

Mjera

Barbarić, Damir

Source / Izvornik: **Politička misao : časopis za politologiju, 1992, 29, 151 - 159**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:608434>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-24**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Aspekti

Izvorni znanstveni rad
UDK 130.2:32:1(38)(091)

Mjera

DAMIR BARBARIĆ

Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu

Sažetak

Autor naznačuje četiri glavne pretpostavke demokracije začete u Grčkoj te zatim povijesno predane novome i našem vijeku. Prva je u uspostavi čovjeka kao individuuma, tj. kao apstraktnog građanina. Druga je u apsolutizaciji slobode kao prve i najviše vrijednosti. Treća je pretpostavka demokracije nazor da je životnu djelatnost u zajednici moguće dovesti do potpune prozirnosti motiva i razloga, do pune osviještenosti o pokretalima svakog ljudskog čina i o njegovim konačnim svrhama. Četvrta je pretpostavka koju autor naznačuje u tome da su ljudi, shvaćeni kao apstraktni građani te kao takvi stavljeni u odnos spram onog općeg, upravo na temelju tog odnosa međusobno u načelu posve jednaki.

1.

Sve bitno i povijesno odlučujuće za cjelokupnu zapadnu predaju do danas, pa i misao o politici, politika sama i političko uopće začeti su mjerodavno u Grčkoj. »Politička misao počinje s Grcima.«¹ Sâm čin tog rađanja, kao i pojedini njegovi momenti, još su uvijek u znatnoj mjeri povijesno neprozirni, no dadu se možda već raspoznati dvije presudne oznake situacije u kojoj se zbiva to početno *političko samoosvještenje Grka*. Prva je relativno brzo i snažno oslobađanje od samorazumljive i neupitno obvezujuće snage nasljeđa tradicije, dok je druga iznenadno *probudeni osjećaj i smisao za značaj i vrijednost pojedinca i onog pojedinačnog uopće*.²

Prihvati li se na trenutak kao vodilo pri razumijevanju smisla grčke povijesti negdje od 8. do 4. stoljeća stare ere onu, inače po sebi tako upitnu i diskutabilnu, konstrukciju napredovanja »od mithosa k logosu«, tad se može reći da je *pretpostavka kako političke misli, tako i politike same izvjesno demitiziranje svijeta i po-*

¹ E. Barker, *Greek Political Theory*, London/New York 1960 (1. izdanje 1918), str. 1.

² E. Barker, *op. cit.*, str. 2: »Smisao za vrijednost individualnog bio je prvi uvjet razvitka političke misli u Grčkoj.«

stupna prevlast novog, recimo tako, »racionalnog« mišljenja. Njemu pripada: slobodni odmak od prirodno vezujućih sila predaje i prošlosti, ulazak u time otvoreno polje mogućnosti, slobodno opredjeljivanje unutar tog polja, zasnovano uvijek — što je bitno — na osviještenom i iskazanom razlogu (*lógos*) opredjeljenja, koji razlog mora u načelu biti svagda i svakome obrazloživ. Uzme li se onda pojam demokracije u njegovu najširem i ujedno ponajmanje određenom smislu, kao »vladavine na temelju diskusije«³, može se reći da grčko zasnivanje demokracije pada u neku ruku ujedno sa samim početnim samoosvještenjem političkog života i s prvom izričito tematskom mišlju o mogućim vidovima ustroja zajednice.

Malo gdje biva to u tolikoj mjeri očitim kao pri promišljanju biti onoga što su Grci zvali *áγopά*: središnje mjesto grada, trg, potom i tržište. No *áγopά* izvorno ne znači nikakvo mjesto, nego skupštinu, zbor, sabor. *áγopεύειν* znači, tome shodno, »govoriti«, u smislu savjetovanja i vijećanja u saboru, dok *áγopάζειν* znači »trgujući razmjenjivati«. Ta naoko začudna veza vijećanja, u smislu razlaganja i obrazlaganja, s jedne, te trgovanja, dakle razmjene pod zakonom jednakovrijednog ekvivalenta, s druge strane, upućuje nas na pravo shvaćanje same biti sabora i sabiranja uopće. Uvijek je tu, naime, riječ o nekom mnoštvu, unutar kojega se onda svako pojedino na drugo odnosi tek posredstvom jednog i svima pojedinačnima zajedničkog, takozvanog *opéeg*. Nužno poopćenje svega pojedinačnog, taj prvi i najviši zakon svakog racionaliteta, upravlja, dakle, iz osnove svekolikim vijećanjem u skupštini, štoviše, tek ga i omogućuje.

Do koje su mjere sami Grci *sabor* i *skupštinu* razumijevali *temeljem* i *iskonom političkog*, svjedoči nam Homerov opis Kiklopá, tog čudnog, svakoj uljudenosti onostranog roda silniká: bez ikakve zajednice i međusobnog odnosa žive oni rasuti svaki za sebe, lišeni skupština u kojima bi se uzajamno savjetovali, a time onda i ustaljenih, ustanovljenih zakona vladanja-ponašanja.⁴ To pak da svatko ima i mora imati mogućnost i pravo da u vijeću i skupštini iznosi i brani vlastiti stav, tu »jednakost u govoru« (*ίσηγορίη*) shvaćali su sami Grci, ako je vjerovati Herodotu, kao ono što ih odlikuje pred orijentalnom tiranijom Perzijanaca i drugih barbarskih naroda.

2.

U osnovi, dakle, *grčki razumljene politike*, to znači *slobodnog* i *razložitog* vodenja *općih poslova zajednice*, ležat će od samog početka bitno demokratsko načelo: *jednakost svih građana*. Duboku unutrašnju ambivalenciju samog tog načela valja shvatiti i iskusiti, hoće li se doraslo slijediti sve teškoće i mnoga bespuća grčke političke zbilje i pripadne joj misli.

Ideja jednakosti, naime, jedina omogućuje ustaljenu, onim *općim* obvezanu te time u načelu sredenu i predvidljivu djelatnost, takvu koja se može zvati zakonitom. No, s druge strane, općenita zakonitost djelovanja postignuta je uvijek već uz cijenu prethodne *apstrakcije* od svih naravnih, urođenih i naslijeđenih osebjunih razliká,

³ E. Barker, *op. cit.*, str. 4.

⁴ Homerus, *Odyssea IX*, 105—115.

koje, čini se nepremostivo, iznutra dijele ljude jedne od drugih. *Čovjek kao građanin*, kao politički individuuum, u načelu je odriješen od svih svojih naravnih svojstava, od ljepote, veličine, snage, odvažnosti..., kao i od svih darova svog porijekla, od moći, plemstva, bogatstva, ili pak tome suprotnoga.

Starijem, arhajskom iskustvu zajedničkog života ljudi nepoznato je određenje čovjeka kao apstraktnog individuuma, uspostavljenog takvim iz odnosa na cjelinu zajednice. U *Homera* ljudi pripadaju bitno, bez ostatka i međusobno nesvodivo, ili kraljevima (*ἄναξ, βασιλεύς*) ili plemstvu (*ἄριστινες, ἥρωες*) ili puku (*λαός, λαοί*). Sve one pojave koje kasnije imenujemo *političkima* zbivaju se u *arhajskih Grka* na živoj osnovi neuklonjive *pranapetosti* između onih *rijetkih*, izvrsnih i najboljih, s jedne, te *mnoštva*, u sebi bitno neodređenog i bezobličnog, s druge strane. Klasična grčka tragedija Eshila i Sofokla svjedoči nam o tome dostatno.

Nama je danas svakako teško samo i predočiti koju je nečuvenu novost morao *Grcima* predstavljati izričit stav *da su svi ljudi jednaki*. Nije od malog značenja činjenica da je odvažnost za izricanje tog stava nikla upravo unutar duhovnog obzora onih koje su Grci zvali *sofistima*: Hipije, Demokrita, Antifona Sofista. Ni *Platon* ni *Aristotel*, a osobito ne takozvani *predsokratovci*, nikada nisu ni izdaleka bili skloni prihvatiti tezu o bitnoj jednakosti ljudi, kao što uostalom i sama stvarna praksa klasične demokracije u grčkim polisima nikada nije zadobila takav lik u kojem bi posvemašnja jednakost građana do kraja i u potpunosti čistoći preuzela ulogu sveodređujućeg i sveupravljajućeg političkog načela. Ustavi tih polisa, iskušavani i označivani od strane samih građana — prema svjedočanstvima Isokrata, Aristotela i Demostena — kao duša, život, ili karakter polisa, predstavljaju uvijek neku mješavinu aristokratskog, odnosno oligarhijskog, monarhijskog te čisto demokratskog načela. Tamo pak gdje se *život polisa* doista htio pretežno ili čak isključivo utemeljiti na načelu potpune jednakosti svih, preobraćao se on u pravilu, kao po nekoj kobnoj ali znakovitoj neizbježnosti, u tiraniju. Upravo čudnovata pojava te povijesne neizbježnosti činit će onda središnji motiv Platonova cjeloživotnog kritičkog odnošenja spram demokracije u njenom čistom i radikalnom vidu.

3.

Bit demokracije vidi Platon u slobodi i jednakosti. No sva ograničenost i lažnost shvaćanja slobode kakvo vodi i upravlja političkim životom demokracije očituje se Platonu već u samoj njenoj bližoj odredbi. Sloboda biva tu, naime, shvaćena uvijek i isključivo kao neka »mogućnost i moć (*ἐξουσία*) da se čini ono što netko upravo hoće«⁵. Tako razumljenoj i tumačenoj slobodi, u smislu gole samovolje, odgovara onda i demokratski pojam jednakosti. Jer ona tu biva izlagana kao apstraktna, aritmetička jednakost, takva naime koja »jednakost pridjeljuje podjednako jednakima i nejednakima«⁶.

⁵ Platon, *Respublica* 557b.

⁶ Platon, *op. cit.*, 558c.

Sloboda kao samovolja i jednakost kao aritmetička jednakost počivaju pak sa svoje strane na zajedničkom jedinstvenom temelju, iskazanom u stavu: sve je jednako vrijedno i svatko je jednako vrijedan. Platonov izraz za to također glasi: ukida se i ništi svaka razlika između istinskih i lažnih, dobrih i zlih naslada, kao i požuda, te se sve one cijene jednako.

Stvarni je ishod ovog, kako bismo danas rekli, bitno *nihilističkog* stava, kao i na njemu zasnovanog shvaćanja slobode i jednakosti, ipak, naoko paradoksalno, nadalje privlačan i opčaravajući. Demokracija je, naime, u svojoj biti omamljujuća vladavina jedne u načelu bezgranične moći i svemoći slaganja i razlaganja, konstrukcije, dekonstrukcije i rekonstrukcije svega i svačega. U Platonovu fenomenologiju demokratskog života ovdje nećemo ulaziti. Recimo samo to da su njegove glavne vanjske oznake uгода-naslada, zatim »šarenilo«, što u Platona znači istodobno prisustvo svega, pa i onog međusobno najnespojivijeg, te na koncu bavljenje svakoga svačim (*πολυπραγμοσύνη*), što sve onda postupno rezultira sve većom, tendencijski beskonačno potenciranom, vrtložnom dinamičnošću života.

Nama je ovdje bitan prije svega jedan duboki Platonov uvid. Naime, u demokratski shvaćenoj slobodi prebiva i njome vlada jedna u načelu nikad zadovoljiva nezasićenost. Sloboda mora, da bi uopće slobodom bila i ostala, sebe samu neprestano nadmašivati. Život vođen i upravljani slobodom kao samovoljom te njoj pripadnom jednakošću po nužnosti se nezaustavljivo puni posvemašnjom i potpunom slobodom. No, kad se demokratska država, »žedna slobode, opije njom čistom i nepomiješanom (*ἀκράτου αὐτῆς*)«,⁷ zbiva joj se nešto neočekivano, po nuždi zakona kojeg će Platon, ukazujući time na njegovu neupitnu uzvišenost, izraziti krajnje apstraktno i bez ikakve naznake nekog daljnjeg obrazloženja: »Činjenje nečega odviše velikim rado uzvraća prevratom u ono tome nasuprotno.«⁸ A tome shodno, »odviše velika sloboda ne prevraća se, izgleda, ni u što drugo do u odviše veliko ropstvo, kako kod pojedinca tako i u državi.«⁹ Potpuno i najveće ropstvo, pod krinkom najveće i beskonačne moći, iznaći će Platon onda u tiraniji, što ovdje, međutim, smijemo ostaviti po strani.

4.

Potrebno je, umjesto toga, bar u najkraćim crtama upozoriti na to da nam upravo ishodi naznačenih Platonovih analiza otvaraju mogućnost dubljeg i oštrijeg uvida u bitne karakteristike onoga što zovemo novovjekim, a potom i modernim društvom.

Postavka o jednakosti svih ljudi ostala je, naime, do danas temeljem svekolikog promišljanja politike i političkoga. Razumijevanje čovjeka kao individuuma i proglašenje najviše dogme njegove nepovredivosti od grčkih su sofista preuzeli stoici, koje zatim slijedi novovjekovno zasnivanje političke misli u Hobbesa, Lockeja, Suáreza, Rousseaua, Kanta, Fichtea... Taj je misleni motiv načelne jednakosti svakog

⁷ Platon, *op. cit.*, 562d.

⁸ Platon, *op. cit.*, 563e.

⁹ Platon, *op. cit.*, 564a.

pojedina sa svima drugima, te njegove nepovredivosti i suverenosti, osobito značajno svoje osnaženje zadobio kršćanstvom i njegovim naukom o jednakosti svih ljudi pred Bogom. Jedini mislilac od ranga koji se s dvojbenim uspjehom u svoje vrijeme bio pokušao suprotstaviti tom naglašenom i izričitom *atomizmu* novovjekovlja jest Hegel, ne polučujući ipak na koncu nikakvu dostatnu izmjenu osnovne konstelacije, prema kojoj je »novovjekovna politička teorija... bitno teorija legitimiteta države na osnovi individualnih prava slobode«. ¹⁰

Druga bitna oznaka demokracije u Platonovoj analizi, zapravo nužni usljedak temeljne postavke o jednakosti svih i svega, bijaše nužnost postupno napredujućeg ujednačavanja svih po naravi postojećih razlika, kao i onih baštinjenih nasljedem predaše i porijekla. Ishod tog temeljnog sveujednačavanja, ujedno i poprište daljnje i načelno beskonačne nivelacije, ono je po čemu novi vijek jest doista nov, ne dopuštajući više, izgleda, neku sukladnu i primjerenu usporedbu politike kakvu danas živimo s njenim grčkim iskonom. Riječ je o pojavi onoga što zovemo *društvom*.

»Moderno se društvo iz temelja razlikuje od antičkog polisa, ono se od njega naovamo ne može pojmiti — što je, naprimjer, Montesquieu već vrlo jasno vidio — niti je pathos polisa spojiv s funkcioniranjem građanskog društva. Moderna društva nisu nikakva politička društva, kao što su to bili grčki i talijanski gradovi-države. Pokušaji da se u politici pronade sjedinjujuća sveza koja zajedno drži moderne države mora, kako je to pokazala francuska revolucija, voditi do terorističkih konzekvencija... Naše države ne drži zajedno niti zajednička politička volja niti zajednička vjera, nego nešto treće, što po prvi put na vidjelo izlazi u engleskih ekonomista 18. stoljeća.« ¹¹

Univerzalno društvo jest to u čemu se postupno stoljećima brisala i naposljetku posve nestala ona temeljna politička tročlana razdioba staleža, zasnovana u Grka uz pomoć kozmičke i psihičke analogije, te zatim za dugo okamenjeno trajuća u razdoblju takozvanog feudalizma. Društvo je to što nam danas u svom beskonačnom tehničkom konstruktibilitetu i bezmjerju stalne vlastite samoproizvodnje postavlja najdublje životne zagonetke, rješavanje kojih zahtijeva svojevrsni misleni povratak do u samo ishodište zapadnjačke povijesti. »Naše današnje shvaćanje čovjeka je putem kršćanske ideje o bližnjem čovjeku kao bratu, koji je kao i svatko drugi u stanju spoznati najviše dobro, kao i putem demokratske ideje o jednakom pravu svih, bitno drukčije ustrojeno no ono Platonovo.« ¹² I upravo nam stoga Platonovi uvidi mogu, vjerujem, pri navedenom pokušaju biti od ponajveće pomoći.

Najdublji od njih, onaj već naznačeni uvid u nužnost preokreta čiste i ničim sputane slobode, kao svemoći samovolje, u krajnje i najdublje ropstvo tiranije, mogao bi jednom pospješiti pokušaj pravog, to znači *filozofijskog* razumijevanja toga što se s nama ljudima zapravo zbiva u ovoj zlokobnoj igri revolucijâ, od takozvane velike francuske revolucije naovamo. Ne počivaju li, negdje u mračnome korijenu zla zacijelo srodni, užasi fašizma i komunizma podjednako na prikrivenoj osnovi sjedinjenja apsolutne slobode s apsolutnim strahom i terorom, kojih je spekulativnu

¹⁰ K. Hartmann, *Politische Philosophie*, Freiburg/München 1981, str. 102, bilj. 151.

¹¹ F. Jonas, *Die Institutionslehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966, str. 30.

¹² F. Mayr, *Das Freiheitsproblem in Platons Staatsschriften*, Diss. Wien 1961, str. 233.

svazu prozreo i impresivno, kao nitko drugi, izložio Hegel? I nije li samo to sjedinjenje upravo ona preobratna točka u kojoj se za Platona potpuna i posvemašnja sloboda u sebi preokreće u potpunu tiraniju? U promišljanju ovakvih i sličnih pitanja još smo uvijek neiskusni.¹³

5.

Saberimo iznova izložene temeljne pretpostavke demokracije.

Prva je u uspostavi čovjeka kao individuuma, tj. kao apstraktnog građanina, koji se spram onog općeg i svima zajedničkog odnosi na osnovi prethodne apstrakcije od svega svojstvenog i nesvodivo njegovog, što znači kako od prirodnih mu naravnih svojstava tijela i duha tako i od porijeklom i nasljedstvom namirenih stečevina.

Druga je u apsolutizaciji slobode kao prve i najviše vrijednosti, ali ujedno s time i u svojevrsnoj redukciji nikada domišljene punine fenomena slobode tek na jedan bitno osiromašeni i čak izopačeni njen lik, naime na slobodu kao samovolju, tj. kao moć da se čini sve ono što se upravo želi.

Treća je pretpostavka demokracije nazor da je životnu djelatnost u zajednici moguće, barem u načelu, dovesti do potpune prozirnosti motiva i razloga, do pune osviještenosti o pokretalima svakog ljudskog čina i o njegovim konačnim svrhama. Taj svojevrsni, da tako kažemo, hiperracionalistički nazor na svijet sažeo se Grcima u zahtjevu za »polaganjem računa«, za »pružanjem razloga« (*λόγον δοῦναι*), unutar čijeg je vladajućeg vidokruga vodena i provedena baš svaka njihova diskusija, u rasponu od najobičnije djetinje prepirke pa sve do smrtne ozbiljnosti usudnih vijećanja u krugu skupštine.

Četvrta je pak pretpostavka o tome da su ljudi, shvaćeni kao apstraktni građani te kao takvi stavljeni u odnos spram onog općeg, upravo na temelju tog odnosa međusobno u načelu posve jednaki. Vezano s prethodnom pretpostavkom, to će značiti da je baš svaki čovjek, barem prema mogućnosti, jednako kao i svatko drugi sposoban čuti, dokučiti, dati i prihvatiti pravi objašnjavajući razlog vlastitih i tuđih čina. Naravno svjetlo uma svim je ljudima pridijeljeno u podjednakoj mjeri, kako će to stoljećima kasnije izraziti Descartes, pridružujući se tako obnovi mješavine stoicizma i stare grčke sofistike, koja tako usudno leži u samom začetku novoga vijeka.

Sve ove četiri glavne pretpostavke demokracije, začete u Grčkoj te zatim povijesno predane novome i našem vijeku, promisliti u njihovu živom međuodnošenju, kao i u temeljenju na prikrivenom jedinstvenom počelu — to je danas zadaća koju valja tek doista postaviti. Jedan od preduvjeta za dostatno postavljanje, razvijanje i moguće razrješenje te zadaće leži zacijelo u punome uvidu u bitnu i često zbu-

¹³ Vidi ipak G. Rohmoser, »Platons politische Philosophie«, u: *Studium Generale* 22, 1969, str. 1094—1134. Str. 1123: »Novovjekovni svijet hoće ozbiljiti pravdu na temelju postulata jednog poretka u kojem pojedinac u svom slučajnom za-sebe-bitku treba da dođe do svojega prava. Iz apsolutnog postavljanja pojedinca... uvijek se, poput protuudara, razvio neki poredak u kojem je pojedinac postao ništa. Političko kretanje slijedi mijenu apstraktnoga liberaliteta u jednako tako apstraktni totalitet.«

njujuću dvoznačnost odnosa onih načela na kojima počiva naš današnji politički život spram njihova vlastitoga grčkog izvora i ishodišta.

S jedne je strane, naime, onima kojih povijesno samorazumijevanje ne zastaje na slabašnoj granici od nekoliko posljednjih desetljeća, ili pak stoljeća, posve jasno da se neko zadovoljavajuće dokućenje smisla još i danas vladajućih osnovnih političkih kategorija ne da zadobiti uz ignoriranje njihova grčkog porijekla. S druge je pak strane ipak od osobite važnosti pažljivo poslušati upozorenja onih koji oprezno ističu svu teškoću, gotovo nemogućnost pravog i doista primjerenog iskustva onoga što Grcima bijaše politika: »Pritom mora biti jasno da su nama Grci u cjelini izuzetno tuđi. Mi imamo muke da ih 'razumijemo'. I posve izvjesno se nalazimo u zabludi tražimo li u njima nas same, ili pak neku idealnu sliku čovjeka, koju smo si stvorili u humanističkom duhovnom okruženju.«¹⁴

Ima li se sve to u vidu, s mnogo će se opravdanoga opreza pristupiti modernim pokušajima da se bjelodana dezorijentacija i vrludanje suvremene političke misli podvrgne spasonosnoj korekciji oslanjanjem na Aristotelovu političku filozofiju, u uvjerenju kako se time ujedno iznašlo istinski i reprezentativan izraz grčke političke misli uopće. »Aristotel... zatvara pogled na Grke arhajskog i klasičnog vremena u najmanju ruku toliko koliko ga i otvara.«¹⁵ Po mom uvjerenju, vrata u područje iskustva grčke arhajske i klasične političke misli otvara nam Platon, prije svih ostalih. Da bih taj stav i ovdje bar dijelom potkrijepio, pokušat ću, ponovno i određeni-je, ocrtati osnovne misli njegove kritike demokracije.

Kazano je već, demokracija se zasniva na prostoj aritmetičkoj jednakosti svih. Što znači to »aritmetičkoj«? To znači da se u njoj svaki čovjek, svaki učesnik političkog života drži u načelu potpuno jednakim sa svakim drugim, kao što u prostome aritmetičkom nizu sve brojevnice jesu međusobno jednake te stoga i podložne mnogostrukim operacijama međusobnog zamjenjivanja, pribrajanja, oduzimanja, umnažanja...

Bitna je nedostatnost te aritmetičke jednakosti, prema Platonu, kako smo vidjeli, to da ona ono jednako na jednak način pridaje i jednakima i nejednakima. Na taj način »nejednakima ono jednako postaje nejednako«,¹⁶ kako će to Platon, svjesno i namjerno očitujući paradoks usiljenom igrom riječi, izraziti u sklopu jednog ključnog razmatranja u *Zakonima*.

Tome nasuprot, prava i istinska jednakost bit će sadržana u tome da se »onome većemu pridjeljuje više, onome pak manjemu manje, s mjerom pružajući svakome shodno njegovoj naravi.«¹⁷ Dok je, dakle, ona obična, demokratska jednakost u načelu slijepa spram svake razlike urođenih naravi svakoga pojedinog, dotle ova druga, istinska jednakost — koju će Platon inače, očito u skladu sa starijom pita-

¹⁴ Chr. Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, u: Chr. Meier/P. Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Berlin 1988, str. 81.

¹⁵ Chr. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980, str. 10.

¹⁶ Platon, *Leges*, 757a.

¹⁷ Platon, *op. cit.*, 757c.

gorejskom predajom, nazivati »geometrijskom« — upravo stoji i pada s uvažanjem *naravnih razlika*. »Za nas niče i rada se svaki pojedinac ne posve jednak svakome, nego različit po naravi«,¹⁸ tvrdit će Platon ustrajno. Dakako, ostaje on svjestan toga da tu »najistinitiju i najbolju jednakost ni na koji način nije svakome lako uvidjeti«,¹⁹ budući da ona svojim porijeklom nadilazi okružje puko ljudskoga svijeta i potječe od neprozirne i vazda tajanstvene »Zeusove presude (Διὸς κρίσις)«. ²⁰

U ranom Platonovu dijalogu *Gorgija* nalazimo stav: »Mudraci kazuju... da nebo i zemlju, bogove i ljude povezuje zajedništvo, ljubav, udešenost, razboritost i pravednost, te zato cjelinu toga zovu svijetom (κόσμος), a ne neudešenošću (ἀκοσμία), niti raskalašenošću.«²¹

Ovdje imenovano zajedništvo, ljubav, sredenost-udešenost, razboritost i pravednost, počivaju sve odreda, čitamo dalje, na »geometrijskoj jednakosti, koja je mnogo toga mogućna i u bogova i u ljudi«²² te koja sačinjava — kako ćemo saznati kasnije u dijalogu *Političar* — upravo onu, ljudima nikada do kraja dokučivu, tajnu pravoga časa (καιρός), onog pogodnog (τὸ πρέπον), onog potrebnog (τὸ δέον) i konačno, u jednu odlučnu riječ sabrano: mjere i onog odmjerjenoga (τὸ μετρίον).²³

7.

Ipak, svim smo ovim do sada izloženim u najboljem slučaju možda tek odškrinuli vrata kojima nas Platon može privesti izvornom grčkom iskustvu politike. Na tom bismo putu dalje imali susresti više nego začudne pouke o tome da Grci jedva da su uopće i poznavali isto ono što mi odavno i danas s najvećom samorazumljivošću imenujemo slobodom,²⁴ kao što im u velikoj mjeri bijaše strano razumijevanje čov-

¹⁸ Platon, *Respublica* 370a.

¹⁹ Platon, *Leges* 757b.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Platon, *Gorgias* 507e. Vidi i Doddsov komentar: E. R. Dodds, *Platon, Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990 (1. izdanje 1959), str. 388 i d.

²² Platon, *op. cit.*, 508a.

²³ Platon, *Politicus* 283e — 285a. Usp. R. Maurer, *Platons Staat und die Demokratie*, Berlin 1970, str. 176.

²⁴ Usp. W. Jaeger, *Paideia* II, Berlin 1944, str. 104: »...ideal slobode, koji je novim vremenom od francuske revolucije ovladao kao nijedan drugi, u klasičnom periodu Grkâ ne igra nikakvu s time usporedivu ulogu, premda njima misao o slobodi kao takva ne leži daleko.« E. M. Manasse, »Bücher über Platon II«, *Philosophische Rundschau*, Sonderheft, Tübingen 1961, str. 51: »dok se Platon bori protiv antičke demokracije i u njoj sadržane slobode, ostaju mu pretpostavke one moderne vjere u slobodu, koja sve to premašuje, nepoznate.« H. Kuhn, »The true tragedy, On the relationship between Greek tragedy and Plato II«, u: *Classical Philology* 53, 1942, str. 37—88. Str. 58: »there is no equivalent to the modern term of freedom or liberty in the Greek vocabulary.« Općenito vidi D. Nestle, *Eleutheria, Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Teil I, Tübingen 1967. M. Pohlenz, *Griechische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebens-ideals*, Heidelberg 1955.

jeka kao jastva, osobe, ličnosti, sopstva.²⁵ Pa i ono što zovemo voljom jedva da su ikako poznavali.²⁶

Konačno, s onu stranu svake apstraktne atomizirane individualnosti, ona najdublja svojstvenost i ni s kim usporediva ili zamjenjiva vlastitost svakoga, iskazana imenom *naravi* (*φύσις*) i utemeljena na nikad posve dokučivoj presudi Zeu-sovoj, ostaje putokazom smjera u kojem se čovjek, prevladavši kako individualnu tako i kolektivnu vlastitu subjektivnost, zajedno sa svim bludnjama njene kako liberalne tako i socijalno-totalitarne realizacije, može otvoriti iskustvu pune i prave slobode, u kojoj se tek sabire i stječe ono najviše, ono prvo i posljednje izvorne politike: — *mjera*.

Rečenica u kojoj se okrunjuje zadnje veliko Platonovo djelo kazuje: »Bog će za nas ponajviše biti mjera stvari, i mnogo više nego nekako neki, kako kažu, čovjek.«²⁷

²⁵ Usp. R. Maurer, *op. cit.*, str. 152: »Praktičnu i teorijsku dijalektiku polisa tako je teško opisati zbog toga što u ono vrijeme za ono što je tamo nastupilo u povijest, naime za 'individuum', 'subjektivitet', 'unutrašnje ustrojenje', 'unutrašnjost' i tome slično, nisu postojali još nikakvi pojmovi.« G. E. Burckhardt, *Individuum und Allgemeinheit in Platons Politeia*, Halle 1913, str. 10 i d.: »Platon ne poznaje pojmove 'individuum' i 'ljudski individuum'.«

²⁶ Usp. C. R. van Paasen, *Platon in den Augen der Zeitgenossen, AgF des Landes NRW*, H. 89, Köln/Opladen 1960, str. 22: »Grčki ne posjeduje riječ za голу volju... boulesthai znači zapravo izabirati, tj. htijenje kao rezultat promišljanja; boulé je stoga nakana, plan, savjet.«

²⁷ Platon, *Leges 716c*. Usp. D. Barbarić, *Politika Platonovih Zakona. Uvod u studij Platona*, Zagreb 1986.

Damir Barbarić

MEASURE

Summary

The author notes four main presuppositions for the democracy conceived in Greece and then historically transmitted to the new era and to our time. The first of these is the establishment of man as an individual, i.e. as abstract citizen. The second gives absolute significance to freedom as the first and highest value. The third presupposition of democracy is the view that life-pervading activity within a community can be conducted in a way that results in the full transparency of motives and reasons, in acquiring full consciousness concerning the motives and final ends of every human act. The fourth presupposition is the full mutual equality, on principle, between people because they, conceived as abstract citizens, are placed into a relationship towards generality.