

# Na izvoru demokracije

DAMIR BARBARIĆ

„Ustav koji imamo [...] naziva se imenom demokracije jer nije upućen na malen broj građana, nego na većinu“ – ova rečenica je prema izvornom nacrtu trebala stajati u zaglavlju preambule „Ugovora o ustavu za Europu“ iz 2004. godine. Nakon što je nacrt ustava referendumom odbijen najprije u Francuskoj, a zatim i Nizozemskoj, usuglašen je tri godine kasnije u Lisabonu pragmatičniji tekst europskog „ugovora“, koji više nije krasilo uzvišenije i pretencioznije ime „ustava“, a nad njegovom preambulom više nije bilo navedene rečenice. U razloge njezina izostavljanja ovdje ne možemo ulaziti, kao ni u razmatranje načelnih posljedica tog izostavljanja.<sup>1</sup> Za našu svrhu dovoljno je podsjetiti da je ta rečenica doslovni navod iz Periklova govora pri sahrani atenskih ratnika poginulih u prvoj godini Peloponeskog rata, kako ga u svojoj povijesti tog rata prenosi Tukidid, vjerojatno ga pritom u znatnoj mjeri sam stilizirajući. Subjekt rečenice u izvorniku je πολιτεία, riječ koju znamo kao naslov glavnog Platonova djela, koji se pogrešno prevodi kao „država“, a zapravo znači politički ustroj i uređenje, odatle i ustav, pa čak i mnogo više od svega toga.<sup>2</sup> Riječi kojima Periklo izražava političko uređenje prema kojem žive on i njegovi sugrađani glase: καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐξ ὀλίγους ἀλλ’ ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται<sup>3</sup>, što bi se donekle vjerno moglo

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

<sup>2</sup> Usp.: Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, <sup>5</sup>Berlin/New York (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1956 (<sup>1</sup>Berlin 1933)), Bd. 1, str. 511: „*Politeia* u grčkom smislu ne obuhvaća samo ono što označava naš moderni pojam ustava, nego sav život u *polisu* ukoliko je njome određen, pa ako se to u Ateni i ne zbiva na način spartanske discipline, koja regulira cjelokupan dnevni život građana, ipak utjecaj države kao opći duh ulazi duboko u svekoliko čovjekovo življenje.“

<sup>3</sup> *Thucydides Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hide, Oxford <sup>3</sup>1927 (<sup>1</sup>1908), II, 37, 1.

prevesti kao „jer se ne oslanja na malobrojne, nego na mnoge, naziva se imenom vladavine naroda (*demos*)“.

Periklovim govorom, jednim od najčruvenijih govora starog vijeka, bavit ćemo se kasnije. Ovdje nam je važna samo činjenica da su vođe naroda udruženih u Europsku zajednicu nakon dužeg oklijevanja odustali od toga da u njezin temelj izrijealom polože demokraciju klasične Grčke i time jasno očituju da upravo u njoj vide svoje povijesno ishodište. Govori li nam to nešto o današnjem odnosu spram nje?

Već odavno, a osobito nakon kataklizmičkih iskustava s totalitarizma 20. stoljeća, „demokracija“ je nezaobilazna riječ na ustima svakoga tko se u bilo kojem smislu izjašnjava o bilo kojem političkom pitanju. Takva inflatorna uporaba riječi, pri kojoj se jedva još pomišlja na potrebu jasnog znanja o njezinu smislu i značenju, ima i svoju tamniju stranu, tu naime da riječ na taj način lako postaje praznom ljuskom u koju se neprijetno uvlače najrazličitija značenja, pa i ona koja su njezinu izvornom smislu posve strana ili mu čak sasvim suprotna. Tu se vrijedi prisjetiti opomene dvaju novijih nedvojbenih autoriteta u pitanjima politike. Carl Schmitt jednom zgodom primjećuje: „Najveća nejasnoća nastaje odatle što je pojam demokracije [...] postao sasvim općim idealnim pojmom, čija višeznačnost osim toga ustupa mjesto najrazličitijim idealima, a na koncu i svemu što je idealno, lijepo i simpatično. Demokracija se tako povezuje i poistovjećuje s liberalizmom, socijalizmom, pravdom, čovječnošću, mirom i pomirenjem narodā.“<sup>4</sup> Na isto upozorava i Hans Kelsen: „Demokracija je krilatica koja u potpunosti vlada duhovima u 19. i 20. stoljeću. Ali ona upravo zato – kao i svaka krilatica – gubi svoj čvrsti smisao. Zato što se vjeruje da ga se – pod prinudom političke mode – mora upotrebljavati u svim mogućim prigodama, taj najzlorabljeniji od svih političkih pojmova dobiva najrazličitija, često uzajamno proturječna značenja, sve dok ga uobičajena nemisaonost vulgarno-političke uporabe jezika ne degradira do konvencionalne fraze, koja više ne polaže pravo ni na koji određeni smisao.“<sup>5</sup>

Demokracija – najzlorabljeniji od svih političkih pojmova! U njevoj inflatornoj uporabi i u nedostatku određenog značenja koji odatle proizlazi zacijelo treba razabrati najvažniji uzrok rastuće nelagode oko demokracije kojoj danas svjedočimo. Živimo li doista u demokraciji? Teško da se mogu dalje otklanjati pitanja poput onog kakva smisla ima

<sup>4</sup> Schmitt, C., *Verfassungslehre* [1928], Berlin <sup>3</sup>1970, str. 225.

<sup>5</sup> Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, <sup>2</sup>Tübingen 1929, str. 1.

predstavnička „vladavina naroda“ u doba svedenosti mnoštva građana na difuznu masu pojedinaca, čijim se nazorima moćnim sredstvima masovnih komunikacija bez velika napora dade upravljati iz različitih središta oligarhijski ustrojenih političkih stranaka, ili pak iz plutokratski zasnovanih globalnih sustava gospodarske moći. Ne postaje li demokracija danas sve više tek krinkom plutokracije i oligarhije? I ne stoji li demokracija, kao uostalom i politika uopće, diljem svijeta u službi bezuvjetnog rasta gospodarske moći? Poslužimo se za primjer ishodišnom tvrdnjom iz jedne od knjiga koje se na tu temu gotovo svakodnevno objavljuju: „Demokracija je krenula u svoj pobjednički pohod, a ipak ‚nešto je trulo‘ u njoj. Čini se da se politika povlači, odnosno da ide samo još toliko daleko koliko joj dopušta gospodarstvo [...]. Hegemonija liberalne demokracije praćena je gubitkom političke snage uvjerljivosti i djelatne moći, u korist ekonomskih sistemskih imperativa [...]. Moć naroda, pravi određujući izvor demokracije, postaje [...] marginalnom u odnosu spram prevlasti poduzetništva i privatnog privređivanja. Dakle, ne samo da uz politiku postoji učinkovitija i moćnija sfera, nego se i sama politika podzemno sve više podvrgava toj sferi i svoje odluke podređuje ekonomskim interesima.“<sup>6</sup>

Prije no što se iz neprilike izazvane takvim pitanjima i tvrdnjama pokušamo izvući tako da današnje stanje označimo kao doba „post-demokracije“, u kojoj bi se – oslanjajući se na amorfnu i pojmovno razbarušenu mješavinu neostrukturalizma, psihoanalize i dekonstruktivizma, koja se danas sve više nudi kao lijek, šireći se prvenstveno iz Francuske u SAD, a zatim povratno na cijelu Europu – trebalo frontalno obračunati s liberalnim kapitalizmom kao navodno osnovnim i najdubljim uzrokom kobnog posustajanja socijalno odgovorne politike, pokušajmo naoko jednostavniji, premda ne i lakši put. On se sastoji u tomu da se postavi pitanje što je demokracija, koje u sebi bitno uključuje i pitanje na koje je sve načine ona bila shvaćana tijekom europske povijesti od svojeg početka u Grčkoj otprilike u 5. stoljeću pr. Kr.

Na putu tog razmatranja odmah će upasti u oči činjenica da je tijekom europske povijesti prevladavajući odnos spram demokracije bio negativan. Tek razmjerno kasno, nakon američke i francuske revolucije postupno se spram nje učvršćuje pozitivan stav, pri čemu se međutim moderne demokracije ujedno izričito distanciraju od antičke kao svojega

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

povijesnog podrijetla i mogućeg uzora. Američka i francuska revolucija same su sebe shvaćale kao odricanje od modela atenske demokracije. Tek su u kasnijem povijesnom slijedu dopustile da se pojam demokracije primijeni i na njihove predstavničke sustave, s tom posljedicom da je antičko podrijetlo demokracije time potisnuto i prepušteno zaboravu. Tako primjerice SAD i Velika Britanija sebe zbog svoje dugotrajne parlamentarne demokracije u popularnom govoru odavno bez zadržke nazivaju „najstarijim demokracijama na svijetu“, prisvajajući time sebi dragocjeno moralno prvenstvo u onom političkom ustrojstvu koje se danas neupitno smatra najnaprednijim i najsavršenijim, pri čemu se nimalo ne obaziru na ograničeno pravo glasa koje je u njima vrijedilo sve do 20. stoljeća, ili pak na odlučujuću ulogu plemićkih domova koja je tamo bila na snazi barem do 1911.

Prije toga je stoljećima, čak tisućljećima, vladao posve suprotan nazor, koji je mjerodavno formulirao Toma Akvinski, oslanjajući se na jedan slobodno protumačeni Aristotelov stav, naime nazor da demokracija nije drugo do tiranska vladavina siromašnih nad bogatima.<sup>7</sup> Premda je u Polibijevoj shemi šest osnovnih političkih uređenja – koju je on uz stanovite preinake preuzeo od Aristotela, da bi je zatim od njea prihvatio Ciceron, utvrdivši time za daljnja stoljeća neupitan politički kanon, prema kojem trima zdravim uređenjima monarhije, aristokracije i demokracije odgovaraju tri njihove izopačene forme tiranija, oligarhija i ohlokracija – demokraciji formalno dano pozitivno značenje, ipak se u stvarnosti pod „demokracijom“ uvijek razumijevalo ohlokraciju, dakle „vladavinu ološa“, izraz koji se prvi put nalazi upravo u Polibija. Kad se pak u 18. stoljeću u čuvenoj „svađi starih i novih“ (*Querelle des Anciens et de Modernes*) ponegdje javljaju glasovi u prilog vrijednosti antičke umjetnosti i zahtjevi za povratkom njezinim načelima, taj sud nikad se ne proteže i na politiku. Tako primjerice Voltaire 1733. u jednom pismu Friedrichu Velikom kaže: „Kad sam Vas molio da postanete obnoviteljem lijepih umjetnosti Grčke, moja molba nije išla tako daleko da bih Vas zaklinjao da ponovno uvedete antičku demokraciju; ja nipošto ne volim vladavinu ološa.“<sup>8</sup>

Kakav je dakle odnos moderne demokracije spram one grčke? Je li ona ispravila sve manjkavosti svoje prethodnice i učinila je time davno

<sup>7</sup> Thoma Aquinatis, *De regimine principum*, lib. 1, cap. 1.

<sup>8</sup> *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Große*, hrsg. von Pleschinski, H., Zürich 1992, str. 493.

prevladanim početnim stupnjem, koji danas ima samo još historijsko značenje? Ili bi, naprotiv, upravo iznova prisvojeno iskustvo biti početne grčke demokracije moglo postati korektivom sve očitijih nedostataka današnje? Prije početka navlastita istraživanja navedimo alternative koje zavidnom jasnoćom ocrtava autor nove, opsežne i vrijedne *Povijesti političkog mišljenja*: „Prijepor oko demokracije počeo je već u Antici, a veliki filozofi poput Platona i Aristotela bili su njezini kritičari. [...] U Novom vijeku demokracija starih postala je predmetom spora. Nije li bila prevladana modernim reprezentativnim sustavom? Nije li bila nadidešana novim zahtjevima za pravima čovjeka i građanina? Ili bi i modernom građaninu, i upravo njemu, politički život starih trebalo preporučiti kao uzor? Taj prijepor oko prednosti i nedostataka antičke demokracije traje i danas.“<sup>9</sup>

Pokuša li se odrediti osnovne prigovore koji su tijekom mnogih stoljeća manje ili više usuglašeno antičku demokraciju prokazivali kao tiraniju siromašne većine ili vladavinu ološa, mogu se ponajprije navesti sljedeći: 1) u njoj nema jamstva za sigurnost pojedinca i njegova vlasništva, 2) ona uopće ne poznaje pojam općenitih ljudskih prava, 3) jer ne poznaje pojam individualne slobode, ona ne poznaje ni sam opći pojam slobode, 4) jer zna jedino za neposredno, a ne i za predstavničko odlučivanje, izložena je spretnim i bezobzirnim demagozima, koji uz dovoljnu retoričku vještinu mogu po volji upravljati nestalnim i povodljivim mnoštvom. Za razliku od toga, samo predstavnička demokracija osigurava potrebnu apstraktnost i objektivnost prosudbe, koja onda stabilizira i konkretni proces donošenja odluka. Upravo uvođenjem predstavničkog načela novovjekovna demokracija jednom zauvijek se odriješila od vezanosti uz antičku neposrednu, skupštinsku demokraciju.

Značenje koje za politički život Novog vijeka ima predstavnička demokracija počiva u velikoj mjeri na tomu da ona građanima ostavlja dovoljno vremena i snage da se posvete svojem glavnom i prvenstvenom cilju proizvodnje i stjecanja dobara, dakle uvećanju vlastitog i općeg bogatstva. Proces postupnog ali sustavnog zamjenjivanja neposredne demokracije posrednom bio je tijekom povijesti vođen prije svega spoznajom da je stalno sudjelovanje svih građana u političkom odlučivanju nespojivo s uvjetima društva koje se sve više komercijalizira i okreće gospodarskom rastu. U svojem znakovitom obraćanju građanima Geneve Rousseau ih

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

na svaki način nastoji uvjeriti da „stari narodi više ne mogu biti uzor novima“, potkrepljujući to strastvenim apelom: „Jer vi niste ni Rimljani ni Spartanci, pače ni Atenjani. Ostavite se svih tih velikih imena, koja vam ne pristaju. Vi ste trgovci, obrtnici, građani, uvijek zabavljeni svojim privatnim interesima, svojim radom, svojom trgovinom. I uopće, vi ste ljudi za koje je sama sloboda tek sredstvo za stjecanje bez zapreka i za sigurnost posjeda.“<sup>10</sup>

I drugi osnovni prigovor antičkoj demokraciji, onaj koji joj predbacuje zatiranje individualne slobode, ostao je pri njezinoj kritici jednako glasan do današnjeg dana. Tako su primjerice takvi neosporni poznavatelji povijesnih odnosa u Antici poput Fustel de Coulangea i Jacoba Burkharta suglasni u sudu o „svemoći i neograničenoj vladavini“ antičke države nad njezinim građanima i s tim povezanim posvemašnjim nedostatkom „osobne slobode“<sup>11</sup>, kao i o tomu da je grčki *polis* zajednica u kojoj „svemoć države u svakom pogledu ide ruku pod ruku s podčinjenošću individuuma državi“.<sup>12</sup> Možda je najpoznatiji u mnoštvu današnjih zagovornika tog nazora francuski povjesničar Starog vijeka Paul Veyne, koji se čak ne libi tvrdnji poput sljedeće: „Antički građanin nema ni ljudska ni građanska prava, nema nikakvih sloboda, pa čak ni slobode same; on ima samo dužnosti. Kad bismo se mogli zateći u staroj Ateni, ne bismo tamo zatekli demokratski ideal zapadnog svijeta, već naprotiv duhovnu klimu aktivističkih političkih stranaka.“<sup>13</sup>

Ta Veyneova formulacija, koju on nerijetko radikalizira i do izravnih tvrdnji o vanjskoj i unutarnjoj „militantnosti“ grčkog *polisa*, pruža dobru prigodu za kritičko preispitivanje opće pretpostavke na kojoj počivaju taj i slični nazori. Naime očito je da svi polaze od tipično novovjekovne konstrukcije čovjekovih individualnih prava, da bi onda upravo takva prava tražili u grčkom *polisu*, ne opažajući svu anakronost takva postupka.<sup>14</sup> Nije potrebno mnogo razmišljanja da se uvidi da je tu na djelu posvemašnji nedostatak hermeneutičkog smisla i neuvažavanje činjenice da iste riječi u različitim povijesnim epohama imaju bitno različit, a nerijetko

<sup>10</sup> Rousseau, J. J., „Briefe vom Berge“, u: Rousseau, *Schriften*, hrsg. von Ritter, H., Frankfurt am Main 1988, Bd. 2, str. 232 i d.

<sup>11</sup> de Coulange, F., *La cité antique*. Navod prema njemačkom prijevodu *Der antike Staat*, Stuttgart 1981, str. 21.

<sup>12</sup> Burkhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Neudruck München 1977, Bd 1, str. 77.

<sup>13</sup> Veyne, P., „Kannten die Griechen die Demokratie?“, u: Meier, Ch./Veyne, P., *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Berlin 1988, str. 13-44, na str. 13 i d.

<sup>14</sup> Usp.: Nippel, W., *Antike oder moderne Freiheit?*, Frankfurt am Main 2008, str. 338.

i suprotan smisao. U Veynea je to utoliko čudnije što je on inače posve svjestan toga da su iste riječi, na primjer „polis, demokracija, narod (puk), oligarhija, sloboda i građanin“, u različitim povijesnim razdobljima samo „analogije, koje nam mogu prikrivati goleme nevidljive razlike“. <sup>15</sup> Tek se sporo i postupno danas probija spoznaja da ideja dostojanstva i bezuvjetne vrijednosti čovjeka kao individuuma, bez sumnje jedna od najvažnijih i najutjecajnijih političkih ideja novijeg vremena, i sama počiva na jednoj rijetko tematiziranoj i propitivanoj pretpostavci, naime na „predodžbi izolirane osobe, kojoj bezuvjetna vrijednost pripada neovisno o svakoj zajednici, a posebno o svakoj državnoj tvorbi“<sup>16</sup>. Je li ta predodžba doista tako samorazumljiva da ni na koji način ne treba daljnje ispitivanje?

Koliko su nesigurna sva takva prosuđivanja drugih povijesnih epoha, koja se nesvjesno oslanjaju na malo ili nimalo propitane pretpostavke vlastite epohe, razvidno je već iz toga što je bez poteškoće moguće vodeći stav navedene kritike preokrenuti u njegovu suprotnost, kako je to odavno bio učinio škotski prosvjetitelj Adam Ferguson: „Za stare Grke ili Rimljane individuum nije značio ništa, a javnost je značila sve. Za moderne ljude je pak u mnogim narodima Europe individuum sve, a javnost ništa.“<sup>17</sup> No, od takva prividno oštromnog dijalektičkog izigravanja jedne suprotnosti drugom zacijelo je plodotvornije i svrsi primjerenije dati se u potragu za temeljem obiju opreka, u ovom slučaju države odnosno „javnosti“ s jedne, a individuuma s druge strane, te se zatim upitati je li se taj temelj kao takav već bio pokazao u nekoj zbiljskoj povijesnoj konstelaciji, u ovom slučaju onoj antičke Grčke.

Pitamo li tako, neće biti teško naći odgovor. Naime, povijesno ishodište pojma čovjeka kao apstraktno shvaćena individuuma, zajedno s njegovim prirodnim neotuđivim pravima, kao i tomu komplementarnog pojma političke zajednice spram koje se taj individuum odnosi isključivo štiteći i čuvajući svoja prirodna prava, nalazimo u epohi helenizma, dakle onog povijesnog razdoblja koje se proteže otprilike od vremena Aleksandra Velikog do rimskog cara Augusta. U to doba grčka kultura postala je svjetskom i proširila se daleko u Aziju i Egipat,

<sup>15</sup> Veyne, P., „Kannten die Griechen die Demokratie?“, str. 13.

<sup>16</sup> Patt, W., *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg 2002, str. 155. U izvorniku kurziv.

<sup>17</sup> Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Philadelphia 1819 (1767). Reprinted in 1995 with a new introduction by Louis Schneider, London 1995, Part 1, Chap. 8. Navedeno prema njemačkom prijevodu: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, hrsg. von Batscha, Z./Medick, H., Frankfurt am Main, str. 169.

Indiju i Afganistan, polažući temelj nadolazećem panhelenizmu Rima i univerzalizmu kršćanstva. Golema prostranstva carstava koja se sve ubrzanije smjenjuju, njihovo neizmjereno bogatstvo, raskoš i svakovrsna veličanstvenost dubljem se i upućenijem pogledu naoko paradoksalno pokazuju kao nedvojbeni znakovi postupnog unutarnjeg propadanja: „Život je tu lišen herojstva i depolitiziran, umjetnost je na putu prema pukom sviđanju, a *agon* je, ako ga se još uopće susreće, od nadmetanja heroja i dostignuća građanske politike premješten na privatne životne tehnike pojedinca.“<sup>18</sup>

U razdoblju helenizma i vladavine dijadohā životne forme grčkih *polis*a, unatoč njihovu daljnjem istrajavanju, a ponegdje na istoku čak i novom zasnivanju, polako ali sigurno slabe i nestaju. S *polisom* iščezava i mnoštvo zasebnih kultova koje su građani žrtvama i svetkovinama gajili u manjim i intimnijim životnim okružjima *polis*a, u *fratrijama*, *demama* i *filama*: „Skončava vrijeme individualnih bogova polis. Bogovi se mijesaju jednako kao i narodi. Političko mišljenje preskače granice polis; u kinika i stoika ono postaje mišljenjem kozmopolisa. Postaje mišljenjem prava jednakog za sve ljude, u kojem se priprema ideja ljudskih prava. Druga strana univerzalizma je individualizam i apolitičnost. Na mjesto građana stupaju pojedinci, koji, ako uopće išta, traže još samo svoju individualnu sreću, život bez straha i remećenja.“<sup>19</sup> U univerzalizmu stoika, koji se u mnogim bitnim značajkama pokazuje predigrom kršćanstva, očituje se nepremostiva odijeljenost apstraktno shvaćenog individuum, upućenog na traganje za spokojstvom u ničim uznemirenoj dubini vlastite unutarnjosti, od jednako apstraktno shvaćena kozmosa, koji svojom neizmjernom veličinom u individuumu izaziva još jedino strah i poriv za povlačenjem u sebe i bezuvjetnim ostajanjem u sebi. Pojedinač još samo u samome sebi nalazi neprolazni prirodni zakon, kao jedino sigurno jamstvo vlastita postojanja. Time se u stoicizmu, u djelomičnom osloncu na osnovne misli ranije grčke sofistike, zasniva misao prirodnog zakona, središnja misao političke i pravne teorije i prakse cijeloga Srednjeg i Novog vijeka. Kad se u Novom vijeku, primjerice u Machiavellia, Hobbesa, Lipsiusa i drugih, polažu temelji političke misli koja u svojem središtu ima prirodno pravo pojedinca, u tomu treba prepoznati obnovu i daljnje razvijanje stoicizma, kao i duha helenizma uopće.

<sup>18</sup> Otmann, H., *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 2: *Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart/Weimar 2001, str. 255.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 257 i d.



Kad dakle novovjekovni i moderni politički mislioci antičkoj demokraciji prigovaraju da ukida slobodu i prava individuuma, oni to čine oslonjeni na povijesne pretpostavke koje su nastale tek u helenizmu, a samoj epohi klasične grčke demokracije još su sasvim nepoznate, jer tamo nema apstraktne opreke individuuma i države. Doduše, susreće nas protivnost onih koji vladaju i onih kojima se vlada, ili pak malobrojnih i mnogih, ali onu za nas tako uobičajenu i naoko samorazumljivu suprotstavljenost države i individuuma tamo ne nalazimo.<sup>20</sup> A ne nalazimo je zato jer tamo i pored sveg mnoštva izrazitih individualnosti, kakve jedva da je mogla iznjedriti ijedna kasnija epoha – dovoljno se samo sjetiti Alkibijada –, još nema apstraktno shvaćena individuuma, kao što nema ni jednako apstraktno shvaćene države. I sama država zapravo je tek novovjekovni pojam i pojava. Grčki *polis* nešto je iz temelja drugo.

Čak i ako se vrati u povijest prije svojega helenističkog ishodišta te vlastite prigovore demokraciji nađe potvrđenima već u političkoj misli Platona i Aristotela, navedena kritika ipak promašuje svoj predmet, ili bolje rečeno ni ne dospijeva do njega. Zato se ni mi danas ne bismo trebali olako i bez dubljeg promišljanja priključiti toj naoko samorazumljivoj kritici: „Prije nego se Grke osudi, trebalo bi ih tek jednom razumjeti. U prijeporu starih i modernih ne mora se unaprijed stati na jednu stranu. Zašto se antička politika i moderna sloboda ne bi mogle povezati? Da, zašto ne bi mnogim nazorima Antike čak trebalo dati prednost?“<sup>21</sup>

Platon i Aristotel distanciraju se od demokracije svojega vremena, prvi odlučnije, drugi nešto blaže. Ali ono na što obojica u svojoj kritici ciljaju zapravo je kasni lik demokracije, u kojem su već jasno uočljive crte ubrzano nastupajuće degeneracije. Kad pravu, „geometrijsku“ jednakost, onu u kojoj se onima koji sami po sebi nisu jednaki na jednak način pridaje nejednako, dakle svakomu onoliko koliko mu prema naravi i vrsnoći pripada, suprotstavljaju puko aritmetičkoj jednakosti, to znači onoj koja nivelira i poravnava sve razlike, dajući svakomu količinski jednako, bez obzira na njegovu vlastitu kakvoću, vrsnoću i zaslugu, tad obojica pokušavaju očuvati i spasiti ostatke vrednota i ideala rane grčke aristokracije pred najezdom nastupajuće radikalne demokracije s njezinim egalitarističkim tendencijama, koja u njihovo vrijeme već snažno ovladava

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

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

političkim životom *polis*a, uvijek iznova izazivajući prevrat u tiraniju kao svoju prividnu suprotnost, a zapravo tek komplementarnu dopunu.

Platon se u svojoj oštroj kritici nije prevario. Nakon Perikla atenska demokracija ubrzano gubi na sjaju i uzvišenosti, postaje sve podložnija moći vještih i bezobzirnih demagoga, sve bespomoćnije je očarana sve ispraznijom patetikom drame i sve vulgarnijom komedijom. Pod utjecajem demagogije, spletki i kolebljiva instinkta masa postaje sve manje sposobna za pravu politiku. Prema riječima jednoga dokazanog znalca *polis* je u to vrijeme „sve više postajao oblašću kojom vlada ološ vođen taštım demagozima. Političar od zanata, najžalosnije izopačenje onog *zoon politikon*, postao je vođom i iskorištavateljem demokracije.“<sup>22</sup> Ta povijesna činjenica koja je od golema značenja za problem primjerena odnosa spram grčke demokracije najčešće se previđa. I danas su rijetke precizne dijagnoze toga strelovitog sunovrata, poput one koju je još u 19. stoljeću na margini svoje kritike liberalizma izrekao jedan pronicljivi historičar: „Veličanstvenim likovima Periklova kruga država [tj. *polis*] bijaše čvrsta i široka osnova svega ćudorednog djelovanja [...]. Ali kad je Peloponeski rat sahranio staru stegu i staru vjeru i kad je novi naraštaj drzovitosti i samovolje domovinu ponizio do oruđa osobnih ciljeva, zamračio se i sjaj grčkog duha te ni mudrost Sokrata, Platona i Aristotela nije mogla spasiti narod kojem je bio razoren čvrsti ćudoredni temelj države [tj. *polis*a].“<sup>23</sup>

Ne ulazeći u probleme koji se tu otvaraju, podvucimo da je grčka demokracija svoj razmjerno kratki ali blistavi procvat dostigla prije Platona i Aristotela, tako da se gotovo može reći kako politička misao tih klasika grčke političke misli pogled na njezinu bit, njezine osnovne značajke, a naposljetku i sam njezin nastanak jednako toliko otvara koliko i zastire. Nema dvojbe da ćemo u pokušajima približavanja biti grčke demokracije i uopće politike zauvijek ostati upućeni prije svega na njihove duboke uvide. No jednako se tako čini da prisnijem upoznavanju s Grcima kakvi su doista bili mora prethoditi odlučan oproštaj od uobičajenih nazora o njima, kako onih današnjih tako i svih koji sežu unatrag sve do u doba kasne grčke klasike i nastupajućeg helenizma. A taj je oproštaj smislen i produktivan samo ako mu prethodi priznanje

<sup>22</sup> Ehrenberg, V., „Vom Sinn der griechischen Geschichte“, u: Ehrenberg, V., *Polis und Imperium*, Zürich 1965, str. 7-18, na str. 14.

<sup>23</sup> Baumgarten, H., *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*, hrsg. von Birke, A. M., Frankfurt am Main 1974 (1. Berlin 1866), str. 32.

činjenice da su nam Grci uopće, pa tako i njihova politika i demokracija, zapravo iz temelja tuđi i strani.

Premda nikad nije postala prevladavajućim stavom, svijest o toj činjenici ipak se susreće u ponekog dubljeg poznavatelja grčke Antike. Tako primjerice Egon Friedell u svojem suptilnom, empatijom prožetom prikazu kulturne povijesti Grčke kaže: „Ovdje u obzir dolazi fenomen koji uobičajeno razmatranje najčešće previđa, naime daljina i tuđost Grka. Mi dodir pogrešno poistovjećujemo s prisnošću, poznavanje sa spoznajom. Stoljećima smo se intimno bavili Grcima, a da nikad nismo postali s njima intimni.“<sup>24</sup> Na isto danas naglašeno upućuje i Christian Meier, historičar Starog vijeka koji je posljednjih desetljeća bitno unaprijedio našu spoznaju često previđanih aspekata grčke političke misli i djelatnosti. Činjenicu o kojoj govorimo on se ne ustručava izreći u najzaoštrenijem obliku: „Pritom mora biti jasno da su nam Grci u cjelini iznimno tuđi. Imamo teškoće ‚shvatiti‘ ih. I sasvim sigurno se varamo tražimo li u njima nas same – ili idealnu sliku čovjeka koju smo sebi stvorili u humanističkom kontekstu. Naprotiv, oni tvore sasvim osebujnu vrstu.“<sup>25</sup> Jednako uputnim riječima ponovit će isto u jednom drugom spisu: „Tako se doista dade ustvrditi da Grci nisu tek imali druge interese, nego su *bili* drukčiji od nas. I nisu to bili samo u pogledu politike. Jer s političkim angažmanom bilo je već dano (odnosno stajalo je u pozadini) mnogo drugog, na primjer određeno shvaćanje vremena, odvajanje kuće od polisa, relativno zatvaranje građanskog društva spram žena, ne-građana i robova; snažno naglašavanje muževnosti, što je ujedno značilo i racionalnosti i discipline (nasuprot navodno ženskoj tendenciji spram neobuzdanosti), ali i osobita strogost odgoja, koja se barem u vojnim pitanjima držala stege i reda, poseban odnos spram časti i smrti, ali ujedno s tim i odnos ozbiljnosti i vedrine, svakodnevnice i svetkovine.“<sup>26</sup>

Ima li se to na umu, kao i činjenicu da atenska demokracija u doba svojeg vrhunca nije, osim u sporadičnim naznakama, uobličila vlastitu teoriju u kojoj bi samu sebe pojmovno reflektirala i dovela do primjerena teoretskog prikaza, već je tu zadaću ostavila naknadnim promišljanjima Platona i Aristotela,<sup>27</sup> postaje očitim da će se svaka dorasla potraga za nje-

<sup>24</sup> Friedell, E., *Kulturgeschichte Griechenlands*, München 1981, str. 199.

<sup>25</sup> Meier, Ch., „Bürger-Identität und Demokratie“, u: Meier/Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, str. 47-95, na str. 81.

<sup>26</sup> Meier, Ch., *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, Berlin 1989, str. 53.

<sup>27</sup> Usp.: Nippel, *Antike oder moderne Freiheit?*, str. 88.

zinom biti morati upustiti u što temeljitiji studij arhajske i pred-klasične Grčke, njezina epa, lirike, tragedije, historiografije, filozofije, sofistike i govorništva. Korak na tom putu mi ćemo ovdje učiniti tumačenjem Solonove elegije poznate pod imenom *Eunomija* i Periklova nadgrobnog govora. No prije toga se čini uputnim iznijeti nekoliko općih napomena.

Kako je već rečeno, grčki *polis* nije država, ali nije ni naprosto grad. Prevođenje riječi „*polis*“ složenicom „grad-država“ samo je pokušaj izlaza u nevolji. Prihvati li se da je *polis* pravo povijesno ishodište onoga što se do danas posvuda naziva „državom“, ne smiju se zbog toga previdjeti i zanemariti bitne razlike koje ih odvajaju. Riječ za ono što zovemo „državom“ u Grčkom jeziku ne nalazimo jer je, kako smo već rekli, i sam pojam države novovjekovan te je kao i ostali konkretni povijesni pojmovi bitno vezan uz vlastitu epohu. U osloncu na rimsku riječ *status* zasnovan je kao *stato* u talijanskoj renesansi, da bi zatim pod tim imenom ušao u osnove političke misli i prakse većine povijesno odlučujućih naroda Europe: kao *estad* u Španjolskoj, *l'état* u Francuskoj, *state* u Velikoj Britaniji i kasnije Sjedinjenim Američkim Državama, *der Staat* u Njemačkoj. Oblikovanje riječi tu je očito bilo vođeno predodžbom stajanja, čvrste postavljenosti i utoliko postojanosti. Na svoj način tom se izvornom značenju priključuje i hrvatska riječ *država*, koja označava područje koje vladar ili vlada svojom vlašću drže na okupu i time održavaju njegovu postojanost u određenim granicama. Dakle država se već samim svojim imenima očituje kao tipično novovjekovna pojava i plod novovjekovnog shvaćanja politike. Oba njezina osnovna obilježja, teritorijalnost i suverenost kao apsolutna moć odlučivanja, postala su i mogla su postati središnjima i odlučujućima samo unutar obzora Novoga vijeka.

Nasuprot tomu, grčki *polis* nije bitno određen teritorijem. Suverena vlast nad omeđenim područjem zemlje za njega nije ni približno toliko značajna kao što je to kasnije postala za državu Novog vijeka, koja upravo iz tog razloga tako često već u samom nazivu ima sastavnicu „zemlja“, kao na primjer England, Nederland ili Deutschland. *Polis* nije apstraktni entitet povrh samih građana, već konkretni savez osoba povezanih izravnim poznanstvom i uzajamnim povjerenjem: „Polis, koji nije poznao parlamentarno zastupanje ni birokraciju, bio je konstituiran neposrednim sudjelovanjem građana u skupštinama i njihovom djelatnošću u državnim službama.“<sup>28</sup> *Polis* je u cjelini „samo savez osoba“<sup>29</sup> i ništa osim toga, tvore

<sup>28</sup> Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 153.

<sup>29</sup> Meyer, E., „Vom griechischen und römischen Staatsgedanken“, u: Klein, R. (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1980, str. 68.

ga ljudi u njihovim neposrednim odnosima.<sup>30</sup> Atenski *polis* primjerice nije imao zasebno ime, već se naprosto nazivao „Atenjani“ (οἱ Ἀθηναῖοι).

U strogo političkom značenju riječ *polis* je kao i izvedenica *politeia* ponajprije riječ za ustav odnosno politički ustroj i uređenje prema kojemu se živi u zajednici. „*Politeia* je život odnosno način življenja *polisa*, kaže Aristotel.<sup>31</sup> *Polis* tvore ljudi, a ne gradske zidine ili prazno brodovlje bez posade, čitamo već u Tukidida.<sup>32</sup> Da *polis* nije bio shvaćan upravo tako, ne bi na primjer bilo moguće da Temistoklo prebacivanje građana Atene na brodovlje, prema Herodotovoj *Historiji*, izrijeком označi kao premještanje samoga atenskog *polisa*.<sup>33</sup> Dakako, to naglašavanje bitne važnosti koju za shvaćanje i određenje biti *polisa* imaju slobodni građani mora svagda biti praćeno sviješću o tomu da građani u Grčkoj nisu bili tek difuzno mnoštvo uzajamno neovisnih pojedinaca, već je njihova zajednica svagda bila unutarnje raščlanjeni i stupnjevito rangirani poredak.<sup>34</sup>

Za odnos Grka spram teritorija znakovit je njihov stav da *polis* ne smije biti premalen, kako bi mogao prehranjivati stanovnike, ali ni prevelik, kako bi se oni mogli osobno poznavati te neposredno odlučivati o bitnim životnim pitanjima. Aristotelu je jednako nezamisliv *polis* koji bi se sastojao od deset građana kao i onaj koji bi ih imao stotinu tisuća. Ako je premalen, ne može opstati, to znači da ne može udovoljiti zahtjevima samodovoljnosti, samostalnosti i neovisnosti. Ako je pak prevelik, tad naprosto prestaje biti *polisom*. Sve veće i veće, a naposljetku i bezgranično širenje *polisa* Grcima ne samo da nije bilo poželjno, nego im je čak bilo zazorno. Stalno uvećavanje teritorija nametnulo se kao prvenstveni politički cilj tek s Aleksandrom Makedonskim i helenizmom. Grci svjesno izbjegavaju, čak i kad su vojno za to nedvojbeno sposobni, svoj *polis* osvajanjem širiti na susjedna područja te mnogo radije sklapaju saveze ili zasnivaju kolonije u tuđini. Jedan od bitnih razloga za to jamačno

<sup>30</sup> Meyer, „Vom griechischen und römischen Staatsgedanken“, str. 85: „Sami ljudi su država, Atenjani, onako kako sjede zajedno u *pnjxu* ili teatru, neposredno vidljivi i zorni, to je atenska država.“

<sup>31</sup> Aristoteles, *Politica*, recognovit breviq̄ue adnotatione critica instruxit William David Ross (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford 1958, 1295a40-b1.

<sup>32</sup> *Thucydides Historiae*, VII, 7, 4-7. Usp.: Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 8 i d. Također Burkhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 132: „[...] *polis* se sastoji od ljudi, a ne od građevina, te se ljudi odriču hramova, sjećanja i grobova predaka da bi dalje živjeli drugdje, čuvajući u srcu gnjev i volju za povratkom.“

<sup>33</sup> *Herodoti Historiae*, VIII, 41.

<sup>34</sup> Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 100.

je njihov općeniti zazor od bezmjernog i beskonačnog. Smatrali su da samo jasno omeđeno, zatvoreno i pregledno područje osigurava *polis* ono do čega onima koji u njemu obitavaju treba biti prije svega stalo, naime gospodarsku samodovoljnost (*autarkeia*) i političku samostalnost (*autonomia*), a iznad svega slobodu i neovisnost (*eleutheria*).

*Polis* dakle nije država u smislu u kojem je mi poznajemo. Ali nije ni naprosto grad. Za grad je bitna odvojenost od sela i od tijesne vezanosti uza zemlju i poljodjelstvo. Utvrđeni, zidinama opasani grad, suprotstavljen okolnom zemljoradničkom području, premda ujedno i upućen na nj, postaje povijesno određujućom pojavom najprije u Srednjem vijeku, da bi potom kao središte vladavine, uprave, obrta, industrije i trgovine ostao u svojim bitnim značajkama u osnovi nepromijenjen do danas. Međutim grčki *polis*, unatoč tomu što ga bitno obilježavaju dom zajedničkog objedovanja (*prythaneion*), vijećnica (*bouletherion*), trg odnosno tržnica (*agora*)<sup>35</sup>, a kasnije i kazalište (*theatron*) i vježbalište (*gymnasion*), trajno čuva svoje podrijetlo iz ujedinjenja manjih naselja, takozvanih „kuća“ (*oikia*), te se nikad sasvim ne odvaja od zemlje, stočarstva i poljodjelstva. Sparta na primjer nije bila drugo do kompleks seoskih naseobina, koje su zajedno činile nešto poput otvorenoga poljskog tabora, a ipak je nesumnjivo bila *polis* u punom smislu riječi.

Jer nije bio odijeljen od zemlje, *polis* se nije ni mogao razviti u smjeru onoga što kasnija povijest poznaje kao „grad“ sa svim njegovim bitnim značajkama: „Drukčije nego u europskom Srednjem i Novom vijeku, u Grka nije bilo posebnoga ‚gradskog svijeta‘ s vlastitim vrijednostima, sa specifičnom vlastitom inteligencijom, velikim uspjesima i samosviješću koja bi se mogla politički akcentuirati najprije u gradovima, a kasnije i u državama, koja bi dopuštala, ili čak nalagala da se kao građanin postavlja političke zahtjeve, koja bi onda od vremena prosvjetiteljstva nadalje treći stalež učinila toliko moćnim da svoje zahtjeve može deklarirati kao univerzalne, a svoju jednakost kao jednakost ljudi, te tražiti da se kao takvi i ostvare.“<sup>36</sup>

S tim je povezana još jedna bitna crta kojom se *polis* razlikuje i od grada i od države u njihovu kasnijem povijesnom uobličenju. Naime,

<sup>35</sup> Dakako da je taj prijevod za grčku riječ *ἀγορά* posve neprikladan i nužno odvodi od shvaćanja njezina prvog značenja. Usp.: Burkhardt, J., *Kulturgeschichte Griechenlands*, Wien-Leipzig 1940, str. 35: „Tržnica‘ je veoma nedostatan prijevod; pa i svi narodi koji su uopće imali gradove imali su tržnicu. Naprotiv, *agora* dolazi od *ἀγορεύειν*, sakupljati, te često znači upravo skupštinu bez obzira na mjesto.“

<sup>36</sup> Meier, „Bürger-Identität und Demokratie“, str. 68.

cjelina mnogostrukih privrednih djelatnosti u potpunosti je uključena u *polis* i ne čini zasebnu sferu koja bi se iz njega izdvajala i ujedno mu se suprotstavljala, kao što će se u novijoj povijesti sfera „društva“ kao ukupnosti ekonomski određenih veza i odnosa odvojiti od države i stati joj nasuprot. Uključena u život *polisa*, ta sfera u njemu ostaje lišena bilo kakva odlučujućeg utjecaja na cjelinu političkog odlučivanja. Gotovo bi se moglo reći da je *polis* sve mnogostruke vidove proizvodnje i trgovine uključivao u sebe upravo radi toga da bi ih mogao držati pod kontrolom i ne dopuštati im osamostaljenje, pretjerano uvećanje i razvijanje te na tomu osnovano preuzimanje značajnije uloge u stvarima politike. Za Grke arhajskog i klasičnog doba privređivanje nije područje djelatnosti kojim vladaju vlastiti i posebni zakoni, nego je uvijek samo dio zakonom uređenog življenja kuće (*oikos*) i *polisa*, o čemu svjedoči već i samo njegovo ime *oikonomia*.

Taj tipični stav spram cjeline gospodarskog života u osnovi vrijedi i za Aristotela, za kojeg je privreda u potpunosti vezana etičkim i političkim normama: „On umijeće stjecanja (*tekhne khrematistike*), koje je osamostaljeno u odnosu na zajednicu kuće i polisa i usmjereno jedino na što veći trgovački dobitak i gomilanje imetka, razlikuje od ekonomije kao umijeća pravilnog upravljanja kućanstvom (*tekhne oikonomike*), koje proizvodi i privređuje jedino u svrhu osiguranja dobra života u kući i polisu. I dok ovo drugo cijeni i prihvaća ne samo kao potrebno nego i kao po sebi vrijedno, umijeće stjecanja odlučno odbacuje, jer ono po svojoj naravi ne zna za granicu težnje za bogatstvom te ono što je samo nužan uvjet života čini njegovim glavnim ciljem i svrhom.“<sup>37</sup>

\* \* \*

Nakon ovih uvodnih i pripremnh razmatranja krenimo sad u samo središte istraživanja, i to pitanjem što je demokracija bila za same Grke, i to u vrijeme u kojem su u njoj živjeli. Sam izraz rijetko i sporadično se susreće otprilike od 470., a učestalije od 430. pr. Kr., dok se pojmovi „jednakosti prava na govor“ (*isogoria*) i „jednakosti prava pred zakonom“ (*isonomia*)<sup>38</sup>, koji mu prethode i na neki način ga pripremaju, javljaju već

<sup>37</sup> Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 34. Usp.: Kolsowski, P., „Haus und Geld. Zur Aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik“, *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), str. 60-83.

<sup>38</sup> Teško je razriješiti dilemu znači li νόμος kao druga riječ složenice ἰσονομία u tom sklopu prvenstveno „ono udijeljeno“ (od glagola νειμειν = udijeliti), pa odatle i „udio“, ili pak „običaj“ odnosno „zakon“. Usp.: Weeber, K.-W., *Hellas sei Dank! Was Europa den Grie-*

od početka 6. st. pr. Kr. i ključni su izrazi Kleistenovih ustavnih reformi, kojima valja datirati zasnivanje prave demokracije. Nema sumnje da je vladavina na osnovi „jednakosti“, koju izriču oba ta ključna izraza, od samog početka središnja misao demokracije, njezina glavna i najснаžnija krilatica pri postupnom suzbijanju ranijih kraljevstava odnosno tiranija (u arhaisko grčko doba te dvije riječi u pravilu označavaju isto) i različito ustrojenih aristokracija odnosno oligarhija: „Politika se u Grka osniva na dogovoru i zajedničkom djelovanju. U suprotnosti spram puke zapovijedi i nijemosti sile, ona postaje komunikativnom. Po prvi put ona biva mišljena kao politika slobodnih i jednakih.“<sup>39</sup>

No što je Grcima značila „jednakost“ i koji je bio pravi smisao jednakosti u govoru i pred zakonom? Na kojem je temelju počivao i u kojem se obzoru ocrtavao životni smisao tih riječi i pojmova? Odgovor pokušajmo naći najprije u Solona i Euripida. U elegiji *Eunomia* Solon ga je jasno naznačio jednostavnim, a ujedno razboritim i dobro promišljenim riječima. Ishodište njegove mudrosti je u uvidu da je čovjek sam sebi jedini i najveći neprijatelj. Nisu bogovi ti koji upravljaju ljudskom sudbinom, kao što je to bilo u Homera i u razdoblju heroja i polubogova:

Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐπὸτ' ὀλεῖται  
αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων  
τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὄβριμοπάτρη  
Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὑπερθεὺν ἔχει

Nikad naš *polis* propasti po Zeusa usudu neće  
Ni po nakani bogova blaženih,  
Jer srčana Atena Palada, Zeusa kći, oca silovita,  
Ruke nad nama, zaštitnica, širi.<sup>40</sup>

Čovjek dakle vlastitu sudbinu drži u svojim rukama. Samo o njemu ovisi hoće li, zaslijepljen nemirom, nepravdom i bezumljem, upropastiti *polis*,

*chen schuldet*, München 2014, str. 39; Frei, P., „ΙΣΟΝΟΜΙΑ: Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre“, *Museum helveticum* 38 (1981), str. 205-219.

<sup>39</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. VI. Usp.: Weeber, *Hellas sei Dank!*, str. 39: „Novo i, ako se hoće, upravo revolucionarno i svjetski epohalno u tom pronalasku Grka jest to da po prvi put o stupnju političkog udjela ne odlučuje podrijetlo i imetak, nego činjenica da je netko bio članom građanskog saveza i da mu u je tom svojstvu pripadao ‚jednak udio‘ u političkom oblikovanju volje i odlučivanju.“

<sup>40</sup> Solon, fr. 1, st. 71 i d. Citiranje i numeracija Solonovih fragmenata, uz redni broj stiha, prema izdanju: Diehl, E., (Hrsg.), *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig <sup>3</sup>1949.



ili će ga pak, našavši pravu mjeru i čuvajući mir u njoj, spasiti i održati. Ali odakle uopće potječe i u čemu se očituje to pogubno bezumlje i zaslijepljenost? Solonov odgovor oslanja se na njegovo i tipično grčko iskustvo čovjekove naravi, koje uči da je čovjek gotovo neizlječivo slab i nesposoban oduprijeti se vrtlogu u koji ga uvlači beskonačna žudnja za imanjem, posjedom i bogatstvom:

πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα παραμένον ἀνδράσι κείται  
οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,  
διπλασίως σπεύδουσι· τίς ἂν κορδέσειεν ἅπαντας;  
κέρδεα τοι θνητοῖσ' ὅπασαν ἀθάνατοι  
ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται ...

Za ljude nema granice bogatstva, jasno očitovane,  
Oni među nama koji sada najviše imaju  
Žude dvostruko; tko bi sve ih nasitio?  
Imetkom smo, smrtnici, od besmrtnika obdareni;  
Al' iz njega nam se zaslijepljenost rađa ...<sup>41</sup>

Bogatstvu, kojeg je bit ono što Solon naziva sitošću i zasićenošću (κόρος), a što bismo možda nabolje mogli prevesti kao prekomjerno obilje, svojstven je poriv za stalnim rastom i uvećanjem. Upravo taj nemir žudnje za neprestanim uvećanjem Solon razabire kao izvor sveg nereda, nepravde i zla u Ateni svojega doba. Po svojoj naravi preobilje rađa objest i preuzetnost (ὑβρις), to znači nesavladiv poriv za više i uvijek više.<sup>42</sup> Gonjen tim porivom čovjek postaje slijep, ne zna više sebe kao smrtnika i ne razabire neprelaznu granicu smrti koja mu je kao takvom postavljena. To duboko sljepilo i zaslijepljenost (ἄτη) ne pada na njega, kako je to mišljeno još u Homera, poslano od bogova; ono sad izvire iz njega samog. Iz nemira pomame za beskrajnim uvećanjem čovjeku nema izlaza, osim ako mu uspije „zauzdati sitost“, naći mjeru i time sebe dovesti do mira i smirene „usklađenosti“, kako glasi Solonov omiljeni izraz ἄρτιος, kojim izriče ono skladno, prikladno i dolično: „Samo mirom i umjerenjem možemo probiti circulus vitiosus“, kako tu Solonovu središnju misao izriče pouzdan znalac.<sup>43</sup> U zauzdavanju objesti koja se rađa iz bogatstva i u postizanju smirenja u mjeri Solon prepoznaje najdublji smisao vla-

<sup>41</sup> Solon, fr. 1, st. 71 i d.

<sup>42</sup> Usp.: Veyne, „Kannten die Griechen die Demokratie?“, str. 43, bilj. 66: „Biti bogat za stare je značilo umišljati da je sve dopušteno (ta dvoznačnost leži i u latinskoj riječi *luxuria*).“

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

stutih političkih reformi koje su tako dalekosežno utrle put ranoj grčkoj demokraciji. Pun zrele i muževne samosvijesti, on se obraća bogatima ovim riječima:

ὕμεις δ' ἠσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,  
οἱ πολλῶν ἀγαθῶν εἰς κόρον ἠλάσατε,  
ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον·

Svoj duh uzneseni u grudima primirite,  
Vi koji mnoga dobra do sitosti uživate,  
Duh oholi u mjere stavite.<sup>44</sup>

Solon je pri svemu tomu daleko od toga da u imetku kao takvom vidi zlo i ono čega se treba pod svaku cijenu lišavati. Kao Grku, daleka mu je pomisao na svako neprirodno odricanje. Bogatstvo može čovjeku biti vrijedno i blagotvorno, ali samo ako ga prima i uživa kao smrtnik, razabirući u njemu dar bogova<sup>45</sup>: „Bogatstvo (πλοῦτον) što ga daruju bogovi čini sretnim onoga tko ga posjeduje, ono mu je trajno dobro, stameno i čvrsto“<sup>46</sup>. Tako shvaćeno bogatstvo označit će riječju ὄλβος, koja izriče smireno i odmjereno uživanje danog i prisutnog. Samo onaj tko kao smrtnik umije zauzdati zavodljivu i zasljepljujuću sitost u stanju je „ono što tu je dano s radošću i mjerom pri objedu uživati u miru“ (παρούσας εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίᾳ)<sup>47</sup>. Mir (ἡσυχίᾳ) još je jedna ključna riječ Solonova mišljenja. U njega ona označava „smireno uživanje onoga što čovjek sebi smije dopustiti u skladu s pravom“, koje je bitno „obojeno grčkim iskustvom smrtnosti“, a sastoji se prije svega u „uživanju trenutka, kojem se smrtnik može i treba radovati“.<sup>48</sup>

Upravo je u tomu, sabere li se sve što je rečeno, sadržano ono što Solon misli pod imenom „zakonitosti“ odnosno „dobre uređenosti“ (εὐνομίᾳ), čemu smislom odgovara „prava urešenost“ odnosno „skladnost“ (εὐκοσμία). Upravo je u tomu, kako sam kaže, vidio pravi smisao demokratske jednakosti i krajnji cilj sve svoje reformatorske djelatnosti:

Zakonitost (εὐνομίᾳ) je ta koja svemu daje na vidjelo izaći (ἀποφαίνει)

kao valjano uređeno i skladno (εὐκοσμία καὶ ἄρτια) [...].

Ona izravnava ono neravno, smiruje sitost i obilje (κόρον), slabi objest (ὄβριον),

<sup>44</sup> Solon, fr. 4, st. 5 i d.

<sup>45</sup> Solon, fr. 1, st. 3.

<sup>46</sup> Solon, fr. 1, st. 9 i d.

<sup>47</sup> Solon, fr. 3, st. 9 i d.

<sup>48</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 99.

Čini da uvene i oslabi podivljali cvat zaslijepljenosti (ἄτης),  
Iskrivljenu pravdu ispravlja i djela preuzetna blaži.<sup>49</sup>

Dakako, Solonovo izmirenje krajnosti preobilja s jedne i pretjerana siromaštva s druge strane nema za cilj uspostavu posvemašnje jednakosti u posjedu i imetku. Nijedna od strana koje pomiruje postavivši se posred njih poput „snažna štita koji se brani s objiju strana“<sup>50</sup> ne nalazi se njegovom reformom zadovoljenom; objema se čini da su više od druge zakinute i uskraćene.<sup>51</sup> Ukidajući dužničko ropstvo i vraćajući slobodu onima koji su zapavši u dugove prodani u roblje, Solon i ne pomišlja ukinuti i sam zemljišni posjed kao temelj bogatstva malobrojnih i razdijeliti ga među siromahe. Jednakost, kako je on shvaća u smislu zakonitosti i jednakog prava, postignuta je već time što je natjerao bogate da se odreknu pretjerana obilja i stave se u odnos odmjerenja s onima koji oskudijevaju, kao što je, s druge strane, siromasima osigurao mogućnost barem neznatna udjela u bogatstvu te ih time oslobodio zdvajanja nad vlastitom bijedom, iz kojeg se nužno rađaju nezadovoljstvo, zavist i neprijateljstvo:

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδοκα τόσον γέρας ὅσον ἀπάρκει  
τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος  
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,  
καὶ τοῖς ἐφρασάμην ἀεικέες ἔχειν.

Puku dadoh u vlasti udjela koliko dovoljno je,  
Od časti mu ne oduzeh ništa, niti to sam htio  
Oni pak koji moć imali su i zbog imetka ugledni bili  
I njima razborito sam zabranio bilo što nepravedno imati.<sup>52</sup>

Premda bi se, površno gledano, moglo činiti da Solon u svojoj političkoj djelatnosti vodi računa isključivo o bogatstvu i njegovoj razdiobi, to nije njegov krajnji i najviši cilj. Solon nije Adam Smith. Doduše, njegov trezven i zbilji otvoren pogled otkriva mu golemo značenje koje u ljudskom životu imaju posjed, imanje i bogatstvo. Ali taj pogled seže i dublje od toga, naime do u samu bit bogatstva kao obilja i preobilja, u onaj neza-

<sup>49</sup> Solon, fr. 3, st. 32 i d.

<sup>50</sup> Solon, fr. 5, st. 5.

<sup>51</sup> Jaeger, *Paideia*, Bd. 1, str. 200: „Sva njegova djela i izjašnjavaanja daju da se kao vladajući motiv njegovih reformi spozna težnja za postizanjem pravedne uravnoteženosti između preobilja i neimaštine, pretjerane moći i nemoći, posvemašnjeg prava na sve i obespravljeno. Doduše, tako nije mogao posve udovoljiti ni jednoj od stranaka, ali mu obje, i bogataši i siromasi, uistinu zahvaljuju ono što su od svoje moći očuvali ili pak uvećali.“

<sup>52</sup> Solon, fr. 5, st. 1 i d.

ustavljivi poriv za stalnim premašivanjem i nadmašivanjem. Jer odvoje li se preko svake mjere bogati od siromašnih, tad i jedni i drugi ostaju izručeni zlokobnoj moći tog poriva. Bogati zato jer zavedeni i zaslijepjeni obiljem ne uspijevaju zadržati odnos odmjeravanja i uspoređivanja sa siromasima, koji ih jedini može očuvati od gubitka baš svake mjere i od nepovratnog zapadanja u vrtlog bezmjernosti, u kojoj se svako uvećanje u usporedbi s mogućim još većim nužno pričinja kao gubitak i umanjenje. Siromašni pak zato jer shvaćajući vlastito siromaštvo jedino kao oskudijevanje upravo tim i takvim bogatstvom ostaju i sami njime neodoljivo, gotovo magijski privučeni te zavišću i žudnjom uz njega prikovani, što ih izlaže pogubnom utjecaju beskrupuloznih demagoga, koji u njima lako potpaljuju osvetničku i grabežljivu mržnju te ih potiču na nemir i pobunu.

Ma koliko se na prvi pogled moglo činiti suprotno, Solonova politička djelatnost usmjerena je na oslobađanje i jednih i drugih od takve kobne začaranosti bogatstvom. Posredujući među njima, pomirujući njihovu gotovo nepremostivu suprotnost, Solon nastoji oko nalaženja prave mjere, koja jedina daje mogućnost oslobođenja od poriva za stalnim uvećanjem i smirenja u onom zbiljski prisutnom, što čovjeku smrtniku jedino priliči.

Samo ako se nađe prava mjera imetka može on biti iskušen i primljen kao dar bogova, tako da se čovjekov život umjesto pomamom za stjecanjem blaga ispunja revnim nastojanjem za stjecanjem i čuvanjem slave, časti i dobra glasa (κλέος, δόξα). Samo time, a nikako ne blagom i bogatstvom, koje, tako reći, stalno preskače ono upravo prisutno i goni na buduće uvećanje, čovjek zbiljski obitava u prisutnom, a ujedno nastoji oko toga da na idealan način ostane trajati u svem vremenu. U takvu obitavanju on nipošto ne zatumljuje i ne usmrćuje urođenu mu žudnju za vječnošću, koja ga, baš kao i sve što živi, svagda vodi i pokreće. Naprotiv, obitavanjem u mjeri on tu žudnju tek doista oslobađa, ali tako da se više ne zavarava pukim gomilanjem posjeda, koje mu može dati samo privid trajnosti i vječne postojanosti, dok ga uistinu u njegovu konačnom susretu sa smrću uvijek iznevjerava i ostavlja na cjedilu.<sup>53</sup> Samo slobodna i djelatna vrsnoća i iz nje potekla slava (κλέος) daju čovjeku da barem donekle pobijedi i nadmaši smrt i nastavi idealno živjeti u spomenu onih koji će doći za njim.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Solon, fr. 14, st. 7 i d.

<sup>54</sup> Usp.: Noussia-Fantuzzi, M., *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden 2010, str. 282

Bit zakonitosti odnosno valjane uređenosti (εὐνομία), utemeljene u jednakosti (ἰσωνομία) iz koje će se sve ubrzanije razvijati demokracija, u Solona se dakle očituje kao smirenje poriva za beskrajnim uvećanjem, skrivena u pretjeranu obilju, i kao njegovo obuzdavanje mjerom i granicom. Kako je rečeno, jednakost tu ne znači potpuno ujednačenje i uklanjanje svih razlika u imetku i posjedu, već pomirenje tih razlika otvaranjem prostora njihova uzajamnog odnosa i odmjeravanja. Time dotičemo još jednu bitnu značajku grčke demokracije, naime svima jednako dostupno otvoreno mjesto odmjeravanja u slobodnom izricanju i očitovanju. I to otvoreno mjesto i slobodan govor na njemu u Grka imaju isto ime, naime *agora*, a pravo svakog građanina na takvo slobodno očitovanje naziva se jednakim pravom na govor (*isogoria*). Možda najupečatljiviji prikaz tijesne povezanosti te jednakosti govora sa zakonitošću nalazimo u nekoliko stihova Euripidovih *Pribjegarki*:

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,  
 ὅπου τὸ μὲν πρότιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι  
 κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος  
 αὐτὸς παρ' αὐτῷ: καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.  
 γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς  
 ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,  
 ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις  
 τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ', ὅταν κλήη κακῶς,  
 νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.  
 τοῦλευθερον δ' ἐκεῖνο: Τίς θέλει πόλει  
 χρηστὸν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;  
 καὶ ταῦθ' ὁ χρήζων λαμπρὸς ἐσθ', ὁ μὴ θέλων  
 σιγᾷ. τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;

Ništa polisu tako mrsko nije kao tiranin,  
 Gdje ono prvo i najviše nisu zakoni zajednički,  
 Već jedan vlada zakonom koji sebi je samom  
 Prisvojio. A to nikako jednakost nije.  
 Utvrde li se pak zakoni pismom, tad i onaj slabi  
 Kao i onaj bogatstvom obilni jednako imaju pravo;  
 Slobodno govoriti dano je, tuži li se za zlo pretrpljeno,  
 I najsiromašnijima i onomu tko srećom obdaren je.  
 Ima li pravo, neznatan čovjek velikog pobjeđuje.  
 A glas slobode ovako se oglašava: Tko hoće savjet  
 Polisu našem na korist, ima li ga, u otvoreno iznijeti, posred svih?  
 A tko okoristi se time zabliztat će slavom, tko pak to ne želi  
 Šutjeti treba. Gdje veće u polisu ikojem jednakosti ima?<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Euripides, *Supplices* (u: Euripides, *Fabulae*, ed. Diggle, J., [Oxford Classical Texts] Tomus II, Oxford 1981), st. 429 i d.

Baš kao ni u Solona jednakost ni ovdje ne znači da nema nikakve razlike između onih koji oskudijevaju i onih koji obiluju, između slabih i neznatnih s jedne, a silnih i moćnih s druge strane. Te razlike jesu i ostaju. Ono pak što je novo i što odaje duh novog, spram demokracije usmjerenog vremena sadržano je u pravu još i onoga najneznatnijeg da istupajući na otvoreno mjesto posred *polis*a (ἐς μέσον) slobodno iznese ono što vidi i osjeća kao nepravdu te da, uvjeri li u to i druge, s pravom očekuje zadovoljštinu i pravdu. No otvoreno mjesto govora dopušta, štoviše zahtijeva mnogo više od pukog zadovoljenja pravde. Na tom je mjestu svatko „glasom slobode“ (τοῦλευθερον) pozvan iznijeti svoju osnovu, mnijenje, nakanu, prijedlog i savjet, što sve zajedno kazuje riječ βούλημα. Tko se tom pozivu odazove, tko stupi posred svih u otvoreno te uzmogne jasno i odvažno izložiti što misli i hoće, steći će slavu i zablistati njome (λαμπρός ἐσθ'), dok će onaj tko nema tu odvažnost i snagu ostati skriven i zatvoren u šutnju i muk.

Ovim stihovima sjajno je iskazana bitna novost nastupajuće demokracije u suprotnosti spram ranijih aristokracija i oligarhija kao vladavina onih kod kojih je biti najbolji značilo prije svega biti moćan rodnom ili bogatstvom. To sad više nije dovoljno. Doduše, Grci i dalje ostaju nadahnuti idealom izvrsnosti koji je klasičan izraz našao u Homerovim riječima „uvijek biti najbolji i nadmašivati ostale“ (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων)<sup>56</sup> što ih u *Ilijadi* starac Feniks upućuje Ahilu kao najvišu pouku. Štoviše, ono što je arhajskim Grcima, ponajprije njihovu plemstvu, vrijedilo kao odlika samo onih najboljih, a što je ujedno bio i najviši pred njih postavljeni zahtjev i trajna obveza pod kojima su živjeli<sup>57</sup>, sad se na neki način prenosi na svakog slobodnog građanina. Kao i u herojsko grčko doba, čovjek se i sada, da bi doista bio najbolji, mora takvim i pokazati, štoviše mora se stalno iznova kao takav potvrđivati.

Međutim, način tog potvrđivanja, način postizanja tog „biti najbolji“ (ἀριστεύειν) u međuvremenu se značajno promijenio. Raspravljanje, prosuđivanje, savjetovanje i uvjeravanje dobivaju sve više na važnosti i

<sup>56</sup> *Homeri Ilias (Homeri Opera, Oxford 1902-1912, Tomus I-II)*, recognoverunt brevique adnotatione instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Z, st. 208.

<sup>57</sup> Jaeger, *Paideia*, Bd. I, str. 28: „Kao bitno obilježje plemstva pojavljuje se u Homera snaga obvezivanja kojom ono vezuje svoje nositelje. Na njih je stavljeno strogo mjerilo, a oni su toga s ponosom svjesni. Bit odgoja plemstva leži u buđenju osjećaja obveze spram ideala, koji je pojedincu time za sve vrijeme stavljen pred oči. Na taj ideal, na ‚*aidos*‘, može se u svako doba apelirati, njegova povreda izaziva u drugih s njim tijesno vezani osjećaj ‚*nemeze*‘. Oba su u Homera izričiti pojmovi staleškog morala plemstva.“

značenju. U doba nastupajuće demokracije čovjek svoju vrsnoću pokazuje i potvrđuje prije svega time da istupa iz šutnje i mukle zatvorenosti u sebe te jasnim i odlučnim govorom upućenim cijelom *polisu* kazuje tko i što sam jest. Dok je u Homera čovjekova izvrsnost obuhvaćala ponajprije junaštvo u borbi i vještinu u govoru, tako da je biti najbolji značilo prije svega biti „vrstan u riječima i snažan u djelima“ (μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρᾶ τε ἔργων)<sup>58</sup>, naglasak se sad sve više premješta na umijeće i vještinu govora. Snaga i moć uvjeravanja odnosno nagovaranja (πειθῶ) – koju Euripid u fragmentu izgubljene *Antigone* slavi kao „boginju koja nema drugog hrama do riječi“ (οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγου)<sup>59</sup> – sve će više postajati središnjom vrlinom demokracije, gotovo ključem za shvaćanje njezine biti, ali ujedno možda i glavnim uzrokom njezina postupnog kvarenja i propadanja u neobuzdanu teatrokraciju i demagogiju.

Pravo na slobodan govor kao istupanje na otvoreno mjesto usred *polisa* uvijek je dakle i obveza pokazivanja i potvrđivanja sebe. Tko joj nije dorastao, taj ostaje pritajen u tami skrivenosti, a time i lišen postizanja sjaja časti, slave i dobra glasa. A što oni za Grka znače, to shvaćamo tek imamo li na umu da se pravi smisao grčkog pojma časti (τιμή) – tog „središnjeg pojma grčke kulture“<sup>60</sup> – u potpunosti promašuje pokuša li ga se mjeriti današnjim mjerilima.<sup>61</sup> Čast je za Grke tog vremena nešto što čovjeku uvijek biva davano tako reći izvana, iz njegova neposredna ljudskog okruženja, i to svaki put vezano uz konkretnu prigodu, u kojoj se on mora očitovati, pokazati i dokazati djelom. Čovjekova čast ovisi samo o tomu biva li mu uopće ukazivana i u kojoj mu mjeri biva ukazivana od onih s kojima je u bliskom zajedništvu. Ona nije opće svojstvo, nije stvar unutarne moralnosti čovjeka kao osobe, nego je uvijek i isključivo čast toga određenog čovjeka u nekoj određenoj situaciji.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> *Homeri Ilias* I, st. 443.

<sup>59</sup> Euripides, fr. 170, u: *Tragicorum graecorum fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, Leipzig 1856, str. 325.

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

<sup>61</sup> Tako primjerice postupa Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 54: „Grci su u svim vremenima obuzeti upravo bolesnim častohlepljem. Nisu u glavi imali ništa do pobjede i počasti-nagrade i nisu mogli ukupne životne manifestacije uopće predočiti drukčije do u formi *agona*, nadmetanja, na čijem cilju stoji stjecanje časti.“

<sup>62</sup> Usp.: Jaeger, *Paideia*, Bd.1, str. 32: „Apsolutnu otvorenost savjesti u Grka – u starogrčkome mišljenju zapravo uopće nema pojma koji bi bio usporediv s našim pojmom savjesti – moderni čovjek može sebi teško predočiti. Ali spoznaja te činjenice prva je pret-

Drevni grčki ideal vrsnoće (ἀρετή), to znači snage, okretnosti i vještine pri natjecanju kako u borbi tako u govoru, u demokraciji se do neke mjere osamostaljuje i biva izdvojen iz dotad samorazumljive svojstvenosti plemstvu po rođenju i imetku. Bogati i plemeniti rodом sad više nemaju unaprijed zajamčeno pravo na čast i štovanje kao trajan i neupitan posjed, nego moraju, da bi bili priznati i čašćeni kao doista vrsni i najbolji, kao i ostali građani svoju vrsnoću uvijek iznova pokazivati i potvrđivati u slobodnom nadmetanju s drugima usred zajednice *polis*a.

Iz svega rečenog postupno se sve jasnije očitava jedna iznimno važna značajka grčke demokracije koju zapažaju i ističu samo njezini pravi poznavatelji, dok prosječnoj javnoj predodžbi i mnijenju u pravilu ostaje skrivenom. Grčka je demokracija naime sve do u vrijeme svoje dekadencije i propasti ostala u velikoj mjeri prožeta i vođena vrijednostima i idealima aristokracije koja joj prethodi. Koncept radikalne odnosno potpune demokracije s njezinom egalitarnom tendencijom posvemašnjem ujednačenju svih razlika između boljeg i lošijeg, snažnijeg i slabijeg, vrsnijeg i nezatnijeg može se naći samo u komunističkim utopijama grčke sofistike, ali ne u zbilji grčkih *polis*a. Svi su oni u većoj ili manjoj mjeri bili bitno određeni temeljnim vrijednostima općeg helenskog stava spram života i cjeline bića, koje progovaraju u izrazima kao što su ἀρετή, τιμή i καλοκάγαθια i kojima i danas običavamo obilježavati klasičnu grčku kulturu, premda jedva i naslućujući što bi pod tim zapravo trebalo misliti.<sup>63</sup> Nema sumnje da središnje grčke misli o

postavka za nama tako teško shvaćanje pojma časti i njegova značenja za antičkog čovjeka. Težnja za isticanjem i nastojanje oko časti i priznanja kršćanskom se osjećaju čine kao grešna osobna sujeta. Međutim, grčkom čovjeku oni znače upravo urastanje osobe u ono idealno i nad-osobno, čime njezina vrijednost tek počinje.“ Navedena korjenita razlika temelji se prema Jaegeru u načelnoj razlici grčkog i kršćansko-novovjekovnog temeljnog shvaćanja čovjekova jastva. Usp.: *ibid.*, str. 163: „Ono ja se u Grkâ uvijek shvaća u živoj povezanosti sa cijelim svijetom koji ga okružuje, kako s prirodom tako i s ljudskim društvom, a ne iz njih izlučeno i izolirano. [...] Grčki individuuum svoju slobodu i prostor samosvesnog kretanja ne stječe time da naprosto otpusti uzde subjektivnom, već time da se duhovno objektivira.“

<sup>63</sup> Usp. Friedellov pokušaj približavanja smislu riječi *kalokagathia*: Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 121: „Ta riječ ne može se prevesti jer obuhvaća jednu cijelu sliku svijeta, jedan oblik života. Ona označava somatski, ekonomski, sportski i etički ideal, koji ne poriče svoje podrijetlo iz sfere vitezova i jahača: ljepota, gospodarska neovisnost, tjelesna izvrsnost i ćudorednost odnosno običajnost, ponajprije u posve doslovnom smislu dobrih običaja.“ Usp.: Burkhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 85: „Velika ostavština aristokratskog razdoblja naciji bila je *kalokagathia*, ona posve nedjeljiva sjedinjenost moralnog, estetičkog i materijalnog uvjerenja u jedan pojam, koji ne možemo točno prevesti nego samo opisati.“



čuvanju mjere u borbi s bezmjernošću, o pohlepi za stalnim uvećanjem (πλεονεξία) kao biti same bezmjernosti, o otvorenome mjestu slobodnog istupanja i govorenja, a na koncu i o nužnosti uvijek novog pokazivanja i očitovanja sebe u tom istupanju, za koje tvrdimo da čine temelj i osnovu grčke demokracije, prema svojem podrijetlu i smislu zapravo pripadaju duhovnom obzoru ranije aristokracije i ne nastaju tek u demokraciji, već u njoj samo bivaju u stanovitoj mjeri preinačene. Tako je primjerice *agon*, tjelesno i duhovno odmjeraivanje i natjecanje, u kojem se s pravom prepoznaje možda i središnja „forma mišljenja i življenja Helena“<sup>64</sup> i koji je više od bilo čega drugog Grčku učinio mjestom „egzistencije kakve na Zemlji nije bilo ni prije ni kasnije ni bilo gdje drugdje“<sup>65</sup>, u demokraciji doduše izmijenio oblike svojeg očitovanja, ali je i dalje ostao određujućim temeljem cjelokupnog života *polis*a.

Čini se da je fascinacija koju je atenska demokracija stoljećima širila oko sebe izvivala upravo iz toga što joj je uspjelo u sebi pomiriti, štoviše sjediniti suprotnosti koje se inače čine nepomirljivima, naime individualnu izvrsnost s jedne i načelo jednakosti s druge strane, ili drugim riječima ideal natjecanja i nadmetanja, koji nespontan i prepušten sam sebi gotovo nužno vodi u objest i preuzetnost, i smirujuće načelo suradnje, dogovora i zajedništva: „Ono što je demokraciju činilo toliko atraktivnom kad se probila i uspostavila nije bila samo njezina jednakost i politika koju su određivali sami njezini građani. Njezinu atraktivnost treba objasniti i time da nije bila samo pukom nasljeđe aristokratske i agonalne kulture ranijih stoljeća. Umjesto toga bila je njezino nasljeđe, a ujedno i njezino ukinuće i očuvanje, jedinstvo vrednota jednakosti i zajedništva s onima pregnuća i izvrsnosti. Tek ta kombinacija objašnjava

<sup>64</sup> Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 303.

<sup>65</sup> Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV, Berlin 1902, str. 84. Usp.: Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV: *Der hellenische Mensch in seiner zeitlichen Entwicklung*, aus dem Nachlass hrsg. von Burchkhard, L./von Reibniz, B./Scmied, A./von Ungern-Sternberg, J., u: *Jacob Burkhards Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Jacob Burkhardt-Stiftung, Basel, Bd. 22, München-Basel 2012, str. 83: „Nakon završetka herojskog kraljevstva sav je viši život Grka, kako onaj *vanjski* tako i onaj *dubovni*, postao natjecanjem (ἀγών). Sve se zbiva radi nadmetanja, kao možda nikada ni u jednog naroda. Agonalna pobjeda = u starome vijeku izraz pobjede *individualnosti*.“ Za određenje biti *agona* usp.: Berve, H., „Vom agonalen Geist der Griechen“, u: Berve, H., *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte*, hrsg. von Buchner, E./Franke, P. R., München 1966, str. 1-20, na str. 15: „Helenski agon nije bio tek zabava, konkurencija i prostor sujete, nego je u vrijeme svojega cvata religijski usidrenim normama sputavao brutalne sile i odgajao čovjeka za borbu za ozbiljenja viših ideala.“

draž atičke demokracije, njezino umijeće povezivanja politike i kulture, koje jedna drugoj nisu bile neprijateljske, već su se uzajamno poticale i unapređivale.<sup>66</sup>

Pokušajmo sad taj opći uvid potvrditi i dopuniti sadržajem Periklova govora iz Tukididove *Povijesti peloponeskog rata*.<sup>67</sup> Ako igdje, upravo tu je snažna i samosvjesna atenska demokracija progovorila o samoj sebi promišljenim, sigurnim i uvjerljivim riječima. Tu nalazimo i onu već na samom početku istraživanja naznačenu odredbu demokracije koja s punim pravom može vrijediti kao klasična: „Ustav odnosno političko uređenje prema kojemu živimo nije nalik ni na koji drugi, prije smo mi uzor drugima nego što bismo njih oponašali. A jer se ne upravlja prema malobrojnim, već prema mnogima, naziva se imenom demokracije. Prema zakonu svatko u privatnim prijemima ima jednaka prava kao i drugi, a što se tiče ugleda u općim stvarima svatko biva čašćen više od drugih (προτιμᾶται) ne prema pripadnosti nego prema vrsnoći (ἀρετή).“ (37, 1)

Ovdje ponovno čujemo ono što znamo već od Solona, naime to da demokracija po strani ostavlja čovjekovo podrijetlo, rod i bogatstvo te se osvrće samo na njegovu vrsnoću i njegove zasluge u djelovanju za opću i zajedničku stvar. Cijeli Periklov govor prožet je naglašavanjem tog momenta vlastita zbiljskog udjela, zalaganja i djelatnog dokazivanja, izraženog u najrazličitijim inačicama riječi ἔργον, na neki način središnje riječi cijeloga govora, koja kao imenica znači djelo i učinak, a u pridjev-

<sup>66</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 94. Usp.: *ibid.*, str. 105: „Još je u većoj mjeri odlučujuće bilo to da se demokracija koja se uspostavila nije oprostila od aristokratske kulture, nego ju je integrirala u sebe. I demokracija je živjela od agona, od nadmetanja, bilo to međusobno nadmetanje govornika ili ono gradova [tj. polisa, op. D. B.]. I dalje se cijenila ratnička vrsnoća i vojnička kompetencija [...]. I dalje se težilo za slavom i časti, za onim što ostaje u sjećanju. Politički život bio je cijenjen više od rada u svrhu stjecanja. Već se iz toga može vidjeti da se građanina atenske demokracije ne može poistovjetiti s privatnim građaninom novovjekovne države. I u razdoblju demokracije uvijek se iznova susreće prožimanje aristokratskih i građanskih vršina.“ Usp.: Schaefer, H., „Das Problem der Demokratie im klassischen Griechenland (1951)“, u: Schaefer, H., *Probleme der alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, hrsg. von Weidemann, U./Schmitthenner, W., Göttingen 1963, str. 215: „Značenje plemstva i uopće aristokratskog elementa za povijest grštva neprocjenjivo je. Sve do u vrijeme 5. st. pr. Kr. i Peloponeskoga rata plemstvo i aristokratska forma života igrali su određujuću ulogu i uspostavljali među pojedinačnim zajednicama povezanost koja se često pokazivala snažnijom od povezanosti sa zavičajem.“

<sup>67</sup> *Thucydides Historiae*, II, 35-46. Izvori citatā dalje su označeni u zagradama uz sam tekst.

skoj uporabi ima instrumentalno značenje „djelom“, u smislu onoga što je zbiljsko, odnosno što jest na način zbiljnosti, u suprotnosti spram onoga puko zamišljenog i govorenog. Dobar primjer za to su Periklove riječi kojima svoje sugrađane podsjeća da iz dana u dan *djelom*, dakle zbiljski, gledaju moć svojeg *polis*a i žudno uza nj prianjaju (τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ' ἡμέραν ἔργῳ θεωμένων καὶ ἐραστὰς γιγνομένων αὐτῆς, 43,1).

Demokracija ne treba ljude koji ostaju povučeni u sebe i bave se samo vlastitim stvarima. Ona iziskuje zbiljsko, djelatno izlaganje sebe u nastojanju oko javnog, općeg i zajedničkog. Jedino tako ona čuva svoju bit, koja nije drugo do sloboda. Korijen, temelj i svrha demokracije je slobodno upravljanje onim zajedničkim (ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν, 37,2), pri čemu treba na umu imati to da sloboda o kojoj je tu riječ izvire samo iz vrsnoće i uvijek iznova se mora vrsnoćom stjecati i potvrđivati (ἐλευθερίαν δι' ἀρετῆν, 36,1).

Vrsnoća na kojoj počiva demokracija usmjerena je uvijek spram zbiljskog djela ili spram odluke koja vodi djelu. Jer za čovjeka smrtnika „sreća je sloboda, a sloboda je smjelost“ (τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον, 43,4). Međutim, slobodan čin i odluka u demokraciji nisu i ne smiju biti nagli i nepromišljeni. Vrsnoća tu nije odvažnost nasumičnog i slijepog djelovanja, koje ni sebi ni drugima ne može i ne želi razložiti svoje razloge. Njezina sloboda nije sloboda spontanosti. Naprotiv, djelima tu uvijek prethodi razmišljanje i prosuđivanje. Izloženost na otvorenome mjestu djelatnog susreta s drugima dovodi građanina *polis*a u svagda napregnuto ali ujedno i razborito nadmetanje u raspravi, vijećanju i savjetovanju, koje nimalo ne šteti djelu koje će na koncu odatle uslijediti, nego ga štoviše snaži i pospješuje: „Rasprave mi ne smatramo štetnima zu djela, već držimo da je štetnije ne dati se govorom poučiti prije nego se zbiljski krene na ono što treba“ (οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἠγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ᾧ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν, 40,2).

Politička djelatnost svakog slobodnog građanina u demokraciji se uvijek osniva na razmišljanju i spoznavanju, koji mu u svakoj prigodi otkrivaju i pokazuju ono što upravo u toj prigodi treba odlučiti i činiti. Tek na osnovi spoznaje i uvida daje se on na djelo da bi njime stekao zaslugu i čast. Za razliku od žitelja svih drugih *polis*a, a Periklo tu misli prije svega na Spartu, koji odvažnost i srčanost duguju upravo izbjegavanju znanja i spoznaje i koji se uklanjaju razmišljanju u strahu da ih ne bi odvelo u neodlučnost oklijevanja, Atenjani na osnovi svojega

demokratskog uređenja slobodno razmišljaju i raspravljaju o onomu čega će se poduhvatiti, a da pritom ni najmanje ne gube smionost i odvažnost za zbiljsko djelo (ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι, 40,3). Upravo stoga smiju se s punim pravom smatrati „duševno naj snažnijima“, takvima „koji s najvećom jasnoćom razabiru opasnosti i pogodnosti, ali se ne dopuštaju zbog njih odvratiti od pogibelji“ (κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γινώσκοντες καὶ διὰ τὰυτὰ μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων, 40,3). Takvi su prema Periklu bili predci atenskoga *polisa*, koji su njemu i sugrađanima na čuvanje povjerali svetinju slobode. Bili su to „muževi koji su jasno razabirali ono što svaki put treba i koji su u djelima zasluživali čast“ (γινώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυρόμενοι ἄνδρες, 43,1) Takvi su i oni što ih Atenjani upravo sahranjuju, kao što bi takvi trebali ostati i oni koji će tek doći. Sve ih treba stalno voditi misao da „je ljubav za slavom ono jedino što ne stari“ (τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον, 44,4) i da ono što pruža veću radost nije stjecanje i gomilanje dobitka, nego to da se bude slavljeno i čašćen (οὐκ [...] τὸ κερδαίνειν [...] μᾶλλον τέρπει, ἀλλὰ τὸ τιμᾶσθαι, 44,4).

Biti snažan i odvažan, a da se pritom u trijeznoj jasnoći ne razabire puna pogibeljnost onoga čemu se suprotstavlja te se samo zbog tog neznanja ostaje pošteđenim od neodlučnosti, kolebljivosti, čak kukavičluka – takva hrabrost za Perikla je zapravo barbarska, ropska i neslobodna.<sup>68</sup> U strahu od gubitka srčanosti i zbiljske snage ona ostaje zgrčena i zatvorena u sebi te se ne usuđuje u spoznaji, igri i radosti umijeća i svetkovine slobodno otvoriti cjelini svega. Samo atenska demokracija raspoláže nekom čudesnom, tako reći dvostrukom hrabrošću, kako onom za najteže djelo izlaganja smrti u ratnom sukobu tako i onom za slobodnu, a ipak mjerom obuzdanu igru u sjaju i blistanju ljepote. Periklo će stoga reći: „Mi ljubimo ljepotu ne gubeći cilj pred očima i filozofiramo ne postajući mekoputnima. Bogatstvo rabimo više radi djelovanja u prikladnu času nego radi raskošna govora“ (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας· πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου

<sup>68</sup> Usp. lijepu karakterizaciju Periklova temeljnog stava u: Weber, A., *Das Tragische und die Geschichte*, München 1943, str. 311: „Sve što dolazi od Perikla je poput čina trijumfirajuće uzvišenosti slobodne čovječnosti, koja je – to je njezina uzvišenost – svjesna tragične krhkosti osnove na kojoj se kreće, ali nastoji nad tom osnovom u ponositom neobaziranju na opasnosti i njihove sjene zaogrnuti svoju ljubljenu domovinu onim što vrijedi za sva vremena kao nekim kraljevskim svečanim ogrtačem.“

κόμῳ χρώμεθα, 40,1). Na koncu iz svega toga zaključuje – a tko bi se odvažio ne dati mu za pravo – da se demokratski atenski *polis* smije pohvaliti time da je upravo on postao „obrazovalištem cijele Grčke“ (τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι, 41,1).

\* \* \*

Htjeli smo što je moguće vjernije, oslanjajući se poglavito na riječi samih ranih Grka, ocrtati obzor u kojemu i iz kojega se jedino daje primjereno shvatiti smisao svih onih posebnih značajki grčke demokracije koje su nam inače poznate iz historijskih istraživanja. Te se značajke demokracije mogu shvatiti i protumačiti jedino na nekoj vrsti njezine metafizičke osnove, podloge i pozadine, upravo one koju smo nastojali ocrtati kad smo govorili o borbi za nalaženjem i održanjem mjere u bezmjernosti poriva za beskonačnim stjecanjem, o čovjekovu izlaganju sebe u slobodno očitovanje na otvorenome mjestu usred *polisa*, o natjecanju za vrsnoćom u borbi, raspravi i svetkovnoj igri, o žudnji za čašću koja potiskuje moć imanja i stjecanja te ih pokazuje kao nedostojne slobodna čovjeka, na koncu i o samoj slobodi kao smirenoj odvažnosti stajanja u čistoj otvorenosti. Samo iz jedinstva tih bitnih crta u njihovu uzajamnom odnosu i zajedničkom temelju daje se dostatno shvatiti što je klasična grčka demokracija.

Pokušajmo to pokazati na jednom primjeru. Znamo li da je u grčkom *polisu* pravo na jednakost pred zakonom i u govoru pripadalo samo slobodnim ljudima, ne smijemo to tumačiti u osloncu na novovjekovno i moderno shvaćanje slobode. Jer grčko poimanje slobode iz temelja je različito od našeg. Dok novovjekovni i još danas vladajući pojam slobode ima prvenstveno negativno značenje, naime da neovisnost apstraktno shvaćene individualne osobe i njezina bezuvjetnoga prirodnog prava na postojanje zaštititi od ometajućih društvenih i državnih utjecaja, dotle grčki pojam slobode, upravo obratno, polazi od cjeline *polisa* i usmjeren je protiv nadmoći preuzetnog i silovitog pojedinca koja bi mogla ugrožavati tu cjelinu.<sup>69</sup> Sloboda je tu dakle shvaćena pozitivno, naime kao

<sup>69</sup> Lauffer, S., „Der antike Freiheitsbegriff“, *Atti del XII Congresso Internazionale die Filosofia*, Venedig, Settembre 1958, Firenze 1960, str. 113. Usp.: Burkhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 38: „U novijim je vremenima, neovisno o filozofijskim i ostalim idealističkim programima, bitan pojedinac, individuum, koji postulira državu kakvu treba. Od nje traži zapravo samo sigurnost, da bi onda mogao razvijati svoje snage; za to on rado prinosi dobro odmjerene žrtve, ali smatra se državi toliko više zahvalnim koliko se ona manje brine za njegovo ostalo djelovanje. Grčki polis naprotiv od početka polazi od cjeline, za koju

život uklopljen u cjelinu *polis*a i njegov *nomos* – koja riječ doduše znači zakon, ali samo takav koji u sebi sabire i običajnost, čudorednost, pravo i cjelinu kulturnih obreda –, koji čovjek pojedinac zna, prihvaća i hoće kao svoj vlastiti. Upravo to, naime „život prema vlastitu *nomosu*, a time i u vlastitu domu i zavičaju, pravi je, pozitivni smisao slobode kako je Grci shvaćaju i izriču imenom samostalnosti, zapravo obitavanja pod vlašću vlastita zakona (*autonomia*).<sup>70</sup> Grčki je čovjek iz same svoje biti usmjeren na *polis* kao obuhvatnu zajednicu života, a ne niti na sebe kao izoliranog i samostojnog pojedinca niti na apstraktno sveopće čovječanstvo.<sup>71</sup>

Takva je sloboda određena prije svega iz odnosa spram vremena i spram osnovnog cilja sveukupne životne djelatnosti. Punopravnim građaninom *polis*a može biti samo onaj tko ne živi prvenstveno ili čak isključivo u službi imetka i bogatstva, njegova proizvođenja i stjecanja, te upravo zato može svoje vrijeme provoditi sasvim ili ponajviše u slobodi bavljenja onim zajedničkim i općim. Odavno uobičajeno zgražanje nad isključenjem onih stanovnika *polis*a koji su u tom smislu bili neslobodni iz prava na političko odlučivanje, a pogotovo nad postojanjem pravno legitimirane institucije ropstva u *polis*u<sup>72</sup>, propušta sebi postaviti pitanje o biti tu mišljene slobode i o tomu može li se ona uopće primjereno shvatiti na osnovi i u obzorju današnjeg odnosa spram vremena. Jer mjeri li se grčkim mjerilima, moderni je čovjek već stoljećima, i to ne samo u svojem radnom nego i u takozvanom slobodnom vremenu, zapravo više nego neslobodan.

smatra da postoji prije dijela, naime pojedine kuće, pojedinog čovjeka.“ Burkhardt napominje da se to tako reći ontologijsko prvenstvo *polis*a pred pojedinačnim individuumom ne smije shvaćati kao njegovo potiskivanje i poništenje te upravo u čudesnom sjedinjenju onoga što se inače uvijek pokazuje isključivo kao opreka i suprotnost, naime pojedinca i države, nalazi do danas neobjašnjenu, možda i neobjašnjivu iznimnost grčkoga političkog života. Usp.: *ibid.*, str. 43: „Naime, grčka ideja države sa svojim potpunim podređivanjem pojedinca pod ono opće ujedno je [...] razvila svojstvo da vodi individuum do najsnažnijeg napredovanja. Te goleme individualne snage izgradile su se [...] posve u smislu onog općeg; postale su njegovim najživljim izrazom; sloboda i podređivanje bile su harmonično sjedinjene u jedno.“

<sup>70</sup> Usp.: Nestle, D., *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Teil 1: *Die Griechen*, Tübingen 1967.

<sup>71</sup> Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 130.

<sup>72</sup> Usp.: Lauffer, S., „Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt“, *Gymnasium* 68 (1961), str. 370-395, ovdje 377: „Nema sumnje da je ropstvo u svoje vrijeme općenito bilo podnošljivo stanje, pa čak i društvena institucija koja je stoljećima funkcionirala. [...] Sami robovi nisu ropstvo kao takvo stavljali u pitanje. Očito je da tek mi današnji antičko lišavanje slobode, zasužnjenje i lišavanje prava [...] općenito osjećamo kao nepodnošljivo.“

Koliko zaista poznajemo grčku demokraciju možemo najbolje odmjeriti time da pred oči dovedemo neuklonjivu i posvemašnju začudnost gotovo svih njezinih bitnih obilježja. Tako je primjerice u vijeću (βουλή) *polisa*, drugoj po važnosti među njegovim najvišim institucijama vlasti, mandat vijećnika trajao samo jednu godinu, a neposredni ponovni izbor nije bio dopušten, dok je i inače svaki građanin vijećnikom mogao biti samo dva puta u životu. Time je bila u korijenu odstranjena mogućnost nastanka i razvitka dužnosničke elite i općenito profesionalnog bavljenja politikom. Grčka demokracija počivala je na uvjerenju da je baš svaki slobodni građanin sposoban za obavljanje svih, pa i najviših dužnosti u *polisu*. Koliko god to uvjerenje s današnjeg stajališta moglo biti neobično i upitno, iz njega je u Ateni 5. i 4. st. pr. Kr. izraslo tako intenzivno i bogato sudjelovanje građana u zbiljskom političkom djelovanju kakvo se ne susreće u cijeloj svjetskoj povijesti. Od otprilike 40 000 slobodnih građana koji su sredinom 5. st. činili atenski *polis* njih oko 7 500, dakle gotovo petina, obnašalo je tijekom svojega života jednom ili dva puta dužnost vijećnika. Nije teško zamisliti u kolikoj je mjeri to povjerenje *polisa* u svakog pojedinca za njega predstavljalo izazov i poticaj na predano zalaganje te ujedno poticalo njegovo samopouzdanje i povjerenje u vlastite sposobnosti.<sup>73</sup>

S današnjeg je gledišta začuđujuće i to da su se izbori za vijećnike i gotovo sve druge dužnosti, osim onih koje su zahtijevale posebna znanja i vještine, poput vojskovođa i sličnih, vršili ždrijebanjem. Svatko se smio kandidirati za političku dužnost, ali dužnosnici su bili odabirani ždrijebom. U tomu ne treba vidjeti samo nastojanje Grka da i u visoko racionaliziranim oblicima života sačuvaju negdašnje duboko štovanje spram božanske nedokučivosti slučaja i da mu osiguraju primjereno mjesto i ulogu u životu *polisa*. Mnogo je važnije da su time zapravo čuvali osnovna načela demokracije, kako su je sami shvaćali. Jer, rečeno današnjim jezikom, odabir ždrijebom je neutralan spram svake određene osobe koja se prijavljuje za neku dužnost i zato isključuje mogućnost prethodnog lobiranja i oblikovanja posebnih grupa koje bi svojim utjecajem davale prednost jednom od kandidata na štetu drugih. Ždrijebom se osim toga u velikoj mjeri neutralizira uloga osobne taštine i mogućih strančarskih intriga pri biranju dužnosnika. Još će Aristotel naglašavati da demokratski *polisi* daju prednost ždrijebu radi toga što on sprečava

<sup>73</sup> Weeber, *Hellas sei Dank!*, str. 48 i d.

korupciju i strančarenje.<sup>74</sup> Uza svu svoju začudnost i neprihvatljivost za nas, ždrijeb se može smatrati gotovo utjelovljenjem grčkog shvaćanja političke jednakosti i razmjerno učinkovitim načinom sprečavanja njezina izopačavanja stvaranjem neformalnih središta političke moći neovisnih od neposredne zajednice građana.

Općenito se može reći da je upravo najživlja i najbliža *neposrednost* osnovna značajka grčke demokracije, ona koja nam više od svih drugih otvara pristup shvaćanju njezine biti. Grcima je bilo nezamislivo da bi slobodan građanin mogao dopustiti da ga pri donošenju odluka koje se tiču *polis*a zastupa netko drugi. Takvo bi zastupanje smatrao uskraćivanjem i gubitkom vlastite slobode. Onaj tko je doista slobodan sebe zastupa i predstavlja isključivo sam.<sup>75</sup> Odatle duboko nepovjerenje koje su Grci u pitanjima politike gajili spram svih oblika apstraktnih formi zasnovanih u izvan-političkim područjima poput privređivanja i trgovine, ili pak spram bavljenja različitim umijećima. Za razliku od tih oblika životne djelatnosti, u političkom odlučivanju i djelovanju prema uvjerenju Grka mora vladati osobnost i neposrednost: „U polis

Helen svoja državna prava želi izvršavati osobno. Zato nikad nije došao na pomisao sustava reprezentacije. To je razlog da polis može biti samo mala država. [...] Za njega država nije bila apstraktna organizacija [...], već zajednica ljudi koju je živo imao pred očima. On također nije svakih nekoliko godina išao na izborno mjesto da bi zastupanje svojih prava prenio na nepoznatog čovjeka ili stranku, nego je pri glasanju ruku dizao osobno. [...] Grčke demokracije mogle su nastati samo kao izravne demokracije.“<sup>76</sup>

Međutim, presudno je da neposrednost o kojoj je tu riječ opet i sami ne shvatimo tek apstraktno. Ovdje je treba misliti u smislu pune konkretnosti kao žive sabranosti u prostoru i vremenu te odatle izviruće *intenzivirane prisutnosti*. Atensku demokraciju možda najbolje obilježava razmjerno nedavno skovani naziv „demokracije prisutnosti“<sup>77</sup>. Prostorno gledano, ona je sabrana na središnjim mjestima *polis*a, prije svega *agori*, kasnije i *pnxyu* i *theatronu* kao političkim središtima te *akropoli* kao sakralnom središtu. Ono pak što te prostore iz temelja razlikuje od svih

<sup>74</sup> Aristoteles, *Politica*, 1294b7 i d. Usp.: Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 109.

<sup>75</sup> Lauffer, *Der antike Freiheitsbegriff*, str. 114.

<sup>76</sup> Pohlenz, M., *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, str. 106.

<sup>77</sup> Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 71: „Klasična Atena je – u suprotnosti spram reprezentativne demokracije – *demokracija prisutnosti*.“



staništa političke moći u kasnijoj povijesti njihova je potpuna otvorenost. Grčki se život u svim svojim glavnim vidovima, pa i onima za zajednicu najvažnijima, zbiva na otvorenom, oslonjen na pouzdanu čvrstoću zemlje pod bezmjernom otvorenošću neba. Središta političkog života sabrana su doduše mjerom te su u tom smislu stegnuta i na neki način unutarnje zatvorena, ali ta sabranost nije izvanjski omeđena zidom ili ogradom, već je naprotiv široko otvorena i slobodna.<sup>78</sup>

U pogledu vremena grčka je demokracija sabrana na ono vremenski najbliže i najkonkretnije, naime sadašnjost. U pitanjima politike Grci se nisu predavali dalekosežnim planiranjima niti su se udaljavali od sadašnjosti i onoga nad čim su mogli imati neposredan zorni pregled. Zbilja na koju su bili prvenstveno upućeni uvijek je bila konkretna i u osnovnim crtama pregledna. Za život klasičnih Grka može se i inače općenito reći da je bio snažno upućen na blizinu i prisnu sadašnjost neposredno prisutne zbilje.<sup>79</sup>

Zajedništvo u slobodnoj otvorenosti iz kojeg se rađa intenzivirana prisutnost kao prisnost i neposrednost življenja najdublja je tajna grčke demokracije. Po svemu sudeći, oni su u njoj iskusili mnogo više od svake uobičajene politike, naime „poseban način da se bude čovjekom“<sup>80</sup>, takav način ljudskog bitka koji ih je neodoljivo privukao i potaknuo na začuđujući, povijesno jedinstven angažman slobodnih građana u vlastitu *polisu*. Samo se time može objasniti činjenica da se u grčkoj demokraciji sudjelovanje u političkom odlučivanju i djelovanju uzdiglo nad sve ostale ljudske djelatnosti i prestalo biti sredstvom za bilo koju svrhu koja bi ležala izvan same politike. To je još jedno začudno i s današnjega stajališta teško shvatljivo obilježje grčke demokracije, to naime da je u njoj „građanski angažman za cilj imao najvišu, najopćenitiju formu ‚ozbiljenja sama sebe‘“ i da mu cilj nije bilo ništa drugo do „sámo političko sudjelovanje“.<sup>81</sup> Kako ističe Christian Meier, pridavanje goleme važnosti

<sup>78</sup> Usp.: *Herodoti Historiae* I, str. 153 i d.

<sup>79</sup> Meier, „Bürger-Identität und Demokratie“, str. 84: „Cijelo je građanstvo živjelo u snažnoj sadašnjosti, kako u prostoru, gdje se tako mnogostruko susretalo, tako i u vremenu, jer bilo je neposredno posvećeno trgovanju; nije običavalo ulagati velike investicije u korist budućnosti. [...] Tako se intenzivirao javni život, a time i zajedništvo među njegovim sudionicima.“ Usp.: Weeber, *Hellas sei Dank!*, str. 17: „Politički prostor prožet je osobnim odnosima, ne anonimnim strukturama. Politika u Heladi ima mnogo s blizinom, neposrednošću, zajednicom koja se živi – a ne samo retorički zaziva.“

<sup>80</sup> Meier, „Bürger-Identität und Demokratie“, str. 47.

<sup>81</sup> *Ibid.*, str. 60.

osobnom sudjelovanju u politici kod Grka nije bilo uvjetovano samo posebnim vrednotama kojima su se vodili, ili pak njihovim osebnim mentalitetom, nego jedinstvenim i samo njima svojstvenim „načinom bitka“. Za njih, a po svemu sudeći i samo za njih, politika je bila „više bitak nego sredstvo“. Jer „[t]amo gdje moderno društvo na najrazličitijim područjima nastoji oko svega mogućeg, a politika mu služi da bi iz središta zahvatila uokolo uređujući ili samo krpajući u nuždi, Grci su prvenstveno htjeli određene načine zajedničkoga življenja. Stoga nije pretjerano reći da su sami sebe politizirali, da su tako reći konstruirali područje međusobnog odnošenja u odnosu spram kojeg je sve drugo postalo relativno ravnodušnim i sporednim.“<sup>82</sup>

Zajedno s drugim slobodnim građanima sudjelovati u određivanju sudbine *polis*a u slobodnoj otvorenosti raspravljanja, odlučivanja i djelovanja pokazalo se Grcima, osobito Atenjanima, u vrijeme klasične demokracije toliko uzvišenim nad sve ostale vidove življenja da im je u usporedbi s tim sve potonulo u gotovo posvemašnju ravnodušnost. Staviti politiku u službu bilo kojeg cilja van nje same, bio to gospodarstveni ili ma koji drugi društveni ili tehnički cilj, za njih je bilo jednako poniženju i porobljavanju slobode, koja u svojem pravom liku živi u politici i samo u njoj: „Grci su bili spremni svoje gospodarstvo urediti što je moguće praktičnije, u potpunosti su znali razlikovati između onoga što je rentabilno i što nije takvo, a kad im svojstvo građana nije stajalo na putu svojem stremljenju za bogatstvom postavljali su malo granica. U mnogo toga su ulagali, tehničkim putem su sebi korisnom učinili prirodu, a u određenom opsegu i svoju znanstvenu spoznaju. U to su uložili mnogo – samo ne same sebe.“<sup>83</sup>

Grčko iskustvo bitka u slobodi otvorene i neposredne političke djelatnosti ostat će zagonetkom sve dok se mišljenjem ne pronikne u golemu, gotovo bezdanu razliku koja tu djelatnost, kao i svaki vid prakse uopće, odvaja od svake vrste proizvođenja. Svagda spominjana, ali jedva ikada dostatno shvaćena Aristotelova tvrdnja da djelatnost (*praxis*) za razliku od proizvodnje (*poiesis*) svrhu nema u djelu koje bi ležalo izvan nje, nego je sama uvijek već ispunjena i savršena zbilja (*energeia*) te utoliko uopće nije gibanje (*kinesis*), koje je uvijek i nužno usmjereno spram nečega, nego je naprotiv u sebi sabrana smirenost najviše djelatnosti koja

<sup>82</sup> Ibid., str. 87.

<sup>83</sup> Ibid., str. 64 i d. Usp. općenito: Meier, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980.

svrhu ima jedino u samoj sebi, kasni je filozofijski spomen na ono što je činilo živu bit grčke demokracije u vremenu njezina uspona i punog cvata. Taj bi spomen ujedno, prema svemu sudeći, i nama danas mogao biti najprikladnije polazište u promišljajućem hodu prema izvoru i biti demokracije. Na tom bi nam putu zacijelo dobro došle oslobađajuće riječi jednog od pouzdanijih i poticajnijih sugovornika: „Ni grčka država ni grčka filozofija države klasičnog razdoblja ne mogu nam danas biti uzorom – ali to govori protiv nas, ne protiv Grka.“<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 100.

