjevala življenjsko in politično zavest, nas pa speljala na slepi tir ideologij ali pa v surove in prazne prepire podeželskih politikantov« (Lukšič 2006:). Politizacija raznovrstnih interesov v obliki političnih strank in redukcija interesov v posplošene formule je v nasprotju z demokracijo in Edvard Kardelj je zato proti strankarskemu sistemu razvil sistem samoupravne demokracije, katerega temeljni cilj je bilo izražanje interesov resničnega, konkretnega, ne posplošenega, abstraktnega človeka. Trstenjak celo meni, da »politična stranka človeka navda s sovraštvom, z zakrknjenimi strastmi, kakor ga hitro enostransko zasvoji. Strankarska zasvojenost je hujša od vsake opijanjenosti z mamili, najsi bo to alkohol ali hašiš«. Stranka (*partito*) že v svojem imenu izraža delitev (*pars*) političnega telesa in je zato utemeljena na dialektični logiki izključevanja, saj je »stranka brez vsaj še ene, nasprotne stranke logičen nonsens« (Ogris). Cilj vsake stranke je namreč dobiti funkcijo upravljanja države v čim bolj monopolno in sicer trajno posest, čeprav država stranki ni in pojmovne ne more biti njen vrhovni cilj, temveč družbenotehnično sredstvo za realizacijo njenih postulatov (Lukšič 2006, 73-5; 78).

Odpor do strankizacije politike na Slovenskem je tako močan, da jim celo ustvarjalci ustave niso dali domovinske pravice in jih v temeljnem aktu države omenjajo le štirikrat, nadaljuje Lukšič³¹⁵. Protistrankarska narava ustave je vidna tudi v posebnem položaju nestrankarskega

³¹⁵In to vedno negativno, kot prepoved članstva v določenih primerih (ibid.).

državnega sveta³¹⁶ v strukturi državne oblasti, in v tem, da *posredno* prepoveduje vezanost poslancev državnega zbora na »kakršnakoli navodila« strank. Dejstvo, da imajo stranke kljub temu monopol nad politiko in da lahko potencialno nastopamo v politiki le preko neke stranke, vseeno ni kontroveržno zaradi splošne nesmiselnosti liberalne demokracije, ki ji je samoumeven prepad med dejanskim delovanjem političnega sistema in njegovo normativno ureditvijo. Dejansko gre za v našem sistemu tako za dvolično vzpodbujanje strankarskega življenja, saj se te mesečno financirajo iz proračuna in morda prvi korak k dejanskemu uveljavljanju demokracije bi bila prisila, da si stranke, neodvisno od države, zagotovijo vire preživljanja (Lukšič 2006, 77-8).

Do procesa privatizacije in socialnega razslojevanja z delitvijo množice in vladajočo elito je v Sloveniji prišlo, ker je nova država s prehodom iz socializma v kapitalizem zamenjala tudi družbeno ureditev. Gospodarstvo, ki je bilo v socializmu še odvisno od politike, je v kapitalizmu prevzelo glavno vlogo in začelo pogojevati politiko. Politične odločitve so zato postale **domena strokovnjakov**, pri čemer demokracija in njen poudarek na enakosti ni postajala le vedno bolj anahronistična, temveč tudi nevarna določenim interesom, ki so že v zgodnjem 20. stol. penetrirali strukturo demokracije in jo transformirali. Michels in Weber nista v takšni demokraciji več videla potrebe po demokratični retoriki in razkrila birokratični sistem, ki stoji za njo in ga upravlja elita. Demokratična ureditev je zaradi narave strokovnosti prevzela vertikalno strukturo, neločljivo z elitizmom, demokratični teoretiki pa so demokracijo zoožali na izbiranje med elitami, preprečevanje dednosti položaja teh elit in na onemogočanje povezovanja političnih elit z drugimi elitami (Wolin v Bacharach 1967, vii-ix).

Sodobna politična elita pa je, resnici na ljubo, vseeno dedič bojov ekonomskih elit, ki so si v času vzpona kapitalizma priborile prevlado nad starimi elitami, njena moč pa izhaja ravno iz partnerskih odnosov z drugimi elitami. Z obstojem političnih elit postaja ljudstvo vedno bolj apatično in politično neizobraženo, zato paradokсно elitistična teorija, ravno zaradi svojega obstoja, vedno lažje prikazuje »inherentno« nekompetentnost ljudskih mas. Koncept demokracije se je zato še dodatno zoožal na sposobnost elite varovanja sistema pred ljudsko maso (Wolin v Bacharach 1967, ix), čeprav se je demokracija izoblikovala ravno zaradi nasprotovanja elitizmu. Demokratičen sistem je danes stabilen le dokler so ljudje pasivni in spoštujejo vladne odločitve, ki niso več sprejete v interesu skupnosti, temveč so usklajene z

³¹⁶ Državni svet Republike Slovenije je predstavniško telo, ki ga Ustava Republike Slovenije opredeljuje kot zastopstvo socialnih, gospodarskih, poklicnih in lokalnih interesov. Sestavljen je iz predstavnikov delovnih in socialnih interesov (funkcionalni interesi), in predstavnikov lokalnih interesov (teritorialni interesi) (ibid.).

interesi razsvetljene elite (Bacharach 1967, 5). Medtem ko so bile Atene demokratične preprosto zato, ker je beseda *demokratia* dobesedno utelešala ljudsko (*demos*) vladavino (*kratia*), danes vladavina ljudstva uspeva le, ko je v mešanici večji poudarek na vladavini in manj na ljudstvu, še posebej ko gre za ljudsko udeležbo v klasičnem smislu. **Apatija** se v tako absurdni verziji demokracije prepozna celo kot **politična vrlina** kot »znak razumevanja in strpnosti do človeške raznolikosti« in ima »blagodejni učinek na značaj političnega življenja«, saj je »bolj ali manj učinkovita **protiutež fanatikom**, ki so resnična nevarnost za liberalno demokracijo« (Morris Jones 1954, 25, 37). Zakaj naj bi bili politični voditelji odgovorni nekomu, ki ga smatrajo za grožnjo sistemu, je zato veliko bolj tehtno vprašanje, kot se zdi na prvi pogled.

Prvo formulacijo demokratičnega elitizma najdemo v zadnjih poglavjih dela *Ruling Class* (1896) Gaetana Mosce, ki je v tem času še strogo ločeval med liberalizmom in demokracijo, videno kot mit, a tudi kot **efektivno orodje za demagoške prevzeme**. Moč mita v rokah ostroumne elite je bila zgodovinsko izpričana in jo je kmalu ponovno nazorno prikazal Lenin, Mosca pa je kot ključno sestavino, ki bo rešila stabilnost sistema videl v predstavniški demokraciji, kjer demokracija pod vodstvom elite postane protirevolucionarna sila, ki zagotavlja politično stabilnost in ohranitev svobode. Mosca namreč platonsko verjame, da, ne glede na politični sistem, v vsaki družbi obstajajo ljudje, ki vladajo in ljudje, ki so vladani in zato vsako družbo, preko manipulacije in nasilja nad večino, usmerja interes manjšine. Vsakič ko govorimo o izbiranju predstavnikov, nadaljuje Mosca, uporabljamo napačno terminologijo, saj bi bilo bolj primerno reči, da se predstavniki pustijo izvoliti s strani volivcev. Izvolitev predstavnikov vodi v izoblikovanje elite, izbrancev oziroma boljših ljudi, ki jim položaj v družbi omogoča, da se dvignejo nad povprečje običajnih ljudi (Bacharach 1967, 10-2). Ti ljudje so na položajih, kjer nastajajo odločitve z daljnosežnimi posledicami, vodijo hierarhijo sodobne družbe, vladajo korporacijam in usmerjajo vojaško podjetje. Elita pa v teh resničnih središčih vladanja, bogastva in slave ni sama, njene višje misli in odločitve pogostokrat usmerjajo svetovalci, prepričevalci in zastopniki raznih interesov (Mills 1965, 11; 352). Ti nastopajo v vlogi strokovnjakov, ki se jim zato vedno bolj prepuščajo odločitve na področjih, ki ga nedvomno najbolje razumejo, a obenem se s tem politika spreminja v samopostrežno administracijo. Glede na to, da je bil pravzaprav edini razlog za predstavništvo strokovnost politikov mi tako ni povsem jasno v kakšni vlogi sploh še nastopajo politiki. Vsekakor niso organsko povezani z javnostjo, ne sledijo volji ljudstva in je tudi ne upoštevajo, če jim tega ni treba, zaradi česar ljudstvo čuti, da živi v dobi velikih odločitev, ki jih sprejemajo drugi.

5.5.3 EKONOMSKA REALNOST LIBERALNE POLITIKE

Prednosti demokracije so torej realne le v neposredni demokraciji, za današnji liberalizem pa je značilno, da je možnost krojenja vladne politike skrčena na občasno izbiranje med tekmujočimi politiki, ki ne sprejemajo odločitve v imenu skupnosti. Liberalna demokracija tudi v teoriji **ne more vključevati demokratičnih vrednot**, sama po sebi ne more implicirati nobenega pojma državljanske odgovornosti, širše participacije ali kakršnekoli ideje o smotrih človeka, razen tistih, ki se tičejo le njega samega. Po definiciji naj bi bila demokracija nenehno dostopna možnost v obliki dogovarjanja, razpravljanja in postopkov izbiranja, v resnici pa jo bolj kot karkoli drugega zaznamuje liberalna neuravnovešenost dostopa različnih interesnih skupin do tistih, ki sprejemajo odločitve. Konvencionalni demokratični postopki so postali tako neučinkoviti, da lahko dejansko govorimo o tem, da je npr. smog, zastrupljanje, in onesnaževanje »v našem interesu«, saj so ti le stranski produkt stotisočih delovnih mest, ki bi bila z omejevanjem onesnaževanja ukinjena. V naši demokraciji, kjer je vsaka alternativna politična ali družbena misel nerelevantna in nemočna, tako proti-onesnaževalni program ni viden kot logičen predpogoj za dobro življenje katerekoli skupnosti in predstavlja le trn v peti ekonomskemu napredku (Finley 1999, 56-7). Izbira pa nikoli ne bi smela biti v rokah **politikov-strokovnjakov**, saj njihov nivo razumevanja tovrstnega problema v ničemer ne predpostavlja upoštevanja prednosti splošnega interesa napram njihovemu lastnemu. Demokracija je namreč ureditev zasnovana na nezaupanju v človekovo naravo in se jo zato lahko **vzdržuje le na ravni skupnosti** oziroma povezanih posameznikov, med katerimi se zaradi stremljenja k skupnemu interesu razvije zaupanje v sistem, ki je pogoj za neovirano delovanje demokracije. Verjamem, da bi se še tako neuka in politično neizobražena skupnost državljanov ustrezneje lotila okoljevarstvenih ukrepov, kot pa so primerne današnje usmeritve za zmanjšanje nesnage, ki se sprejmejo v mejah tega, za kar velike korporacije menijo, da si lahko privoščijo.

Junija 1992 je Centralna banka ZDA oziroma Federal Reserve Bank (FED) izdala brošuro *Modern Money Mechanics*, ki nazorno prikazuje ekonomsko realnost zibelke sodobne demokracije, saj je v njej v podrobnostih opisan **postopek ustvarjanja denarja** s strani FED in globalne mreže komercialnih bank, ki jih podpira. Če se izognemo bančni terminologiji, gre pravzaprav za preprost postopek sposojanja denarja države od osrednje banke, v obliki zamenjave državnih obveznic³¹⁷ (npr. v vrednosti 10 milijard USD), za 10 milijard *Federal*

³¹⁷ Transakcija seveda poteka v elektronski obliki, saj je ocenjeno, da je denarja v fizični obliki, na voljo v le okoli treh odstotkih celotne vrednosti denarja. Ostalih 97 odstotkov denarja obstaja le v elektronski obliki

Reserve bankovcev. Slednji se pretvorijo v denar takoj, ko jih država naloži na svoje bančne račune, 10% tega depozita, pa avtomatično postane del bančnih rezerv. Z drugimi besedami, od 10-ih milijard sposojenih dolarjev, za katere se je vlada ZDA obvezala, da jih bo poravnala, postane milijarda dolarjev del **nujnih** rezerv, medtem ko ostalih 9 milijard dolarjev predstavlja **prekomerne** rezerve, ki so na voljo bankam za nadaljnja posojila. Po postopku opisanem v *Modern Money Mechanics*, pa banke »seveda ne izplačujejo posojil iz vložnega depozita, saj na ta način ne bi ustvarjale novega denarja. Denar banke posodijo tako, da kupca pogodbeno obvežejo v zamenjavo za kredit, ki mu ga banka omogoči« (1992, 6-7). Transakcija posojila tako sploh ne vpliva na višino obstoječih rezerv banke, temveč se denar pravzaprav ustvari dodatno, in iz ničesar, preprosto zaradi povpraševanja po denarju in zaradi depozita, ki je omogočil nastanek rezerv. Če bi si torej nekdo teoretično želel sposoditi preostalih 9 milijard ameriških dolarjev in bi jih potem vložil na svoj lastni račun, se celotni postopek ponovi. Njegov depozit postane del bančnih rezerv, pri čemer se 10% izolira in zadrži (900.000 USD), ostalih 8,1 milijarde dolarjev, pa je na voljo za nadaljnja posojila. V tem ciklu ustvarjanja denarja, je na račun vsakega depozita v bančnem sistemu, možno iztisniti približno 9-kratno dodatno vrednost (1992, 8). Novo ustvarjeni denar seveda niža vrednost obstoječemu denarju, saj je vsak dolar vreden toliko, kolikor je vsega denarja v obtoku. Novi dolarji torej kradejo vrednost obstoječim, saj se količina denarja povečuje ne glede na povpraševanje po dobrinah in storitvah, zaradi česar v **ravnotežju ponudbe in povpraševanja** pride do znižanja kupne moči dolarja³¹⁸. Kumulativna ekspanzija denarja, ki se ne ozira na proporcionalno rast dobrin in storitev v ekonomiji, se imenuje inflacija in ta je preprosto vgrajena v naš monetarni sistem.

Denar tako ni nič drugega kot dolg³¹⁹, saj ga prejemamo prek posojil, ki se omogočijo iz bančnih rezerv in depozitov, ki omogočijo rezerve. Zaradi ustaljenega postopka ustvarjanja denarja, nadalje vsak depozit izvorno vrednost umetno povečuje, s tem ruši vrednost obstoječega denarja, viša cene v družbi, zaradi česar si morajo ljudje, prepuščeni neregulirani družbeni realnosti, dejansko medsebojno konkurirati pri tem, da iz obstoječe ponudbe denarja izvečejo dovolj, da lahko pokrijejo svoje stroške življenja. Ironija celotne zgodbe pa je v tem, da je potrebno praktično vsak dolar, ki si ga vlada sposodi od FED ali posameznik od banke, vrniti z obrestmi. Če torej ves denar nastane tako, da si ga vlada sposodi od centralne banke in

³¹⁸ Vrednost dolarja pada obratno sorazmerno z denarjem ki prihaja v obtok. V 94 letih od kadar obstaja FED je dolar devaluiral za 96%.

³¹⁹ »Če bi vsi ljudje poravnali svoje dolgove«, je menil bivši guverner FED Marriner Eccles, »ne bi bilo v obtoku enega samega dolarja«. Državni dolg je bil nazadnje v zgodovini ZDA poravnani v letu 1835, ko je predsednik Andrew Jackson ukinitel predhodnico FRB, centralno banko ZDA, na podlagi slutnje »o usodi ki še čaka ameriški narod, če bi se ga še kdaj zavedlo v podpiranje te institucije ali katerekoli druge ustanove, ki bi bila podobna tej« (Meacham 2008, 52-3).

se povečuje preko komercialnih bank ter njihovih posojil³²⁰, od kod potem denar za plačevanje obresti? Najenostavneje rečeno, tega denarja ni. Znesek denarja, ki mora biti povrnjen bankam bo zato vedno višji od denarja, ki je sploh v cirkulaciji. Inflacija je zato konstanta v našem monetarnem sistemu, saj je potrebno vedno več denarja za pokrivanje nenehnega deficita, ki je vgrajen v sistem, zaradi potrebe po plačevanju obresti. Monetarni sistem je torej zasnovan tako, da se **imetje posameznikov** in še posebej najrevnejših slojev družbe, ki si morajo sposojati denar, **steaka v banke**, ki si lahko poleg tega, v primeru, ko posameznik ne uspe pokriti kredita ali obresti, dovolijo vzeti njegovo lastnino, kar je še posebej frapantno, glede na to, da posojeni denar sploh ni nikoli zakonito obstajal.

Štiblar zato pravi, da je celoten bančni sistem zgrajen na zaupanju, na veri v sistem, zato dejanski razlogi za nastalo krizo ne bodo ljudstvu nikoli povsem znani. Finančne zadeve se namenoma dodatno komplicirajo, saj je težko pričakovati, da bi vpleteni strokovnjaki priznali, da se celotna ekonomska zgodba vrti okoli rasti lastnih dobičkov ob prenašanju tveganja poslovanja na druge nevedne ali naivne finančne investitorje. Njihova nadaljnja zaposlitev, ekonomsko blagostanje bančnikov in finančnikov ter preživetje na oblasti predsednikov vlad, ministrov in guvernerjev, je danes odvisna od povrnitve zaupanja v piramidni sistem financ, ki kot tak seveda potrebuje nove prilive. Sistem ne potrebuje nalivanja čistega vina in ustreznega informiranja ljudstva, da bi se lažje odločilo o ustreznih nadaljnjih ukrepih, temveč sajenje rožic, zamegljevanje bistva krize, da se prepreči panika, ki škodi poslom in vrne zaupanje. Londonski *Economist* in ameriški *CNN* sta iznašla salomonsko rešitev ter politikom, bankirjem in finančnikom naložila skrb za vrnitev zaupanja v finančni sektor ne glede na sredstva, mediji in novinarji pa imajo pravico povedati stvari po resnici, če jo seveda poznajo. Štiblarja ti ukrepi spominjajo na prikrivanje visoke zunanje zadolženosti Jugoslavije tujcem, z govorom o makroekonomski malverzaciji³²¹. Dejansko pa je vlada skušala pridobiti še več finančne pomoči od tujcev, zato je tiste, ki so prikazovali dejansko stanje označila za izdajalce in ustrezno ukrepala³²² (Štiblar 2008, 31-2).

5.5.3.1 EKONOMSKA GLOBALIZACIJA

John Perkins v delu *Confessions of an Economic Hit Man* (2006), opisuje, da vlogo FED, ki s pomočjo trajnega dolga, inflacije in obresti, ohranja vazalni odnos s svojo družbo, na globalni

³²⁰ V ekonomskem jeziku je to glavnica.

³²¹ Mikroekonomska malverzacija je skrivanje in maskiranje podatkov o slabem stanju v podjetju (ibid.).

³²² Štiblar je npr. le izgubil svetovalsko mesto v Narodni banki Slovenije leta 1985 (ibid.).

ravni opravljata Svetovna banka³²³ in IMF. Njuno podiranje zidov med narodi, meni Jim Garrison, predsednik Svetovnega foruma, ni nič drugega kot grajenje imperija v obliki ekonomske globalizacije s pomočjo mitičnih kakovosti svobodnega trga in demokracije. Prvenstveno je naloga grajenja globalnega imperija, opisuje Perkins, pripadala t.i. ekonomskim *hit-manom*³²⁴, ki so preko Svetovne banke³²⁵ in njenih sestrskih organizacij, skušali zadolžiti države in jim vsiliti t.i. *structural adjustment policies*. Perkins je bil v vlogi ekonomski hit-man vpleten v primeru Ekvadorja in Paname, njegova naloga pa je bila podkupiti državno vodstvo in jih obenem vpeti v visoka posojila, s katerimi bi jih lahko obvladovali preko omenjenih reform. Zadolženim državam je bila tako vsiljena devaluacija valute, oklestenje socialnih programov³²⁶, liberalizacija trga in privatizacija državnih združb, s tem pa so se odpravile ovire za nakup in izkoriščanje družbeno pomembnih dejavnosti za gol dobiček tujih korporacij. Virom zadolženih držav je strmoglavila vrednost, zaradi česar so se jih zlahka polastile zasebne združbe, sčasoma pa so iz podjarmljenih množic vstali demokratični posamezniki, ki so vztrajali pri tem, da se mora ljudstvu povrniti povzročena škoda (Perkins 2006, 1. del; 1., 2. in 5. pogl.).

Takrat nastopijo *Šakali*, priznava Perkins, in ti organizirajo politične prevrate ter atentate na ljudske predstavnike, ki vztrajajo pri vrnitvi zemlje domačinom. Proti gvatemalskemu predsedniku Jacobo Arbenz Guzmanu, ki je po prevzemu oblasti že začel implementirati obljubljenе spremembe, je bila zato leta 1954 sprožena ogromna medijska kampanja, ki je uspela prikazati Guzmána kot komunističnega zarotnika (Perkins 2006 1. del; 4. pogl). ZDA so nato z vojaško akcijo izvedle atentat na Guzmána, v Gvatemali pa vzpostavile prvotne razmere, kot so ustrezale predvsem mednarodni korporaciji United Fruit Company. Predsednika Jaime Roldos Aguillera in Omar Torrijos sta bila v Ekvadorju in Panami usmrčena zaradi praktično istih zahtev (1981), ZDA pa je grobo spodletelo šele v primeru Huga Chaveza, ki je imel tako močno zaslombo v ljudstvu, da državni prevrat v letu 2002, za katerim je stala CIA, ni uspel nikogar prepričati. ZDA v takšnem primeru, opisuje Perkins, uporabijo tretji korak in državo vojaško porazijo. Saddam Hussein kljub temu vseeno ni želel sprejeti podkupnine in pogojev ekonomskih hit-manov, zato so OS ZDA

³²³ Svetovna banka je leta 1999 prisilila Bolivijsko vlado, da proda javni vodovod podjetju Bechtel, podružnici večje ameriške korporacije. Cene vode so se astronomsko povečale, pogodba z omenjenim podjetjem pa je bila izničena šele po nasilnih protestih s strani ljudstva.

³²⁴ Perkins poroča, da so bili ekonomski *hit-mani* ustvarjeni zaradi tega, ker ZDA leta 1953 niso želele vojaško poseči v Iran, ko je bil dr. Mohammad Mossadegh demokratično izvoljen na podlagi platforme, da mora imeti koristi od črpanja lastne nafte tudi iransko ljudstvo in ne le tuje korporacije. Nalogo je opravil agent CIA-e Current Roosevelt, sorodnik ameriškega predsednika. Z nekaj milijoni USD mu je v kratkem času uspelo strmoglaviti predsednika Mossadegha in vzpostaviti šaha na njegovo mesto, ki je bil veliko bolj naklonjen dotedanjemu črpanju nafte. Edino težavo je predstavljal strah, da bi pri prevratu zajeli agenta ZDA, zato so poslej kot ekonomski hitmani nastopali zasebni svetovalci, ki so kanalizirali dobiček preko Svetovne banke, IMF ali arbitrov Svetovne trgovinske organizacije (WTO).

³²⁵ Kjer imajo ZDA pravico veta.

³²⁶ Predvsem na področju izobraževanja in zdravstva.

Irak preprosto prevzele in ga zadolžile predvsem gradbenim korporacijam, ki so potrebovale denar, da so začele graditi na ruševinah (Perkins 2006).

Demokracija se je tako izrodila v korporatokracijo, v skupino posameznikov, ki vodijo največje korporacije³²⁷, ki neposredno ali posredno nadzirajo svetovne medije in upravljajo politike preko financiranja volilnih kampanj ali zasebnih prispevkov. Korporatokracije nihče ne voli, ji ne postavlja omejitev in ni nikomur odgovorna, čeprav se ravno tu oblikujejo zamisli, ki jih nato politiki predstavijo kot nujne in v interesu ali varnosti države. Tu ne gre za teorijo zarote, korporatokratom se ni potrebno udeleževati skrivnih sestankov, kjer bi kovali zarote. Sistem preprosto poganja osvobodjena želja po maksimiziranju dobička ne glede na družbene in ekološke stroške.

5.5.4 LIBERALNO VLADANJE

*Glavno je, da ne lažete sam sebi.
Tisti, ki laže sam sebi in posluša lastno laž, pride tako daleč,
da ne razloči ne v sebi ne okoli sebe nobene resnice več,
in zabrede potemtakem v nespoštovanje do sebe in drugih.*
(Dostojevski 1976, 56).

Če se tiran pri vladanju sklicuje zgolj na svojo voljo in zgolj zato zahteva poslušnost ter podreitev, totalitarni sistemi na višje stvari in vrednote, ki so domnevno skupne ali preprosto razglašene za skupne, vseeno pa zahtevajo vdanost in samozatajevanje, potem se liberalni način izvajanja vladavine **sklicuje na človekovo naravo**. Tiransko uveljavljanje, »to boš naredil ker tako hočem«, ki temelji na pravici močnejšega, izhaja iz naravnega sveta, kjer je življenje »pod vprašajem« in se ga zato poslužujejo tudi »avtoritarni« očetje, ki morajo preskrbeti družino. Tiranski način izvajanja vladavine je transparenten, saj vladarju ni potrebno pojasnjevati svojih predpisov, dokazovati, da ima prav, bi namreč pomenilo, da se lahko moti. Samo bistvo njegovega izvajanja vladavine je tako v tem, da pripravi ljudi do tega, da naredijo nekaj drugega, kot bi naredili spontano. Vlada se torej s prisilo in ravno zato, razen v družinskem okolju, tiranske prakse ne dosežejo prilagoditve in internalizacije uradnih koristi ter vrednot (Beauvois 2000, 151-5).

³²⁷ Halliburton, JP Morgan Chase, Exxon, tudi FRB, IMF, WTO, World Bank, CIA itd.

Totalitarno izvajanje vladavine v smislu »Naredil boš kar ti je ukazano, ker to zahteva višja stvar«, v liberalni izvajanju vladavine zamenja določena **psihologija**, znotraj katere liberalni vodja svojo legitimnost utemeljuje tudi z dejstvom, da predstavlja prototip samouresničenega ali razvitega človeka, kakršnega občudujemo v oglasih, in da on najbolj ve, kaj bi morali pravi ljudje početi, da bi se bolje uresničili ali se bolje razvili. Vladanje, v obliki poveljevanja, vzgajanja, moraliziranja, prikaže kot stvar pedagogike, s sklicevanjem na psihološko naravo inteligenco podrejenega, na njegove potrebe, predvsem potrebo po samouresničenju in izpopolnjevanju. Vprašanje ni več, kako doseči poslušnost in strah pred sankcijami ali kako vplivati in prepričevati, temveč kako motivirati ljudi, ki bi morda raje počeli kaj drugega, da bi naredili to kar morajo narediti. Država torej postavi za svoj cilj individualni razvoj tistih, ki ji želijo pripadati in se pri tem sklicuje na njihovo »resnično« modrost, na »zdravo pamet«, namesto na vdanost oblasti. Liberalni vodja ni avtoritaren, svoje podrejene skuša vključiti, angažirati v odločanje in upravljanje. Medtem ko si totalitarne države prizadevajo onemogočiti civilno družbo, jo liberalna država razširja na celotni družbeni korpus modele, ki izhajajo iz civilne družbe³²⁸. Liberalna družba vrednoti svoje posameznike na oceni skladnosti z nekaterimi sprejemljivimi načini bivanja, s svojo ideologijo pa legitimira samo sebe s tem, ko opravičuje svoje predpise, sankcije, projekte, vrednote in naravo vpletenih ljudi (Beauvois 2000, 156-8; 176).

5.5.4.1 NUJNOST DVOLEČNOSTI LIBERALNE DEMOKRACIJE

Nepremostljiva težava liberalne demokracije tiči v tem, da je skovana iz nasprotujočih si vrednot liberalizma in demokracije. Združitev liberalnega stališča, da je *življenje samo najvišja dobrina*, z demokratičnim stališčem, da *življenje omejeno na nujnosti sploh ni življenje*, je moralo voditi v kontradiktorno vlogo države v življenju njenega člana. Liberalna politika, katere cilj je življenje samo, ni zmožna uporabiti politike kot sredstvo za izboljšanje življenj ljudi, kamor sodita tudi enakost in svoboda, saj svoje cilje dosega že s samim rojevanjem in ohranjanjem naravno enakih ljudi. Nedvomno je imel tovrstni pogled, ki varuje minimum vsakega posameznika, ogromno vlogo v času destruktivnih vojn, v praktičnem smislu pa to danes pomeni, da je življenje vsakega posameznika prepuščeno njemu samemu, dokler seveda ne ogroža ostalih. Življenje vsakega posameznika se namreč odvija izven okvirjev, ki ga predpostavlja poenostavljen liberalni pogled in je znotraj družbenih zahtev ter omejitev, v

³²⁸ Beauvois prikaže liberalno izvajanje vladavine tudi doma, kjer grožnje in sankcije zamenjajo stavki kot so »če bi poizkusil špinačo, sem prepričana, da bi ti bila všeč«, v šoli, »ti si tip učenca, ki zna narediti to vajo« in v službi »Pomislili smo, da bi bilo treba to delo zaupati tebi, saj je kot ustvarjeno zate« (2000, 159).

dobrem in slabem, unikatno in pod težo nepredvidljivih bremen tako raznoliko, da liberalizem s preprosto razglasitvijo enakosti in svobode vseh človeških bitij žali človeško inteligenco. Svoboda govora je bila v Atenah dejansko **enakost govora**, ker je implicirala, da mora biti vsako mnenje v enaki meri upoštevano kot mnenje drugih, danes pa predstavlja zgolj svobodno izražanje lastnega mnenja, ki prej kot ne, ostane ujeto med štiri stene zasebne sfere.

Michael Walzer je zato v obrambo liberalizma in tradicije pravičnih vojn, predstavil nujnost **dvoličnosti**³²⁹ v političnih zadevah, ki jo sam smatra kot »*moralno upoštevanje vseh nas*« (1992, 29). Resnična moč liberalne politične misli namreč ni v glorifikaciji razuma ali napredka, meni Shklarjeva, temveč njegov miselni okvir, v katerem smo lahko vrednotno klasificirali različne grehe (1984). Liberalizmu ni nič bolj tujega kot fizična krutost, zato moramo trpeti druge, manjše grehe kot je politična dvoličnost, ki je, po mnenju Jeffrey C. Isaaca, v »*primerjavi z etničnim čiščenjem na Kosovu*« veliko manjši greh. Z njeno izločitvijo naj bi zato ogrozili celoten sistem človeških pravic in celo sprostili nasilje (2002, 524). Avtorji kot so Chomsky, po mnenju Isaaca, ne počnejo nič drugega kot razkrivajo »*dvoličnost Zahodne politike*« in s tem ustvarjajo cinizem, ki bo spodkopal samo idejo o človekovih pravicah (2002, 524; 535).

Življenje v okviru ustvarjene teorije namreč privede do paradoksne ugotovitve, da laganje pomaga vzpostaviti ali ohranjati pogoje za iskanje resnice. Atenski filozofi so skušali državljanom, ki so se zanašali na retoriko, poizkušali vsiliti dialektično razumevanje sveta in resnice, na podlagi česar se je nepolitični red v politiki v smislu ukazovanja in podrejanja, po zatonu demokratičnih polis veliko bolj logično zasidral v dojemanje kasnejših vsakdanjih neenakosti, ki jih je posameznik opažal. Z vpeljavo neke višje resnice je vladar lahko upravljal z množicami brez prisile in celo brez prepričevanja, saj je bilo potrebno le poudarjati *image* sovražnika, ki je skupnost trdneje povezal, kot bi ga lahko katerakoli resnica. Samoumevna vera v nezmotljivost teorije pa ni nič drugega kot ideologija³³⁰, ki zakriva, poenostavlja in celo ščiti pred resničnostjo, zaradi česar uničuje zmožnost presojanja in učenja. Kot ustvarjena ideja ima tudi liberalizem v svoji naravi opravičljiva sredstva za lasten cilj, ki je v nasprotju z nesvobodno in neenako podobo dejanskega sveta, ki pač nima pravil in navodil, po katerih bi se lahko zgledovali. Dejstva zato konkurirajo liberalnim konstruktom, in dejstva se mora zato nenehno prilagajati. Liberalni vladarji morajo zato včasih »v duhu modernizacije« poudarjati individualne liberalne vrednote in napredek, drugič poudarjati

³²⁹ Dvoličnost je v politični teoriji zatrjevanje o višjih standardih in vrednotah, kot se to pokaže v praksi (Owens 2007, 91).

³³⁰ Če nam je Einstein dokazal, da se časa in prostora ne da smiselno ločiti in sta družbena konstrukta, potem lahko ideologiji kot utopični misli, pripišemo produkcijo časa in prostora (Harvey 2000, 182).

kriterije varnosti, nezdružljivih z osebnimi svoboščinami, v času družbenih kriz pa prednosti skupnosti in demokracije. Liberalna država namreč kljub temu, da nikogar ne združuje, povsem razume individualne motive državljanov, še bolj pa se zaveda, da je realnost uživanja njihovih pravic povsem odvisna od pogojev v katerih se država nahaja. V okviru državne politične skupnosti, ki je nesposobna regulirati odnose med posamezniki, bomo težko sploh razbrali realnost dejstev in ravno zato liberalizem dopušča vsakomur, da si ustvari svoje mnenje. Varnost, kot cilj življenja posameznika v državi, preide tako, s preprosto spremembo stopnje državne ogroženosti, ki je lahko dejanska ali le navidezna, v roke tudi državi, v obliki sredstva za vladanje, preko katerega državljani podelijo vladi legitimnost nekega početja, ki običajno strogo nasprotujejo fizičnemu nasilju. Pranje državljanskih možganov pa v vedno bolj globalnem svetu ne izoblikuje spremenjeno mišljenje, pač pa vodi v cinizem, ki se upira, da bi sploh karkoli priznal za resnično. Nadomestka za resničnost namreč ni in organizirana laž na dolgi rok ne bo nikoli sprejeta kot resnična³³¹, kvečjemu lahko razvrednoti resnico, ker uniči človekov čut za orientacijo v območju stvarnega, ki ne more delovati brez razlikovanja med resnico in neresnico. Resnica bo z obstoječimi silami in interesi vedno oškodovana, vendar ima svojevrstno moč: **ne obstaja namreč prav nič, kar bi jo lahko nadomestilo**. Veščine prepričevanja in nasilje lahko resnico uničijo, vendar na njeno mesto ne morejo postaviti prav ničesar (Arendt 2003, 99; 102).

5.5.4.2 POMEN RESNICE V IDEOLOŠKEM IN DEMOKRATIČNEM VZDUŠJU

Obdobje ideologij se je tako morda končalo, zamenjale pa so jih zato systemske analize, nekakšne tehnike upravljanja, namenjene aplikaciji kateremukoli tipu človeške organizacije s ciljem znebiti se vseh čustvenih in subjektivnih vrednot, ki povzročajo zmedo v sistemu in ga kvarijo. Zamenjale so jih racionalne in objektivne metode, matematično definirani cilji in vzpodbude, ki so omogočale sprotno prevajanje slehernih dejstev v številke in procente, da bi tako neizračunljivo resničnost omejili na izračunljivo stvar. Filozofe in ideologe so nadomestili »poklicni reševalci problemov«, ki si jih oblast preskrbi iz univerz in raznih »idejnih tovarn«, vloga politikov pa se je omejila na negovanje imidža, ker verjamejo, da je politika zgolj zvrst public relations. Zaljubljenost v teorije političnim svetovalcem onemogoča sprijaznjenje z dejstvom, da imajo opraviti s človeškim nepredvidljivim delovanjem. Zaradi izredno močnega **odpora do naključja**, pred katerim se strokovnost v

³³¹ Z izjemo organiziranih laži, ki smo jih v času monopola nad informacijami že ponotranjili kot samoumevne.

človeških zadevah ne more sklicevati sama nase, poizkuša ustvarjalska mentaliteta izdelati novo orodje, oziroma teorijo in formulo v psevdo-matematičnem jeziku, da bi odkrila zakonitosti in bi postavila protislovne fenomene pod skupni imenovallec. Zabloda tovrstnega mišljenja je očitna v tem, da strokovnjaki s pomočjo teh teorij upravičijo **poenostavitev nepredvidljivih dejanj na vzajemno izključujoče se alternative**, čeprav dejanskost sama nikdar ne prezentira predpostavk za logične sklepe v tako čisti obliki. Tovrsten način mišljenja zato, zavedno ali nezavedno, nima drugega cilja kot zavajanje uma in zastrtje številnih možnosti, ki dejansko obstajajo (Arendt 2003, 13-5).

Hobbes zato v *Leviathanu* razlaga, da mora skupnost vedno delovati v interesu filozofije, ko zatira resnico, ki spodkopava mir, zaradi česar se mora zato iskalec resnice iz lastnih interesov, iz interesov miru, odločiti tudi za to, da bo **zavestno razširjal lažno filozofijo** (2006, 459-74). Hobbes očitno prav tako ni nikdar uvidel absurdnosti tega, da postane iskanje resnice odvisno od pogojev, ki jih zagotavlja le razširjanje neresnice. Resnica, ki jo je filozof kot ideolog spoznal v dialogu s samim seboj, pa ni nič drugega kot njegovo izolirano mnenje, ki je v javni sferi brez moči in tu je filozof podoben »matematiku, ki se pritožuje, da ne more izpeljati kvadrature kroga, ker krog ni kvadraten« (Arendt 2003). Resnica filozofa, izvzetega iz občevarja s sebi enakimi, nagovarja posameznika, ne skupnost, je pa zato toliko bolj prirejena za prepričevanje drugih. Resnična dejstva niso nujna logična, saj je vsakemu dogodku inherentno dejstvo, da bi se lahko pripetil tudi drugače, teorija o liberalni prihodnosti pa je »sposobna upoštevati« želje publike in mojstra, ki jo je ustvaril, zaradi česar postane »bolj logična od resnice«. S tovrstno manipulacijo se sicer odstrani element nepričakovanega, vendar pa s pomočjo tehnično urejenih človeških zadev, ki imajo sedaj neko formulo, nenadoma zaživimo v navidezni resničnosti.

Nesmiselnost življenja brez nekoga, ki »pazi nate od zgoraj« in vodi tvoja dejanja, je Platon pripisoval življenju državljanov in ta občutek sijajno povzel v svoji prispodobi o votlini. Če jo povzamem po Žižkovem razumevanju, gre nekako takole:

»Zamislite si zapornike, ki so od otroštva priklenjeni z verigami v globoki jami: ne samo njihovi udi, tudi njihove glave so imobilizirane, tako da ujetniki strmijo v steno. Za zaporniki je velikanski plamen, med plemenom in zaporniki pa brv, po kateri pazniki nosijo oblike različnih živali, rastlin in drugih predmetov. Oblike mečejo sence na steno, ki je v središču vidnega polja zapornikov. Ko eden od nosačev oblik kaj reče, njegov glas odmeva od stene in zaporniki mislijo, da besede prihajajo od senc. Zaporniki se zamotijo z nečim, kar se nam zdi kot igra: poimenovanje oblik, ki se

*premikajo mimo njih. A to je **edina realnost ki jo poznajo**, četudi vidijo samo sence oblik. Zamislite si, da je eden od zapornikov osvobojen in prisiljen, da vstane in se obrne. Njegove oči bo zaslepila svetloba plamena in mimoidoče oblike se mu bodo zdele manj resnične od njihovih senc. Podobno se bo zgodilo, če ga bodo izvlekli iz votline v sončno svetlobo: njegove oči bodo tako zaslepljene, da ne bo videl ničesar; najprej bo lahko videl temnejše oblike, npr. sence, in šele kasneje vse svetlejše predmete. Zadnji objekt, ki ga bo lahko videl, bo sonce, v katerem se bo sčasoma naučil videti vzrok vseh stvari, ki jih je gledal v votlini. Ko bi bil tako razsvetljen, bi se osvobojeni zapornik nedvomno hotel vrniti v votlino, da bi osvobodil svoje vklenjene tovariše; težava pa je v tem, da oni ne bi hoteli te osvoboditve: ko bi se spustil nazaj v votlino, bi se morale oči osvobojenca znova prilagoditi in za nekaj časa se ne bi znašel v nesmiselnem procesu razpoznavanja oblik na steni. Zaradi tega bi vsi njegovi sozaporniki hoteli umoriti vsakogar, ki bi jih skušal osvoboditi» (2005, 7-8).*

Platonova prispodoba o votlini ne omenja sovražnika, saj družba, iz katere se izločijo iskalci resnice, živi spokojno v svoji votlini, zatopljena v podobe senc predmetov, ki švigajo mimo. Večni mir prebivalcev, ki živijo v nevednosti in nekakšni razumski omamljenosti, je posledica vnosa ustvarjalske tehnike v sfero človeških zadev, če bivanju v votlini sploh lahko še rečemo življenje. Morda bi Hobbes prav tu spoznal nesmisel svoje teorije o omejevanju človeka na najmanjši skupni imenovalac, samoohranitev, kot so se ga zavedali Atenci, ko so strmoglavili zadnjega tirana. Zgodba je znana, v zgodovini se je ponovila še nešteto krat in se dogaja še danes v sami »zibelki sodobne demokracije«; prestrašena množica zaprosi mogočnega posameznika naj prevzame oblast, ker jim ta obljubi varnost in stabilnost. Cena zanj pa je ogromna, saj postane varnost brez svobode na moč podobna življenju ovc, ki jih krmijo za zakol. Iz te izkušnje se je rodila atenska demokracija in morda jo danes Američani podoživljajo, da bi se zavedli, kako nevarna je že sama dvoličnost politikov, ki uničuje realnost, na katero se lahko edino naslonimo.

Resničnost ima svoja pravila, ki so nam povsem nepoznana, a »strokovnjaki za medčloveške zadeve«, se zaradi odpora do nepredvidljivosti, povsem zatopijo v računanje, ki jih tako zaposli, da ne morejo prepoznati dejstev, ko se ta prikažejo sama od sebe. Človek se včasih ne more znebiti vtisa, da nemočne države, v imenu ZDA, pravzaprav napada nek računalnik, ne pa ljudje, ki se posvetujejo in sprejmejo določene odločitve. Politiki, njihovi strokovnjaki in poklicni ideologi **ne razsojajo, ampak računajo** in se pri tem opirajo na določene matematične dokaze, ki so se sami po sebi racionalno izšli. Strokovnjaki sledijo svojim

postopkom in s pomočjo raznih metod spreminjajo substancialno resničnost v številke in odstotke ter tako prihajajo do rezultatov, ki na nepojasnen način ne rešijo problemov (Arendt 2003, 39-41). Še huje, v primeru vnaprej izračunane zmage na podlagi odstotkov v neki formuli, kjer je alternativa zmagi vsesplošen izbruh vojne v regiji, strokovnjaki ne vidijo bojazni, če jim je razmerje za zmago naklonjeno v razmerju npr. 10:1. Zajemanje resničnosti v odstotkih, ki nam ponujajo nadzor nad prihodnostjo, pa je predvsem **ogromno in nepredvidljivo tveganje**, zato bo vsak sprejem stave, tudi v razmerju 100:1, predstavljal korak bližje neljubi alternativni, do katere bo prišlo neodvisno od naših želja, upanj ali molitev.

Celoten kontekst, v katerem se nam danes kažejo stvari, je ponarejen in zamenjan z neko drugo verzijo resničnosti, ki postaja vedno bolj samoumevna, saj se ujema z zlaganimi posameznostmi, po katerih presoјamo, kaj je res. Za razvozlanje kompleksnosti zgornje trditve, naj navedem neko srednjeveško anekdoto, ki morda bolje razloži, da ni tako **preprosto slepiti drugih**, ne da bi prevarali tudi sebe. Pripoveduje pa, da je mestna straža, ki je kot ponavadi s stražnega stolpa oprezala za sovražnikom, sklenila, da jo zagode mestu in je, kljub temu popolnemu zatišju, oznanila približevanje sovražnika. Uspeh je bil osupljiv: k obzidju se ni pognalo le vse mesto, ampak nazadnje tudi sama straža. Šala ima torej vse prej kot šaljivo ozadje, saj pokaže, v kako veliki meri naše zavedanje resničnosti določa to, da si svet delimo z drugimi, in koliko značajske trdnosti potrebujemo, da bi vztrajali bodisi na resničnem bodisi na lažnem. Lažnivec je torej vedno v nevarnosti, da ga bo resnica razkrinkala in resnica ne izbira ne časa ne sredstev, temveč udari nediskriminatorno in silovito. V tem primeru je vseeno nekoliko »na boljšem«, nekdo, ki verjame lastnim lažem oziroma nekdo, ki samoumevno verjame v nadomestek resničnosti, saj je tako dosti bolj prepričljiv, kot nekdo, ki zavestno govori neresnico (Arendt 2003, 94). Ob vztrajnem trkanju resnice na določene hipoteze o prihodnosti, pa videz pristnosti, ki temelji le na samoprevari, rezultira v toliko bolj globlje padce v brezno nesmisla in apatije.

Zato je na svojevrsten in paradoksen način **največja žrtev sistema manipuliranja**, sam predsednik ZDA, ki je zaradi pretiranega obsega službe, obdan s svetovalci, ki izvajajo svojo moč tako, da informacije presegajo skozi sito, še preden pridejo do predsednika in interpretirajo svet namesto njega. Predsednikova dovzetnost za manipulacijo je logična posledica njegove izoliranosti znotraj sistema oblasti, ki odpove in je odpovedal vsakič, »*ko je izvršna veja odvzela senatu moč sodelovanja pri vodenju zunanje politike s svetovanjem in ščitenjem procesa sprejemanja odločitev pred spremenljivimi razporeženji, nastrojenostjo družbe ter domislicami menedžerjev za odnose z javnostmi*« (Arendt 2003, 12). Ideološko

poenostavljanje v današnjih pogojih, na dolgi rok nikoli ne more prekriti neskončnost dejanskega in bo s svojimi lažmi vedno v **konkurenci z resnico**, ki je najbolj neizprosni tekmeč, če ji kljubujemo. Hannah Arendt poudarja pomembnost naukov zgodovine, ki jih izluščimo iz totalitarnih eksperimentov in ki pričajo tudi o tem, da so lažnivci v neobičajnih okoliščinah bili sposobni aktualizirati oblast, nikoli pa je niso mogli zadržati, saj se laganje iz principa preprosto ne obnese. Načelno laganje režimov, potvarjanje zgodovine, brisanja dejstev in prilagajanje preteklosti politični liniji, lahko doseže le, da iz zavesti ljudi **izgine razlikovanje med resnico in neresnico**. Resnica stvarnih dejstev in njena zanesljivost tako izgineta iz javnega življenja, z njima pa se izgubi tudi najpomembnejši stabilizacijski dejavnik v trajni spremenljivosti človeškega početja³³² (2003, 9-10).

Že sama konsistentnost politične misli Hannah Arendt³³³, izdelane za povsem drugačne čase³³⁴, dokazuje našo nezmožnost preseganja **ustvarjalske mentalitete** v politiki, ki se nikoli ne bo vprašala o primernosti sredstev za cilje, ki jih poleg tega pogojuje nujnost potreb tistih, ki odločajo. Vdajanje politični neresnicoljubnosti; »tako v vojaškem in civilnem delu državnega aparata – prirejena poročila, frizirane številke enot, zavedajoč se, da bodo o njihovih uspehih v Washingtonu razsojali na podlagi prav teh poročil«, ki jo opisuje Arendtova na primeru Vietnamske vojne (2003, 6), je postala v dobi svobodnih informacij še toliko bolj očitna, da lahko njenemu sumu, če gre za prezir do resničnosti, le prikramamo. Retorično vprašanje Arendtove: »Kaj neki bi sploh morali vedeti o Vietnamu razen mnenja, da bi se lahko spoprijateljil s komunistično Kitajsko, kljub dejstvu, da se ji je pred tem upiral več kot 2000 let in temu, da je Ho Ši Minh že leta 1945 poslal pismo ZDA s prošnjo, naj podprejo načrt neodvisnosti« (Arendt 2003, 31-2; 35; 46), zadrži vso svojo ironijo tudi v primeru terorističnega Afganistana, muslimanskega Iraka, nuklearne Severne Koreje in revolucionarne Venezuele, kjer sploh ne gre več ozemlje in celo za sovražnika, temveč za nek imidž, ki mora prepričati ljudstvo, da se ujema z navidezno realnostjo. S slednjo upravljajo mogočne birokracije, kjer domujejo »miselne tovarne«, ki so po njenem naročilu postavile političnemu prostoru nove zakonitosti, in poklicni reševalci problemov, ki so izgubili svojo

³³² V takšnem primeru celo sploh ni potrebno, da se dialog začne z zavajanjem ljudstva in se konča s samozavajanjem, kot je to običajno. Vladni svet si je postavil svoja pravila, v verodostojnost katerih, zaradi zaverovanosti v nezmotljivost psiholoških teorij o človeški podvrženosti manipulacijam, sploh nikoli niso podvomili, zmago v boju za javno mnenje pa so imeli za nekaj že vnaprej zagotovljenega. V političnem prostoru, kjer ima zatajevanje in zavestno zavajanje vselej pomembno vlogo, si politični vrh lahko privoščijo zanemariti tudi dejstvo, da se publika ni pustila prepričati. Vendar ljudje, ki so naselili lažnim lažem, ki veljajo v okviru določene teorije za resnico in dejstvo, ne izgubijo le stika z lastnim občinstvom, marveč z resničnim svetom, ki umetni svet nenehno testira in izpodbija njegove poenostavljene predpostavke (Arendt 2003, 38-9; 43).

³³³ In ki predstavlja ogrožje mojega magistrskega dela.

³³⁴ Svet po drugi svetovni vojni.

razsodnost, ker so bolj zaupali izračunom svojih možganov kot pa lastni presoji, zaradi česar se jim ni potrebno **soočiti z resničnostjo**.

Hannah Arendt, v svojem osupljivem pregledu ameriške vloge v Vietnamu *Resnica in laž v politiki*, potihoma sumi, da se je Amerika, ki je iz druge svetovne vojne izšla kot najmočnejša sila, vdala **konsekventno imperialistični politiki**, katere poslednji cilj je morda gospostvo nad svetom (2003, 29). Imperiji namreč temeljijo na enoznačju moči in pravičnosti, kar po njihovem mnenju opravičuje njihovo dominantno vlogo, resničnost pa mora biti zato filtrirana preko imidža svetovnega policaja, imidža bolj odgovorne članice v mednarodnih odnosih, in ne kršiteljice enakosti, ki jo pravzaprav skušajo propagirati v okupiranih državah. Za **imperialistične** cilje je bilo namreč od zmeraj značilno, da jih niso določali ali omejevali nacionalni interesi in teritorialne meje, in zato, »spričo brezumne razsipnosti, deželo vnovič načenja inflacija in kriza vrednot, zaradi česar so ZDA v nevarnosti, da bodo izgubile še kaj več kot le vodilni položaj v svetu« (Arendt 2003, 36). Imperiji se zato zaradi vsiljevanja nerealnega imidža, pogosto neracionalno zataknejo pri razsipavanju z ekstremnimi sredstvi na napačnih krajih oziroma na področjih, ki so strateško in politično postranskega pomena. ZDA so se po takšni, vietnamski izkušnji, kjer je šlo za gojitev imidža kontra-subverzivnega poroka in za prepričanje sveta, da so ZDA največja svetovna sila, danes obrnile na **strategijo provokacije** oziroma na celoto dobro premišljenih poizkusov, da bi nasprotnika izzvali k dejanjem, na katera bi lahko potem odgovorili s sistematičnim napadom. Takšna taktika niti ne sodi k vojnim ukanam, značilna je za tajno policijo in je postala ozloglašena šele v zadnjem stadiju ruskega carizma (Arendt 2003, 17; 26).

Vladni ljudje so gotovo seznanjeni s podatki iz poročil tajnih služb, ki jih morajo nato dan za dnem tako rekoč odstranjevati iz zavesti. Barnett vidi razlog v tem, da je **stvarnost povsem nadomestil birokratski model**, ki ne dovoljuje pritoka resnice v ideologijo, saj ji konkurira, zato si civilna in vojaška oblast sploh ne smeta privoščiti uporabe stvarnih dejstev in podatkov, ki jih številne tajne službe zberejo za ogromno ceno (v Stavins, Barnett in Raskin 1972, 24). Dejstvo, da gre pri *Pentagon Papers* in pri *9/11 Commission Report*, za zavestno zatajitev in laž, ne pa za iluzijo ali napačna predvidevanja, lahko povežemo z dejstvom, da so bile zmotne odločitve in lažnive izjave vselej v protislovju z osupljivo natančnimi podatki, dostopnimi na svetovnem spletu, svobodnega tiska in iz poročil tajne službe³³⁵. Pri tem je pomembno, da te načrtne neresnice sploh niso bile namenjene sovražniku, **ampak izključno**

³³⁵ Ne velja v primeru Iraka, kjer je bila že ocena CIA o razpoložljivosti nuklearnega orožja in povezavah z Al-Kaido povsem zgrešena.

domači uporabi, za potrebe propagande in za zavajanje kongresa. Z organiziranim javnim laganjem je mogoče nekaznovano skriti pod mizo vse, kar bi lahko kvarilo želeni imidž nekega dogodka, naroda ali osebe. Slika, ki jo izdelata politična propaganda, naj bi se ne dobrikala originalu kot portret, ampak ga mora nadomestiti, ta nadomestek pa je s tehniko množičnih medijev mogoče razširjati v javnosti neprimerno učinkoviteje, kot bi se to kdajkoli posrečilo originalu (Arendt 2003, 16; 90).

Najpomembnejša demokratična institucija, ki je soočala atenske državljane z negotovo prihodnostjo, se je rodila s koncem 6. stol. pr.K., ko mitski jezik preneha obvladovati politično realnost mestne države in se izoblikuje grobo demokratična skupnost. S podreditvijo mita razumu, se oblikuje tudi gledališče, in tragična zvrst, ki je na meji obeh svetov. Mit zdaj sodi v preteklost, a je še vedno prisoten v zavesti ljudi, katerih gibalno so sedaj postale nove vrednote, ki so se hitro izoblikovale v mestnih državah. Junak, kralj, tiran je v tragičnem konfliktu še vedno močno vpleten v junaško in mitsko tradicijo, vendar razrešitev drame ni več v njegovih rokah. Te nikoli ne prinese osamljeni junak, ampak vselej izraža **zmagoslavje kolektivnih vrednot**, ki jih je uveljavila nova, demokratična mestna država. Znotraj tragičnega spektakla gre torej za polariteto med redom polis in kultom herojev. To polariteto in smisel celotne zgodbe izreka zbor, kolektivno in anonimno bitje, ki s svojimi bojznimi, upanji in sodbami izraža občutja gledalcev, ki sestavljajo državljansko skupnost, in individualizirana oseba, ki je s svojim delovanjem središče drame in se kaže kot junak nekega drugega časa, vedno bolj ali manj odmaknjen od običajnega državljanovega položaja. Heroične osebe na odru niso samo izpostavljene pogledu vseh gledalcev, ampak skozi pogovore, s katerimi se postavljajo proti zboru ali drug proti drugemu, postanejo predmet razprave; na neki način so problematizirani. Gledališki oder dejansko oponaša svetnega, in umetnost igranja je umetnost delujočih oseb. Bistvo tragedije je postalo politično mišljenje, posamezni junak pa je prenehal biti model: zase in za druge je postal problem (Vernant in Vidal-Naquet 1994, 7; 13-4).

Gledališče je torej politična umetnost *par excellence*, saj je samo v njem, v živem poteku predstave, politično sfero človeškega življenja transformirati tako, da je primerna za umetnost. Obenem je gledališka igra edina vrsta umetnosti, katere izključni predmet je človek (Arendt 1996, 196), tisto kar se mu je zgodilo in njegov odnos do sveta, v katerem ni nikoli nič trdnega ne enopomenskega. Tragedija zato njegovim negotovostim in kolebanju rada postavi nekoherenco in nasprotja, ki so razkrivala neskladja znotraj pravnega mišljenja samega in prav tako njegove konflikte z religiozno tradicijo. Pravo je namreč izhajalo iz

mitske urejenosti sveta, Zevsove pravice, zaradi česar je bilo sestavljeno iz moralnih odgovorov na vprašanje o človekovi odgovornosti skupnosti. Tragedija pa prav te junaške vrednote, nekdanje religiozne predstave, sooča z novimi načini mišljenja, ki zaznamujejo nastop prava v okviru mestne države. Tragedija ni samo umetniška oblika, je tudi **politična institucija**, ki jo s tragiškimi tekmovanji uvede mestna država vzporedno z drugimi političnimi in sodnimi organi. Pod pokroviteljstvom najbogatejših državljanov postane mestna država v tragiškem spektaklu gledališče, polis postane predmet razprave in pred občinstvom, državljani igrajo sami sebe. Z vidika tragedije ima delovanje dvojni značaj: po eni strani gre za posvetovanje s samim seboj, za tehtanje za in proti, za kar najboljše predvidevanje sredstev in ciljev, po drugi strani pa za stavo na neznano in nerazumljivo, za tvegan vstop na področje, ki nam ostaja nedostopno (Vernant in Vidal-Naquet 1994, 14-5, 29).

Visoko informirana atenska javnost je območje laži močno skrčila, saj so bila dejstva postavljena v določeno zvezo, v kateri osamljena laž, ki nima namena niti moči spremeniti celotnega konteksta, tako rekoč le izvrtla luknjo. Zgodovinarji najdejo sledi laži v atenski zgodovini s tem, ko dokažejo neskladja, vrzeli ali očitno umetno sestavljene dele, saj dokler ostaja kontekst nedotaknjen, se laž pokaže nekako sama od sebe. Pri **organizirani manipulaciji z dejstvi**, ki jo danes srečujemo vsepovsod, pa gre za potencialno dokončno in popolno izkrivljenje, kakršnega prejšnji časi niso poznali. Tudi v deželah, kjer državna oblast še ni monopolizirala prenosa novic ter s tem moči odločanja, kaj bo uradno obveljalo za dejstvo, gigantske interesne organizacije poskrbijo, da se nekakšna mentaliteta državnih interesov, ki je poprej določala izključno zunanjo politiko in je nastopala z grobimi izgrede le v skrajni sili, polasča tudi širših slojev ljudstva. Poleg tega so tehnike tržne reklame prodrle globoko v metodologijo notranjepolitične propagande držav, ki z mnenji in prepričanji ljudi ter določenimi političnimi praksami ne trgujejo nič drugače kot s pralnimi praški. Za razliko od laganja v zunanji politiki, ki je zmeraj namenjeno zunanjemu sovražniku in ki ne zaznamuje nujno notranjepolitičnega življenja države, pa lahko za notranjo uporabo prirejeni imidži v celoti ogrozijo izkustven resničnost ljudstva, čeprav so prve žrtve tega modernega načina laganja seveda sami proizvajalci utvar (Arendt 2003, 96).

Kadar državne skrivnosti tako zameglijo razsodnost samih akterjev, da zaradi svojih zavajalnih manevrov in laži ne morejo več razpoznati resnice, mora nujno spodleteti celotnemu zavajalnemu naklepu (Arendt 2003, 33; 49). Učinek je seveda odvisen od tega, ali ljudje vsaj bežno poznajo dejstva in v tem primeru, ne glede na rafiniranost ideologije, ljudi

ne prepriča, temveč kvečjemu zbega³³⁶. Svetovni splet je danes sprostil dostop do tega, kar mora vedeti javnost, da bi si lahko izoblikovala mnenje, zaradi česar je tako nerazumljivo vladno zatajevanje podatkov, ki ko pridejo v javnost, sploh ne povedo ničesar novega. Tudi akterji, ki imajo dostop do teh podatkov z državnimi skrivnostmi, delujejo v takšnem miselnem okviru, da sploh nimajo ne časa ne volje, da bi se na lovu za določenimi podatki prekopavali skozi gore dokumentov, katerih 99,9% sploh ne bi smelo veljati za tajne, saj so večinoma praktično neuporabni. Dokler je tisk svoboden in ni podvržen korupciji, izpolnjuje nadvse pomembno nalogo in ga lahko upravičeno imenujemo **četrta javna sila**. Drugo vprašanje pa je, če bo prvi dopolnilni člen k ustavi res zadoščal za zaščito te osnovne politične svoboščine, pravice do nepotvorjene informacije, brez katere je vsa svoboda mišljenja strahovita goljufija.

³³⁶ resnica je v tem smislu, močnejša od vseh neresnic, tudi če se ne pojavi v javnem prostoru (ibid.).

6. SKLEP

Demokracijo se ne da zoožati na neko mrtvo definicijo, a ker je njene napake preprosto opaziti, bom skušal najprej prikazati, **kaj demokracija ni**. Demokracija je možna le v skupnosti, ki je avtonomna, če torej priznava samo sebe kot vira vseh norm in kot takšna ne more in ne sme ignorirati vprašanja primernejše ureditve. V Atenah se niso nikoli nehali spraševati, kaj je dobro za človeka, ljudje so povedali kaj je zakon, ljudje so se lahko zmotili in ljudje so bili sposobni popraviti svojo odločitev v režimu samoomejevanja. Zakonska določila in predpisi ne morejo zavarovati družbe pred samomorom, kvečjemu lahko kot arhaični suvenirji »ustanovitvenih očetov«, v povsem drugačnih okoliščinah, kot so si jih znali predstavljati v preteklosti, zavirajo »napredek«, ker ne sledijo družbenim spremembam. Moderni demokrati so skušali ta dvojni problem rešiti z enim zamahom, z izoblikovanjem ustave, čeprav je ironično, ravno negiranje vrhovnega zakona oziroma norme vseh norm, omogočilo nastanek demokracije, ki verjame v neskončnost spraševanja in oblikovanja primernih institucij. Ustava je bila morda krasna rešitev za težave, na katere so naleteli ustanovitelji moderne demokracije, vsekakor pa ni demokratična, saj zakon »zapisan v kamnu« skupnosti odvzame možnost in sposobnost, da stopi v korak s časom. Atenci je niso poznali, saj je sistem slonel na demokratičnih vrednotah, ki so imele smisel same po sebi, zaradi česar se je demokratičen proces prosto spreminjal, a v temeljih ostajal vedno isti. Atenska demokracija je kot barka med čermi nepredvidljivosti, slednje znala briljantno upoštevati in svojo smer nenehno spreminjala, da bi sistem prilagodila posamezniku, ne pa obratno

Esenca demokratične tradicije je namreč **revolucija**, radikalno spreminjanje obstoječega institucionalnega reda. Izšla je iz spoznanja, da je vsa zgodovina človeštva preprosto naša kreacija, naše iskanje bistva človeka, razumljenega ločeno od njegovih živalskih lastnosti in temu ustrezno prilagajanje okoliščin. Družba se tem spremembam upira in teži k ohranjanju obstoječega stanja, ki ga brani s pomočjo novo socializiranih prišlekov, ki se tega niti ne zavedajo. Nujnost spreminjanja pa je osrednja poteza vsega kar nas obdaja, bi dejal Heraklit, in tudi družbe se spreminjajo same po sebi, kar je morda najbolj nazorno vidno v spreminjanju jezika. Ljudje namreč nismo strogo racionalna bitja, smo bitja z domišljijo, ki se lahko stvari predstavljamo tudi drugače kakršne so. V Atenah, kjer so si prvič v zgodovini vzeli pravico spreminjanja obstoječega, se je izoblikovala politika kot avtonomen izraz trenutnega občutja skupnosti, ki so ga presojali skozi demokratične vrednote, ki so se izoblikovale preko stoletij in

so vzdržale test časa. Demokratična skupnost ne more in ne sme sprejemati obstoječega stanja pasivno, temveč se mora o njem spraševati in si ga po potrebi tudi prilagoditi.

Demokracija je tvegana ureditev, saj ljudem daje občutek, da lahko počnejo karkoli, a se morajo obenem zavedati, da ne smejo početi kar česarkoli. Kršenje zakonov kot edino varovalo pred izrabljanjem demokracije, je zato del **izrazito ozkega pogleda na demokracijo** in tudi primer Aten ter njen poraz v Peloponeški vojni nam ponazarja, da bolj kot kršenje zakonov, režim samoomejevanja poruši nezmernost (*hubris*) državljanov, oziroma prekršitev vrednot, ki niso nikjer predpisane. Odgovornost političnih institucij se ne sme omejiti le na onemogočanje državljanov pri izkoriščanju sistema za lastne potrebe, demokratično delovanje mora biti **aktivno** in mora osmisliti državljanom potrebo po redčenju človekovih sebičnih bioloških korenin, na podlagi česar se odpirajo možnosti za oblikovanje pravične skupnosti, kot predpogojem demokracije. Človeška narava nam postavlja pogoje pod katerimi demokracija funkcionira in medtem, ko posameznika sodobni liberalizem motivira le na podlagi stroškov in koristi, je atenska skupnost, namesto univerzalne resnice, poiskala praktične kriterije oblikovanja demokratične družbe. Hobbesova poanta v njegovem opisu naravnega stanja, niti ni toliko njegovo prepričanje, da so ljudje po naravi sebični in da si bodo v svetu, kjer jih ne omejuje skupnost, poizkusili nagrabit čim več, temveč dejstvo, da je sodelovanje med ljudmi nemogoče brez zaupanja, zaupanja pa ne more biti brez močne skupnosti in oblasti, ki bi uveljavila odločitve ljudstva.

V naravnem stanju je odsotno ravno tisto, kar zagotavlja sodelovanje več ljudi, saj je v odsotnosti nadzora skupnosti, pričakovanje Atencev, da bodo drugi ljudje opravili svojo nalogo, enostavno preveč tvegano. Morda je največja človekova prednost pred drugimi bitji, ravno v sposobnosti podreditve sebičnih, bioloških interesov, interesom skupnosti, a je kot državljan obenem dovolj omejen, da tega ni sposoben narediti z ljudmi s katerimi ne čuti nikakršne sorodnosti. Politična skupnost je vedno omejena, saj si nobena ne predstavlja samo sebe kot sorazsežne s človeštvom, podobno kot so kristjani v nekaterih obdobjih sanjali o popolnoma pokristjanjenemu planetu. Atenska skupnost je na poti v demokracijo potrebovala tesno povezane državljanke, ne glede na njihovo številčnost, prebivalce, ki so do svoje politične skupnosti čutili »naravno« povezanost in zato je skupnost imela obenem pravico postavljanja lastnih pogojev državljanstva. Aristotel je ekskluzivnost državljanstva opravičil z opisom naravnega nastanka polis, preko združevanja družin v večje skupnosti, vasi in te nato v polis. Atence je kot člane iste družine še dodatno zaznamoval mit atenske avtohtonosti, po katerem so bili Atenci potomci kralja, ki se je rodil iz atenske zemlje in s tem so odvzeli

primat strokovnosti elite, ki je bil dejansko bolj usposobljena za vodenje »države«. Tudi znameniti Periklejev zakon o državljanstvu iz leta 451 pr.K., je državljanstvo opisal izrazito s stališča družinskih odnosov ter pri njegovem podeljevanju poudarjal sorodstveno povezanost vseh državljanov. Ravno zato, ker je družina domena nepristranske ljubezni in solidarnosti, je lahko skupnost, ki se je počutila naravno povezana, ugotovila, da politika ne sme **poznati ločevalnega interesa**. Tujci brez primerne atenske demokratične vzgoje, ženske brez politične etike in sužnji brez motiva vzdrževati konvencij skupnosti, niso mogli služiti demokratični ideji, saj politika ni posegala v mehanizem družbe in jim zato ni bila sposobna izboljšati položaja. Sodelovanje državljanov je temeljilo na zaupanju, da bodo drugi državljani opravili svoje del enako pošteno in samoomejevalno, pričakovanje, da bi to storili tudi sužnji ali tujci, pa je bilo enostavno preveč tvegano.

Atenski demokrati se, v nasprotju s sodobnim prevladujočim pogledom na njihov krivični elitizem, niso pretirano posvečali človeški naravi, da bi prikazali prepad med sužnji in svobodnimi, zavedali so se **narave dejavnosti, ki jih človek opravlja**. Človekova dejavnost dela je ustrezala biološkemu procesu človekovega telesa, ki se mora hraniti z naravnimi produkti za preživetje in je bilo tisto, ki je zagotavljalo preživetje posameznika ter nadaljevanje rodu. Delu so Atenci pripisovali suženjsko naravo, saj so ga razumeli kot neskončen proces, ki zadovoljuje naše nujne, fiziološke potrebe, ki si jih ljudje ne izbiramo in smo si jih zato sposobni zadovoljiti tudi z nasiljem. Naša narava nas torej kot nekakšna alarmna naprava opozarja na nujnosti, brez katere »naš mehanizem« ne more nemoteno delovati, človeka pa pri tem zreducira na svoje telo in s tem prežene iz zunanosti življenja v skupnem svetu. Tujci, sužnji in državljani, ki niso bili finančno sposobni zadovoljiti lastnih potreb, zato niso imeli vstopa v politični svet, ki bi povsem izgubil svoj smisel, če bi ga državljani izkoriščali za izboljšanje svojih družbenih položajev. Politična treznost zahteva obvladovanje lastnega statusa, premoženja in življenjske nuje, s čimer je Atenec pokazal, da je potencialno svoboden in sposoben transcendirati lastno življenje ter vstopiti v skupni svet neobremenjen. V neideološki atmosferi, kjer so se ljudje morali zanesti drug na drugega, Atenci niso izgubljali časa z idealiziranjem demokracije in moraliziranjem odnosov, demokratični duh je država zagotovila praktično, tako da je začela plačevati politično udeležbo in s tem tudi najrevnejšim državljanom omogočila odsotnost od dela.

Demokratično skupnost lahko zato z vidika funkcionalnosti sistema presojamo v tem, ali je sposobna preseči družbene frakcije, saj lahko šele takrat služi kot instrument za dobro življenje. Morda so prav miti odločilno prispevali k občutju Grkov, da so bitja, ki lahko žive

le v **harmonični skupnosti** (*koinonia*) in da zato posameznik lahko le tu doseže vse potenciale svoje narave ter najde svoj smisel. Le skupnost nam lahko zagotovi splošno pravičnost in dobro življenje, ironično pa je značilnost vsake skupnosti prav to, da ljudje v njej niso enaki niti po etični vrednosti in zmožnosti niti po svojem ekonomskem ali družbenem statusu. Zaradi tega se vsaka družba deli v frakcije oziroma v stranke v političnem smislu, od katerih sta najosnovnejši bogataši in plemenitaši na eni strani ter revni in običajni na drugi, vsaka stran pa ima svoj pogled, lastnosti in interese. Šele s **preseženjem teh frakcij** postane vsaka družba dobro urejena in dobro vodena in šele takrat lahko služi kot instrument **za dobro življenje**. Demokracija se je začela pri posamezniku, pri njegovem občutju sorodnosti z drugimi pripadniki skupnosti in zato je bila politična demokracija možna le zato, ker so člani skupnosti že imeli predhodne medsebojno razvite demokratične odnose oziroma kjer je, z drugimi besedami, že razvita demokratična kultura. Družbenega mnenja ne moremo preprosto spremeniti, ko si to želimo in ironično to pozabljamo vsakič, ko skušamo očrniti atensko demokracijo zaradi suženjstva, ki je bilo endemično vsem tedanjim družbam.

Življenje izven skupnosti se je Atencem zdelo nemogoče, človeška narava se jim je tam prikazala v značilnih negativnih potezah, in zato so Grki menili, da lahko izven polis živijo le bogovi in zveri. Demokratična ureditev je torej **nezdružljiva z naravo posameznika**, z njegovo individualnostjo in sebičnimi geni, zato je v politični obliki nastala kot **odsev človeške nepopolnosti**, ki posamezniku preprečuje vedno delovati v korist svojih racionalnih in še posebej skupnih interesov, zaradi česar mora biti neločljiv del demokratičnega režima **princip samoomejevanja**. Z izključitvijo življenjskih potreb iz komponente razmerja med državljani, je zato Atencem uspelo izkoreniniti golo nasilje in vojno, nadomestila ju je politika, ki pa so ji Atenci vdihnili tekmovalni nagon in verbalni boj. Demokracija se je tako morda rodila na vojaškem platnu, a ravno ob nesmiselnem umiranju in ob občutenju krivic, se je z njo rodila potreba, da se najbolj pristna občutja med možmi prenesejo v okolje, kjer bi človeške zadeve lahko gradile nekaj novega in ne le uničevale. Atenski reveži, ki so v radikalni demokraciji velikokrat dejansko uživali večjo oblast kot bogati in plemeniti, ter prav tako tudi sužnji in metojki, ki so bili ob izjemnih zaslugah kolektivno sprejeti v državljansko telo, niso nikoli izkoristili svoje politične moči za tipično revolucionarno poteze, npr. spremembo ekonomske strukture ali za masivno redistribucijo bogastva. Komunistično razlaščenje bogatih se jim je zdelo enako krivično kot kapitalistično izkoriščanje najrevnejših državljanov, zato družbe niso skušali nadzorovati, ker je tudi niso mogli.

Tudi volitve, je dejal Aristotel, so aristokratske, ne pa demokratične in vpeljujejo element premišljene izbire, izbiranja »boljših ljudi«, *aristoi*, namesto oblasti celotne skupnosti (1970, 51). Koncept volitev poznajo tudi diktature, totalitarni sistemi in so ga poznali tudi v Šparti, saj vladarji ne vidijo nobene nevarnosti, če državljani izbirajo med dvema opcijama, ki so jim jih ponudili sami. Celo najbolj samovoljne oblasti podpirajo volitve, če imajo popoln nadzor nad glasovalnimi opcijami, zato je tolažba, da v demokracijah volimo ponujene predstavnike in s tem nadziramo vlado, sila jalova. Predvsem je pomemben način izbire kandidatov, predstavitev javnih zadev, vsaka skupnost, ki trdi, da je demokratična, pa se mora vprašati, kakšna je njena moč pri odločanju o čem se bo glasovalo. Z žrebom so v Atenah popolnjevali večino položajev v javnem sektorju, a preprost prenos tega mehanizma v današnjo skupnost, kot da se v preteklih stoletjih ni nič zgodilo, bi bil povsem demagoški. Volitve so na drugi strani služile izbiri državljanov na položaje, ki so zahtevali strokovno znanje, npr. vojaško, finančno ali pravno. Deset strategov je bilo izvoljenih iz vsakega plemena posebej, a bili so lahko kadarkoli vpoklicani v ljudsko skupščino, ki jih je lahko obsodila na izgnanstvo in celo smrt, če je ocenila, da je njihov specifičen fokus škodil tudi drugim udeležencem. Medtem, ko so morali politiki v neposredni demokraciji za vsak predlog posebej prepričevati celotno skupnost, so predstavniki ljudstva danes, resnici na ljubo, predstavniki svoje stranke, saj ga ta izbere v okviru njenih interesov in po skritih kriterijih. Politiki zato v zahvalo »pridigajo svojim vernikom«, o odgovornosti in enakosti pri spoštovanju mnenj volivcev pa se lahko le predvideva, saj dejansko člani parlamenta uživajo zelo visoko stopnjo neodvisnosti. Kadar so pod pritiskom, kako naj glasujejo, nanje ne pritiskajo etičnost odločitve ali vsaj ljudje, ki so jih izvolili, temveč njihovi politični šefi. Odveč je zato pričakovati, da bo družbeno nereprezentativna manjšina prisluhnila ljudstvu kot celoti in ne neki drugi vplivni manjšini, ki lahko na njih poleg tega vpliva z lobiranjem

Demokracija tudi ni **vladavina večine** in Atenci so kmalu spoznali, da služi le interesom tistim, ki so v večini, medtem ko ostale ignorira, ker jih je pač premalo oziroma so izgubili na volitvah. Antičnim Atencem so to demokratično dejstvo razkrile razredne oziroma državljanske vojne, ki se jih je sramovala vsaka grška skupnost. Vladavina večine je nezdržljiva s principom harmonije in s svobodo posameznika, ki ni svoboden, če se mora pridružiti večini, da se ga lahko upošteva. Torej tudi, če predpostavljamo, da se izbrani politiki odločajo v skladu s svojo volilno bazo, nismo pri tem nič bližje demokraciji. Demokracija ne sme postati vladavina večine, v kateri večina izkorišča zmago na volitvah za izpolnjevanje lastnih interesov in za držanje določenih vprašanj izven diskusije. Manjšina

upravičeno čuti, da prevlada večine krši idejo politične enakosti, saj ne zagotavlja enakega obravnavanja vseh državljanov, kar je osnova demokratičnega sistema. Na vprašanje zakaj bi želela večina omejevati samo sebe, glede na to, da je legitimno zmagala na volitvah, bi atenski demokrati dejali, da je ravno samoomejevanje temelj demokratičnega odločanja, sem pa sodi tudi samoobvladovanje večine pri odločanju in teptanju manjšine samo zato, ker jo lahko. Pri tem gre za spoštovanje sodržavljanov, katerih glasovi sicer niso zmagali, a veljajo enako, zato jim je potrebno prisluhniti, preden se večina odloči in če je mogoče, najti rešitev, ki upošteva mnenje manjšine. Zato gre tu obenem za opomin, da nikoli ne morete vedeti, kdaj boste vi nepriljubljena manjšina in takrat si boste želeli, da bi nasprotna stran vsaj prisluhnila vašim argumentom. Z drugimi besedami, podpiranje demokratične družbe, kjer manjšine niso grobo tlačene in kjer večina pred sprejemanjem odločitev pošteno obravnava njihove probleme, je v interesu vseh (Miller 2003, 58-62).

Današnje demokracije niso nastale, da bi se uresničile demokratične vrednote, bile so načrtno ustanovljene na bazi določitve potrebnih političnih institucij, ki naj bi upravljale človeška življenja. V Atenah je imela vlogo varovalke in **orodja** za implementacijo demokratične kulture v politično sfero, danes pa je demokracija postala način izvajanja vladavine, preprosta lupina, ki ji daje pomen **liberalna teorija sebičnega posameznika**. Liberalno stališče, da je *življenje najvišja dobrina*, se je s prevzemom krmila demokracije, izoblikovane v veri, da *življenje omejeno na nujnosti sploh ni življenje*, izrodilo v liberalno demokracijo, nekakšen bistroumni nesmisel, kot npr. ledeni ogenj. Sčasoma je postajalo jasno, da atenska omejitev politične sfere na državljane, ki so imeli lastne fizične nujnosti pod nadzorom, ni izšla iz neke aristokratske domišljavosti in šovinističnega prepričanja o večvrednosti državljanov, ki se je zdela tako nezdružljiva z ameriškim optimističnim pogledom v prihodnost. Nasprotno, ravno z upoštevanjem človeške narave in ne priročnim ignoriranjem njenih neprivlačnih potez, je atenska demokracija izločila iz sfere vse človeške naravne potrebe, ki jih mora posameznik »suženjsko« upoštevati, če sploh hoče preživeti. Nujnosti ne smejo biti predmet politike in debate, saj je človek primoran na lastne nujnosti potencialno odgovoriti tudi z nasiljem, zato se je politika lahko začela šele, ko je potešene nujnosti nadomestila neobremenjenost, ko je nasilje zasijalo v vsej svoji neprivlačnosti.

Liberalne pravice in svoboščine so v osnovi pravica in svoboščina razpolaganja z lastno posestjo in služabniki, brez vmešavanja kralja in revne množice. Liberalizem je zato, v nasprotju z demokracijo, ki je izšla iz zahteve po razširitvi moči države, nastal na podlagi zahtev po omejevanju moči države, in vidi njeno koristnost edino v tem, da varuje ljudstvo pred

samim seboj. Posameznika je zato liberalizem, v uporabi proti državni korupciji, povsem odrinil iz političnega v ekonomsko sfero, saj naj bi se ravno tu, »v naravnem fenomenu in v procesu, ki sledi nekemu notranjemu zakonu«, nahajala njegova svoboda in enakost. Novi vek je zato vsak poizkus nadzorovanja procesa akumulacije v »avtonomnem in samoregulirajočem tržnem sistemu«, kot ga je razumel oče kapitalizma, Adam Smith, obsojal kot uničujoč za življenje družbe, saj naravnega funkcioniranja ne sme ovirati nobena volja in nameni. Spraševanje ali je človek dober ali slab po naravi, je tako povsem demagoško, saj liberalizem od državljanov pričakuje demokratično vedenje, s tem ko ga istočasno vpne v hierarhični sistem, kjer mora tekmovali z drugimi ljudmi za dobrino, katerih vrednost država nadzoruje sama. Liberalizem je omejil človeka na zgolj svoje življenje in materialno preskrbljenost, njegova okolica pa ga danes zanima le toliko, kolikor mu je sposobna izboljšati njegovo življenje. Prav zato je težko razumeti, zakaj bi liberalne demokracije, ki vidijo vrhovno vrednoto v lastni samoohranitvi, želele poudarjati večjo aktivnost posameznikov v skupnosti, zakaj bi se zato posamezniku zdelo racionalno služiti v oboroženih silah, tvegati svoje življenje za državo ter zakaj naj bi si najbolj sposobni možje izbrali javno službovanje in državništvo, namesto privatnega osredotočenja na kopičenje denarja. Sistemu, ki v isti sapi poudarja podelitev oblasti ljudstvu, po drugi strani pa ljudstvo odriva od sebe, je bila usojena hinavščina že ob rojstvu, z dojemanjem oblasti kot nekaj, kar se poseduje, kot inštrument vladanja, ki ustvarja vertikalno ter prisilno razmerje med vladajočimi in vladanimi, pa je politika degenerirala v borbo za politično moč, kjer lahko leva in desna pozicija »prerazporejata sedežni red na Titaniku«, s tem ko se skušata formalno izogniti lastni odgovornosti.

Ironično smo se tako, v nekem smislu, vrnili na sam začetek in to poimenovali napredek. Nepoznavanje ali nepriznavanje biološkosti človeka je v imenu razvoja, ki že sam po sebi evocira neko toplino in nujnost, privedlo do liberalnega dojetja človeka in mnenja, da svobode ni nikoli preveč, kljub temu, da je golo preživetje tako individualno pomanjkljivega bitja, in njegove najbolj kompleksne in sofisticirane dosežke, lahko omogočilo le vnaprejšnje, dejavno in skupinsko preoblikovanje njegovega okolja. Človekova dolžnost je postala, da poskrbi »*najprej zase in potem šele za soseda*« (Thatcher 1993, 626), ignoriranje naše povezanosti s skupnostjo, pa je privedlo do spiritualističnega protiudarca, ki se danes kaže tudi preko apatije in ravnodušnosti, ki ni nič drugega kot samoobramba pred naraščujočim občutkom politične nemoči. Pravila politične igre je začel postavljati **sloj poklicnih politikov in sloj visoko usposobljenih tehnomenedžerjev**, ki sta ljudstvo dobesedno prepričala, da preprosto ni sposobno razumeti problemov, ki so za političnimi odločitvami in so zato lahko

srečni, če lahko odločanje preložijo na tiste, ki to zmorejo oziroma jih imajo za boljše usposobljene. »Izvoljena aristokracija« je izoblikovala predstavniški sistem, katerega razvojne silnice so še dodatno zoožale krog elite in tej danes tudi protidemokratska stališča ni več težko prikazati kot demokratična. Ideologija demokratičnosti, ki jo je Churchill zoožal v izgovor, da je *»najslabša ureditev, a zaenkrat najboljša, kar jih poznamo«*, je postala celo tako samoumevna, da so državljani, zaradi vere, da sodobna demokracija nima alternative postali apatični celo do te mere, da jih to sploh ne frustrira več.

Znotraj liberalne demokracije se zato vrtimo v zlobnem krogu, ki je zloben le zato, ker je ujet v umetne meje, ki zavestno izključujejo dele realnosti, ki jih liberalizem ne more razumeti in ki jih ne uspe vključiti v svojo logiko, brez da bi obenem izgubile lastno konsekventnost. Liberalizem je namreč obupal nad iskanjem smisla in večne resnice o tem, kaj je dobro za družbo, povsem nerazumljivo pa je edine kriterije za to podelil svobodnemu posamezniku, ki ga politična resnica ne zanima in lahko odtlej živi svojo umno resnico, dokler seveda ne škodi drugim. Vlada je tako predana toleriranju različnih življenjskih slogov, kakršnokoli etično ovrednotenje svojega življenja mora posameznik opraviti sam. V odsotnosti pozitivnih ciljev, pa je vakuum liberalizma, ki je človeka odrešil tradicionalnega omejevanja glede na potrebe in nujnost, zapolnilo zasebno in neomejeno kopičenje bogastva. Ekonomisti vztrajno zmanjšujejo predpisovalno in vrednostno oblast ter skušajo politično argumentacijo postopno transformirati kot tehniko propagande ali tajnega prepričevanja, ki jih izvaja vladajoči razred in so v samem bistvu naravnane k uniformiranju. Argumenti so postali slogani, kredibilnost se je umaknila *imidžu* in zato nadaljnji napredek ne sme biti viden kot pohod iz teme vsiljenega reda proti svetlobi, polni svoboščin.

Demokracija ni danes nič drugega kot samopostrežna interesnih skupin, ki se razlikujejo po bogastvu ter iz tega sledečem vplivu na politiko po kopitu *več denarja več vpliva* (Pikalo 1997, 44). Demokracija se je izrodila nazaj v tiranijo manjšine, pred katero so se Atenci po koncu vojne skušali zavarovati, le da se sedaj tiranizira večino, ki se tega sploh še ne zaveda. Verjamem, da se vračamo se v čase bojev za pravičnost, ko bodo ljudje začeli delovati kot občutljiva in odgovorna bitja, ki so si zamislila boljšo družbo in boljši sistem izvrševanja pravičnosti. Množice pa se »ob sodnem dnevu« ne bo dalo podkupiti, niti pomiriti s »starševsko« hinavščino, temveč bo, kot običajno, na dvoumno dvoličnost pripravljena odgovoriti tudi z nedvoumnim nasiljem, z vlogo »prečiščenja demokratične kulture«. Liberalizem danes mimo demokracije privatizira javna podjetja, deregulira državo, osvobaja finančne toke, smeši nedemokratično politiko napram »bolj demokratični ekonomiji«, kar

zaenkrat sproža le cinizem, sčasoma pa se bo, z vedno bolj izobraženim, samozavestnim in kritičnim ljudstvom, liberalizmu začeli škodovati dnevi. Tudi postliberalizem, kot najbolj demokratična alternativa, bo bržkone zgolj dobrikav neoliberalizem ali neokonservativizem, odvisno »sedežnega reda na Titaniku«, oziroma od tega ali bodo leve ali desne stranke poiskale univerzalni izgovor za svojo socialno nepravičnost v naraščajoči globalizaciji. Sčasoma bo postalo povsem očitno, da liberalizem kljub psevdo-demokratični krinki, ne pozna nič drugega kot razpon med proizvodnjo in porabo³³⁷, da demontaža državne blaginje ni le stranski učinek, temveč je breme preživetja, ki ga nosi posameznik sam, tisto ki podpira in nosi vzpenjajočo se spiralo prerojenega kapitalizma..

Vsebinska demokracija mora **sprejeti človekove omejitve** in si ne delati nobenih utvar glede sposobnosti in tveganj vodenja. Vsaka vlada bi morala biti odkrita in priznati nesposobnost predvidevanja učinkov njihovih politik, a politik, ki to prizna, izgubi zaupanje tistih, ki jih vodi. Ljudje moramo začeti od politikov zahtevati naj bodo načelni in ne vsevedni, ter se zadovoljiti s tem, da bodo storili kar največ, glede na upoštevanje omejitev, ki jih obkrožajo. Atenska demokracija mi je pri tem predstavljala ključni eksperiment družbene zgodovine, ki nas sili v razmišljanje o ključnih vprašanjih našega časa, ne glede na to, koliko bolj si domišljamo, da je kompleksen. Izvirni politični duh demokracije ni umrl skupaj z njihovimi voditelji, kot so to upali makedonski in rimski imperialisti, in sem zato Atene lahko uporabil kot nekakšen zgodovinski laboratorij na primeru bolj osebne in neposredne demokracije. Služila mi ni le kot skladišče starih idej in vrednot, ki naj bi nas stimulirale, temveč mi je predstavljala dragoceno študijo primera, kako sta politično vodstvo in ljudska udeležba uspela daljše obdobje shajati drug ob drugem, brez bodisi apatije in nevednosti, ki smo jima priča danes. Vrednote demokracije imajo namreč smisel same po sebi, česar ne moremo trditi za liberalno demokracijo in ta jih danes potrebuje bolj kot kdajkoli prej. Ne zato, ker »*človek nikoli ne bi dosegel mogočega, če se ne bi vseskozi stegoval po nemogočem*« kot meni Weber (v Bacharach 1967, 6), temveč zaradi preprostega dejstva, da sistem, ki **ignorira pogoje človeške narave in vztraja na strokovnosti kot predpogojem pravičnosti**, preprosto ne more delovati.

³³⁷ Z znižanjem davkov spodbuditi vlaganje v proizvodnjo, s tem se odpirajo nova delovna mesta, zvišuje se torej poraba, kar spodbuja proizvodnjo in svetlo zarjo prerojenega kapitalizma (ibid).

7. LITERATURA

1. Acton, John Emerich Edward Dalberg. 1949. *Essays on Freedom and Power*. Glencoe, Illinois: Free Press.
2. Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Koda.
3. Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitas.
4. Anderson, Perry. 1989. *Prehodi iz antike v fevdalizem*. Ljubljana: ŠKUC.
5. Angell, Norman. 1913. *The Great Illusion: a Study of the Relation of Military Power to National Advantage*. London: Heinemann.
6. Arendt, Hannah. 1968a. *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
7. Arendt, Hannah. 1968b. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace, and the World.
8. Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, Inc..
9. Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krt 73.
10. Arendt, Hannah. 1998. *Kaj je filozofija eksistence?* Ljubljana: Društvo apokalipsa.
11. Arendt, Hannah. 2003. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo apokalipsa.
12. Arendt, Hannah. 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
13. Aristotel. 1970. *Politika*. Beograd: Kultura.
14. Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
15. Aristotel. 2005. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.
16. Autor, Oskar. 2003. *Paideia: humanistično pedagoško bistvo paideia in njegovo uresničevanje v vzgojnoizobraževalni praksi antičnih Grkov*. Maribor: Slavistično društvo.
17. Avguštin. 1978. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

18. Bachrach, Peter. 1967. *The Theory of Democratic Elitism. A Critique*. Boston and Toronto: Little, Brown and Company.
19. Baehr, Peter. 2003. *The Portable Hannah Arendt*. London: Penguin Books.
20. Bajt, Drago in Marta Kocjan-Barle. 2005. *Slovenski veliki leksikon. P-Ž*. Ljubljana: Mladinska knjiga Založba.
21. Baselli, Giovanni. 1999. *Veliki atlas svetovne zgodovine*. Ljubljana: DZS.
22. Bauman, Zygmunt. 1995. *Life in fragments: Essey in Postmodern Morality*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
23. Bay, Christian. 1971. *Politika in psevdopolitika*. *Teorija in praksa* 7 (3): 299-313.
24. Beauvois, Jean-Léon. 2000. *Razprava o liberalni sužnosti. Analiza podrejanja*. Ljubljana: Krtina.
25. Beistegui, Miguel de. 2003. *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington: Indiana University Press.
26. Berdjajev, Nikolaj. 2003. *O človekovi zaslužnosti in svobodi*. Celje: Mohorjeva družba.
27. Bertman Stephen. 2006. *Vzpenjanje na Olimp: Mit in modrost starih Grkov*. Ljubljana: Založba Sophia.
28. Birch, Anthony H. 2007. *The concepts and theories of modern democracy. 3rd edition*. London and New York: Routledge.
29. Bitežnik, Tomaž. 2007. *Iskanje skritega temelja libertarizma*. V *Filozofija in življenje: podiplomska publikacija*, ur. Eva Bahovec, 100-12. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
30. Bleicken, Jochen. 1981. *Grki*. V *Svetovna zgodovina*, ur. Günther Böing. Ljubljana: Cankarjeva založba.
31. Bobbio, Norberto. 2005. *Liberalism and Democracy*. London: Verso.
32. Boegehold, Alan. 1996. *Resistance to Change in Athens*. V *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

33. Boesche, Roger C. 1981. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. ***History of Political Thought*** 3 (1).
34. Bratož, Rajko. 1997. *Grška zgodovina: Kratek pregled s temeljnimi viri in izbrano literaturo*. Ljubljana: Študentska založba Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.
35. Buchanan, James M. 1965. *The Calculus of consent: logical foundations of constitutional democracy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
36. Cartledge, Paul A. 1996. *Comparatively Equal*. V ***Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern***, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
37. Cassirer, Ernst. 1972. *Mit o državi*. Beograd: Nolit.
38. Castoriadis, Cornelius. 1996. *The Greek Πόλις and the Creation of Democracy*. V ***The Ancients and the Moderns***, ur. Reginald Lilly. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
39. Clausewitz, Carl von. 1976. *On War*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
40. Cole, Susan Guettel. 1996. *Oath Ritual and the Male Community at Athens*. V ***Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern***, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
41. Connor, Robert W. 1996. *Civil Society, Dionysiac Festival, and the Athenian Democracy*. V ***Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern***, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
42. Dahl, Robert A. 1956. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: Chicago University Press.
43. Dahl, Robert A. 1963. *Moderna politična analiza*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc.
44. Dawkins, Richard. 1989. *The Selfish Gene. Second Edition*. Oxford: Oxford University Press.
45. Dolinar, Ksenija in Seta Knop. 1994. *Leksikon Cankarjeve založbe. Tretja izdaja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

46. Dostojevski, Fjodor M. 1976. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
47. Dougherty, Carol. 1996. *Democratic Contradictions and the Synoptic Illusion of Euripides' Ion*. V *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Moderns*, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
48. Drnovšek, Janez. 2004. *Pogovori o prihodnosti Slovenije pri predsedniku republike. Pogovor 6, Razvoj demokracije v Sloveniji*. Ljubljana: Urad predsednika republike.
49. Eulau, Heinz. 1978. *The Politics of Representation: Continuities in Theory and Research*. Beverly Hills: Sage.
50. Finley, M. I. 1987. *The Ancient Economy*. Ljubljana: Studia Humanitas.
51. Finley, M. I. 1999. *Antična in moderna demokracija*. Ljubljana: Krtina.
52. Foucault, Michel. 2003. *Society Must be Defended*. New York: Picador.
53. Foucault, Michel in Noam Chomsky / Virno Paolo. 2007. *Človeška narava in zgodovina*. Ljubljana: Krtina.
54. Frank, Thomas. 2001. *One Market Under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy*. NY: Anchor.
55. Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
56. Gat, Azar. 2006. *War in Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
57. Gerth, H.H. in Mills, Wright C. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
58. Giddens, Anthony. 1994. *Living in a Post-Traditional Society*. V *Reflexive Modernization*, ur. U. Beck, A. Giddens in S. Lash. Cambridge: Polity Press.
59. Gillis, John R. 1999. *Mladina in zgodovina. Tradicije in spremembe v evropskih starostnih odnosih od 1770 do danes*. Ljubljana: Aristej.
60. Globočnik, Janez, Milena Globočnik in Adriana Segalla. 2008. *Zgodovina na maturi 2008*. Ljubljana: Intelego
61. Goričar, Jože. 1959. *Oris zgodovine političnih teorij*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

62. Greenspan, Alan. 2007. *The Age of Turbulence: Adventures in New World*. NY: Penguin Press HC.
63. Gress, David. 1998. *From Plato to NATO, The Idea of the West and its Opponents*. New York: The Free Press.
64. Gruden, Josip. 1916. *Slovenski župani v preteklosti. Donesek k starejši socialni zgodovini*. Ljubljana: Leonova družba.
65. Hamilton, Alexander, James Madison and John Jay. 2008. *The Federalist Papers*. New York: Oxford University Press.
66. Hanson, Victor Davis. 1996. *Hoplites Into Democrats: The Changing Ideology*. V *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
67. Harvey, David. 2000. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
68. Held, David. 1990. *Prospects for democracy. North, South, East, West*. Oxford: Polity Press.
69. Herodot. 1961. *Zgodbe*. Ljubljana: MK.
70. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1967. *Filozofija zgodovine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
71. Herder, J. G. 2004. *Razprava o izvoru jezika*. Ljubljana: Nova revija.
72. Hobbes, Thomas. 2006. *Elementi naravnega in pravičnega prava*. Ljubljana: Krtina.
73. Homer. 1900. *Ilijada: povest slovenski mladini*. Gorica: Narodna tiskarna.
74. Homerus. 1997. *Odiseja*. Ljubljana: Karantanija.
75. Howatson, M. C. 1998. *Antika: leksikon*. Ljubljana: CZ.
76. Huizinga, Johan, Roger Caillois in Eugen Fink. 2003. *Teorija igre*. Ljubljana: Koda.
77. Isaac, Jeffrey C. 2002. *Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky is Wrong About the Meaning of Kosovo*. *Social Research* 69 (2): 263-95.

78. Jackson, Alastar. 2004. *War and Raids for Booty in the World of Odysseus*. V ***War and Society in the Greek World***, ur. John Rich in Graham Shipley. London: Routledge.
79. Jackson, A. H. 2002. *Hoplites and the Gods: The Dedication of Captured Arms and Armour*. V ***Hoplites: The Classical Greek Battle Experience***, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge.
80. Jameson, Michael H. 2002. *Sacrifice Before Battle*. V ***Hoplites: The Classical Greek Battle Experience***, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge.
81. Janžekovič, Janez. 1981. ***Filozofski leksikon***. Celje: Mohorjeva družba.
82. Javornik, Marija. 1998. ***Veliki splošni leksikon***. V *osmih knjigah*. Ljubljana: DZS.
83. Jerman, Frane. 1979. ***Družboslovje***. Ljubljana: Cankarjeva založba.
84. Jones, A. H. M. 1986. *Athenian democracy*. Oxford: Blackwell.
85. Jones, Archer. 1987. ***The Art of War in the Western World***. Chicago: University of Illinois Press.
86. Južnič, Stane. 1985. *Avtoriteta in oblast*. V ***Teorija in praksa*** (22) 7-8.
87. Kale, Eduard. 1982. ***Povijest civilizacija***. Zagreb: IRO Školska knjiga.
88. Kant, Immanuel. 1987. ***Odgovor na vprašanje kaj je razsvetljenstvo?*** Ljubljana: Vestnik IMŠ.
89. Kant, Immanuel. 1991. *Religija v mejah čistega uma (prvo poglavje)*. V ***Bog, učitelj, gospodar***, ur. Milan Božovič, 75-96. Ljubljana: Analecta.
90. Kant, Immanuel. 1999. ***Prolegomena***. Ljubljana: DZS.
91. Kant, Immanuel. 2001. ***Kritika čistega uma 1/4***. Problemi XXXVIV (1-2): 9-170.
92. Kant, Immanuel. 2007a. ***Critique of Pure Reason***. London: Penguin Books.
93. Kant, Immanuel. 2007b. ***Kritika čistega uma 2/4***. Problemi XLV (1-2): 5-114.
94. Kantorowicz, H. Ernst. 1997. ***Kraljevi dve telesi: Študija o srednjeveški politični teologiji***. Ljubljana: Krtina.

95. Keane, John. 2004. *Violence and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
96. Kedourie, Elie. 1970. *Nationalism in Asia and Africa*. New York: New American Library.
97. Kerrigan, Michael. 2002. *Stara Grčija in Sredozemlje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
98. Komel, D. 2007. *Humanistični pogovori*. Dob: Miš.
99. Koskenniemi, Martti. 2001. *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
100. Kreft, Lev. 1985. *Produktivno in neproduktivno delo. Teorija in praksa*, 22 (9): 1101-7.
101. Kreissig, Heinz. 1987. *Povijest helenizma*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
102. Krentz, Peter. 2002. *The Salpinx in Greek Battle*. V *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge..
103. Ksenofon. 1963a. *Anabasis: pohod v notranjost*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
104. Ksenofon. 1963b. *Kirova vzgoja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
105. Kunzmann, Peter, Franz-Peter Burkard in Franz Weidmann. 1997. *DTV atlas filozofije*. Ljubljana: DZS.
106. Kuper, A. in Kuper, J. 1989. *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.
107. Kutta, Tim. 2003. *Ancient Greek Warfare*. V: *Strategy&Tactics* 03 (214), 105.
108. Kuster Lipicer, Simona. 2006. *Poseganje države v civilno družbo: Javnopolitična perspektiva*. Ljubljana: Znanstvena knjižnjica Fakulteta za družbene vede.
109. Lazenby, J. F. 1985. *The Spartan Army*. England: Warminster.
110. Lazenby, J. F. 2002. *The Killing Zone*. V *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge.
111. Leonard, P. 1997. *Postmodern Welfare*. London: Sage Publications.
112. Lewin, Leif. 2007. *Democratic Accountability. Why Choice in Politics Is Both Possible and Necessary*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

113. Lilly, Reginald, ur. 1996. *The Ancients and the Moderns*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
114. Lipset, Seynour Martin. 1963. *Political Man: the social bases of politics*. Garden city: Doubleday.
115. Lloyd-Jones, Hugh. 1983. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press.
116. Locke, John. 1924. *O človeškem razumu*. Ljubljana: Slovenska šolska matica.
117. Locke, John. 1963. *Two Treaties of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
118. Locke, John. 1978. *Dve rasprave o vladi: kojima predhodi Patriarcha ser R. Filmera, a sledi Lockeovo pismo o toleranciji*. Beograd: Mladost.
119. Loraux, Nicole. 1993. *Tragični način uboja ženske*. V *Ženska v grški drami*, ur. Nataša Homar. Ljubljana: Krt.
120. Lord, Carnes. 1996. *Aristotle and the Idea of Liberal Education*. V *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
121. Lorenz, Konrad. 1970. *On aggression*. New York: Bantam Books.
122. Luard, Evan. 2001. *Človek, država in vojna: Zbirka besedil*. Ljubljana: FDV.
123. Lukšič, Igor. 1994. *Liberalizem versus korporativizem*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
124. Lukšič, Igor. 2006. *Politična kultura: Političnost morale*. Ljubljana: FDV.
125. Lukšič, Igor in Jernej Pikalo. 2007. *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.
126. Machiavelli, Niccolo. 1966. *Vladar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
127. Mackinder, H. J. 1981. *Democratic Ideal and Reality*. London: Greenwood Press Reprint.
128. Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

129. Manville, Phillip Brooke. 1996. *Ancient Greek Democracy and the Modern Knowledge-Based Organization: Reflections on the Ideology of Two Revolutions*. V ***Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern***, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
130. Marinatos, N. 1993. ***Minoan Religion***. SC: Columbia.
131. Martin, Thomas. 2000. ***Ancient Greece; From Prehistoric to Hellenistic Times***. New Haven & London: Yale Nota Bene.
132. McCauley, Clark. 1990. *Conference overview*. V *The Anthropology of War*, ur. Jonathan Haas. Cambridge: Cambridge University Press.
133. Melero, Raquel Lopez. 1994. ***Kako so živeli Grki***. Ljubljana: EWO.
134. Merleau-Ponty, Maurice. 2000. ***Vidno in nevidno***. Ljubljana: Nova revija.
135. Mesarič, Jurij. 2002. *Ekonomski liberalizem in ekonomski nacionalizem: Adam Smith in Friedrich List*. V ***Teorija in praksa*** 39 (6): 881-94.
136. Miheljak, Vlado. 2002. *Mladi kot subjekt in objekt politike*. Politična socializacija in politična kultura slovenske mladine na prelomu stoletja. V ***Mladina 2000. Slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje***, ur. Vlado Miheljak, 105-64. Ljubljana: Juventa.
137. Milgram, Stanley. 1974. ***Obedience to Authority. An Experimentnal View***. London: Tavistock.
138. Mill, John Stuart. 2003. ***Utilitarizem*** in ***O svobodi***. Ljubljana: Krtina.
139. Miller, David. 2003. ***Politična filozofija***. Zelo kratek uvod. Ljubljana: Kratka.
140. Millett, Paul. 2004. *Warfare, Economy, and Democracy in Classical Athens*. V *War and Society in the Greek World*, ur. John Rich in Graham Shipley. London: Routledge.
141. Mills, Alex. 2006. *The Private History of International Law*. ***International & Comparative Law Quaterly***, 55 (1): 1-49.
142. Mills, Charles Wright. 1965. ***Elita oblasti***. Ljubljana: DZS.
143. Milne, R. S, and H. A. Mackenzie. 1954. ***Straight Fight***. London: Hansard Society for Parliamentary Governement.

144. Mirowski, Phillip. 2002. *Machine Dreams. Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
145. Morris Jones, W. H. 1954. *In Defense of Apathy*. V *Political Studies*, ur. Matthew Festenstein in Martin Smith, 25-37. Oxford: Blackwell Publishing.
146. Musek, Janek. 1993. *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy d.o.o.
147. Myres, John L. 1968. *The Political Ideas of the Greeks*. New York: Greenwood Press.
148. Nagle, Brendan in Stanley M. Burstein. 2007. *Reading in Greek History: Sources and Interpretation*. New York in Oxfor: Oxford University Press.
149. Neubauer, Niki. 2007. *Resnica o zgodovini: Novi dokazi spreminjajo zgodbo o preteklosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
150. Nietzsche, Friedrich. 1990. *O koristi i šteti istorije za život*. 2. izd. Beograd: Grafos.
151. Nietzsche, Friedrich. 1991. *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot*. Ljubljana: Slovenska matica.
152. Nietzsche, Friedrich. 2002. *Nietzschejevo berilo. Izbrani odlomki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
153. Nietzsche, Friedrich. 2004. *Jutranja zarja. Misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.
154. Norčič, Oto. 1976. *Smithova »nevidna roka« in vloga države v zgodovinski perspektivi. Teorija in praksa* 13 (12), 1271-9.
155. Nordin, Ingemar. 1993. *Država, tehnologija in načrtovanje*. V *Časopis za kritiko znanosti* 21, (152-3): 95-110.
156. Novak, Bogomir. 2008. *Delna ocena stanja slovenske demokracije*. V *Pet minut demokracije. Podoba Slovenije po letu 2004*, ur. Mojca Drčar Murko, Božidar Flajšman, Boris Vezjak in Darko Štrajn. Ljubljana: Liberalna akademija.
157. Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
158. Ober, Josiah. 1998. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton. Princeton University Press.

159. Ober, Josiah. 2002. *Hoplites and Obstacles*. V ***Hoplites: The Classical Greek Battle Experience***, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge.
160. Osborne, Robin. 2000. ***Classical Greece: 500-323 BC***. Oxford: Oxford University Press.
161. Owen, Rogers in Bob Sutcliffe. 1972. ***Studies in Theory of Imperialism***. London: Longman.
162. Owens, Patricia. 2007. ***Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt***. Oxford: Oxford University Press.
163. Padover, S. K. 1963. ***The Meaning of Democracy***. New York: Praeger.
164. Parsons, Talcott. 1977. ***The Evolution of Societies***. Englewood Cliff: Prentice-Hall.
165. Patterson, Orlando. 1999. *Liberty against the democratic state: on the historical and contemporary sources of American distrust*. V ***Democracy and Trust***, ur. Warren, E. Mark. UK: Cambridge University Press.
166. Pikalo, Jernej. 1997. *V drobovju liberalne demokracije*. ***Teorija in praksa*** 34 (1): 39-52.
167. Pomeroy, Sarah in Stanley M. Burstein, Walter Donlan, Jennifer Tolbert Roberts. 2004. ***A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture***. Oxford: Oxford University Press.
168. Platon. 2004a. ***Zbrana dela I***. Celje: Mohorjeva družba.
169. Platon. 2004b. ***Zbrana dela II***. Celje: Mohorjeva družba.
170. Plutarh. 1959. ***Življenje velikih Grkov***. Ljubljana: DZS.
171. Raaflaub, Kurt. 1996. *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*. V ***Demokratia: A conversation on Democracies, Ancient and Modern***, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton: Princeton University Press.
172. Raaflaub, Kurt. 1999. *Archaic and Classical Greece*. V ***War and Society in the Ancient and Medieval Worlds; Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica***, ur. Kurt Raaflaub in Nathan Rosenstein. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, Trustees of Harvard University.

173. Raaflaub, Kurt. 2004. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press.
174. Raaflaub, Kurt, Josiah Ober in Robert W. Wallace. 2007. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
175. Reilly, Kevin. 1980. *The West and the World: A Topical History of Civilization*. New York: Harper & Row Publishers.
176. Rice, Ellen. 2004. *The Glorious Dead: Commemoration of the Fallen and Portrayal of Victory in the Late Classical and Hellenistic World*. V *War and Society in the Greek World*, ur. John Rich in Graham Shipley. London: Routledge.
177. Riedel, Manfred. 1996. *In Search of a Civic Union: The Political Theme of European Democracy and Its Primordial Foundation in Greek Philosophy*. V *The Ancients and the Moderns*, ur. Reginald Lilly. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
178. Rihll, Tracey. 2004. *War, Slavery, and Settlement in early Greece*. V *War and Society in the Greek World*, ur. John Rich in Graham Shipley. London: Routledge.
179. Roberts, Jennifer Tolbert. 1996. *A Constant Surrounded by Flux*. V *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
180. Rosanvallon, Pierre. 1998. *Ekonomski liberalizem: zgodovina ideje o trgu*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
181. Rose, N. 1997. *Avtoriteta in genealogija subjektivnosti*. *Časopis za kritiko znanosti*, 25 (183).
182. Rossiter, Clinton. 2003. *The Federalist Papers*. New York: Penguin.
183. Rothbard, Murray. 1997. *For a New Liberty*. V *The Libertarian Reader*, ur. D. Boaz, 33-43. New York: The Free Press.
184. Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
185. Rubenstein, Z. Alvin in Garold W. Thumm. 1965. *The Challenge of Politics: Ideas and Issues*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc.

186. Saïd, Suzanne. 1993. *Zborovalke: ženske, ekonomija in politika*. V **Ženska v grški drami**, ur. Nataša Homar, Ljubljana: Krt.
187. Samet, D. Elizabeth. 2004. ***Willing Obedience: Citizens, Soldiers, and the Progress of Consent in America, 1776-1898***. Stanford: Stanford University Press.
188. Santosuosso, Antonio. 1997. ***Soldiers, Citizens and the Symbols of War: From Classical Greece to Republican Rome, 500-167 B.C.*** Boulder CO: Westview Press.
189. Sartori, Giovanni. 1987. ***The Theory of Democracy Revisited. Part Two: The Classical Issues***. Chatham, New Jersey: Chatham House Publishers, Inc.
190. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1986. ***Izbrani spisi***. Ljubljana: Slovenska matica.
191. Schmitt, Carl. 1996. ***The Concept of the Political***. Chicago: University of Chicago.
192. Schumpeter, Joseph A. 1996. ***Capitalism, Socialism & Democracy***. London and New York: Routledge.
193. Sekunda, Nicholas. 2002. ***Greek Hoplite 480-323 BC***. Oxford: Osprey Publishing Ltd.
194. Sekunda, Nicholas. 2000. ***The Spartans***. Oxford: Osprey Publishing Ltd.
195. Shipley, Graham. 2004. *Introduction: The Limits of War*. V ***War and Society in the Greek World***, ur. John Rich in Graham Shipley. London: Routledge.
196. Shklar, Judith N. 1984. ***Ordinary Vices***. Cambridge: Belknap.
197. Siedentop, Larry. 2003. ***Demokracija v Evropi***. Ljubljana: Študentska založba.
198. Snodgrass, A.M. 1980. ***Archaic Greece: The Age of Experiment***. London: JHS.
199. Snodgrass, A.M. 1999. ***Arms and Armor of the Greeks***. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
200. Solomon C. Robert in Mark C. Murphy. 1990. ***What is Justice: Classic and Contemporary Readings***. New York in Oxford: Oxford University Press.
201. Sovre, Anton. 2002, 1939. ***Stari Grki***. Ljubljana: Slovenska matica.
202. Spinoza, Baruch de. 2003. ***Teološko-politična razprava***. Ljubljana: Analecta.

203. Srak, Vlado. 1986. *Morala in etika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
204. Stavins, Ralph, Richard J. Barnet in Richard G. Raskin. 1972. *Washington Plans an Agressive War*. London: Davis Poynter.
205. Strauss, Barry S. 1996. *The Athenian Trireme, School of Democracy*. V *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ur. Josiah Ober in Charles Hedrick. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
206. Synnott, Anthony.1993. *The body social: symbolism, self, and society*. London, New York: Roultedge.
207. Štrajn, Darko. 1995. *Liberalizem kot element družbene spremembe*. V *Meje demokracije*, ur. Darko Štrajn. Ljubljana: Liberalna akademija, Društvo za proučevanje politične demokracije in liberalizma.
208. Švajncer, Janez. 1998. *Vojna zgodovina*. Ljubljana: DZS.
209. Švajncer, Marija. 2009. *Človek, življenje in filozofija*. Nova Gorica: Educa, Melior.
210. Taminiaux, Jacques. 1996. Nothingness amd the Professional Thinker: Arendt versus Heidegger. V *The Ancients and the Moderns*, ur. Reginald Lilly. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
211. Thatcher, Margaret. 1993. *The Downing Street Years*. New York: HarperCollins.
212. Thomas, Rosalind. 1989. *Oral Tradition and Written Records in Classical Athens*. Cambridge. Cambridge University Press.
213. Thorley, John. 1998. *Atenska demokracija*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
214. Thucydides. 1952. *The History of the Peloponnesian War*. V:1952. **The History of Herodotes. The Peloponnesian War**, ur. Herodot in Tukidid. NY: Encyclopediæ Britannica.
215. Thucydides. 2006. *The Peloponnesian War and the Melian Debate*. Book one. V *Classic Readings and Contemporary Debates in international Relations. Third Edition*, ur. Phil Williams, Donald Goldstein, M. Shafritz in M. Jay. USA: Thomson Wadsworth.

216. Tocqueville, Alexis de. 1996a. **Demokracija v Ameriki I**. Ljubljana: Krtina.
217. Tocqueville, Alexis de. 1996b. **Demokracija v Ameriki II**. Ljubljana: Krtina.
218. Toš, Niko. 2008. *Zaupanje Slovenk in Slovencev v institucije sistema (1991-2006)*. V *Pet minut demokracije. Podoba Slovenije po letu 2004*, ur. Mojca Drčar Murko, Božidar Flajšman, Boris Vezjak in Darko Štrajn. Ljubljana: Liberalna akademija.
219. Trstenjak, Anton. 1995. **Slovenska poštenost**. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
220. Tukidid. 1956. **Peloponeška vojna**. Ljubljana: DZS.
221. Tukidid. 1957. **Povijest peleponeškog rata**. Zagreb: Matica Hrvatska.
222. Ule, Mirjana. 2004. **Socialna psihologija**. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
223. Ušeničnik, Aleš. 2003. **Filozofski slovar**. Ljubljana: Založništvo jutro.
224. Vaughn, Pamela. 2002. *The Identification and Retrieval of the Hoplite Battle-Dead*. V **Hoplites: The Classical Greek Battle Experience**, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge.
225. Velikonja, Mitja. 2003. **Mitografije sedanosti. Študije primerov sodobnih političnih mitologij**. Ljubljana: Študentska založba.
226. Verk, Natalija. 2001. **Kult bojevnika: institucionalizacija genetske dediščine**. Ljubljana: FDV
227. Vidal-Naquet, Peirre. 1985. **Črni lovec**. Ljubljana: ŠKUC.
228. Vidal-Naquet, Peirre. 1986. **The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
229. Virilio, Paul in Sylvere Lotringer. 1997. **Pure War**. New York: Semiotext(e).
230. Virno, Paolo. 2003. **Slovnica mnoštva. K analizi oblik sodobnega življenja**. Ljubljana: Krt.
231. Virno, Paolo. 2007. *Družbene vede in »človeška narava«*. *Govorna sposobnost, biološka stalnica proizvodni odnosi*. V **Človeška narava in zgodovina**, ur. Michel Foucault in Noam Chomsky. Ljubljana: Krt.

232. Wallerstein, Immanuel. 1999. *Utopistike: Dediščina sociologije*. Ljubljana: CF.
233. Walzer, Michael. 1992. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (2nd edn). New York: Basic Books.
234. Wees, Hans Van. 2004. *Greek Warfare: Myths and Realities*. London: Duckworth.
235. Wheeler, Everett L. 2002. *The General as Hoplite*. V *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, ur. Victor Davis Hanson. New York: Routledge
236. Wight, Martin. 1977. *System of States*. Leicester: Leicester University.
237. Woodruff, Paul B. 2003. *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
238. Zalar, Boštjan. 1995. *Liberalizem in človekove pravice*. *Anthropos* 27 (5-6): 227-42.
239. Zamarowsky, Vojtech. 1974. *Grško čudo*. Zagreb: Školska knjiga.
240. Zeitlin, Froma I. 1993a. *Igrati drugega: gledališče, gledališkost in žensko v grški drami*. V *Ženska v grški drami*, ur. Nataša Homar. Ljubljana: Krt.
241. Zeitlin, Froma I. 1993b. *Dinamika mizogonije: mit in mitogeneza v Oresteji*. V *Ženska v grški drami*, ur. Nataša Homar. Ljubljana: Krt.
242. Zhu, Rui. 2003. *Equality in Worth as a Pre-Condition for Justice in Greek Thought*. V *History of Political Thought* 24 (1).
243. Zimmerer, Jürgen. 2004. *Colonialism and the Holocaust: Towards and Archeology of Genocide*. V *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, ur. Dirk Moses, 49-77. New York: Berghahn,
244. Zupančič, Boštjan M. 2000. *O spoštovanju*. V *Časnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja*, (132, 133, 134): 125-50.
245. Žižek Slavoj. 2005. *Kako biti nihče*. Ljubljana: Analekta.
246. Žižek, Slavoj. 2008. *Enjoy Your Symptom!* New York and London: Routledge.
247. Žižek, Slavoj. 2008. *Violence. Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.