

filozofija i politika

hana arent

Devetnaestog februara 1954. Hana Arent je pisala Karlu Jaspersu da je »u priličnoj žurbi«, pošto »priprema novu seriju predavanja za univerzitet Notr Dam«, te da se »udubila u rad«. Ovo što sledi je redigovana verzija trećeg, poslednjeg dela ovih predavanja. Cela serija prvobitno je bila naslovljena »Problem delanja i mišljenja posle francuske revolucije«; taj naslov ovde nije korišćen pošto, izdvojen od druga dva dela, čitaocu može da pruži pogrešnu predstavu. Rukopis ima dve verzije od kojih je jednu Arentova preradila. Ta kasnija, preradena verzija sada je objavljena po prvi put. Kraci izbor iz ranijih verzija štampan je u Francuskoj 1986. u »Kaje di Grif« (Cahiers du Grif).

Jaz između politike i filozofije u istoriji se prvi put otvorio sa suđenjem i presudom Sokratu, što u istoriji političke misli ima istu presudnu ulogu kakvu za istoriju religije ima suđenje Hristu. Naša tradicija političke misli nastaje onda kad se Platon zbog Sokratove smrti razočarava u polis i istovremeno počinje da sumnja u osnove Sokratovog učenja. Činjenica da Sokrat nije bio u stanju da na sudu dokaže svoju nevinost i zasluge, koje su za uglednije i mlade Atinjane bile više nego očigledne, navela je Platona da posumnja u vrednost ubedivanja. Mi teško da shvatamo važnost ove sumnje, jer je »ubedivanje« slab i neodgovarajuć prevod starogrčke reči *peithein* (koliko je ona bila važna u političkom smislu pokazuje činjenica da je Peito, boginja ubedivanja, imala svoj hram u Atini). Ubedivanje je bilo poseban politički način govora, a pošto su Atinjani bili ponosni na to što, za razliku od varvara, vode politiku govorom i bez upotrebe sile, retoriku, umeće ubedivanja, smatrali su najuzvišenijom i nepatvorenom političkom umetnošću. Sokratov govor u »Apologiji« jedan je od sjajnih primera — upravo protiv ove odbrane Platon je u Fedonu napisao »prepravljenu apologiju« za koju je ironično rekao da je »ubedljivija« (*pitthanoteron*, 63B), pošto se završava mitom o budućnosti, uz telesne kazne i nagrade koje pre imaju za cilj da prestraše čitaoca nego da ga samo ubede. Ključno mesto Sokratove odbrane pred Atinjancima i sudom bilo je to da je postupao u skladu s najboljim interesom grada. U »Kritonu« je svojim prijateljima objasnio da ne može da pobegne, već da će radije, iz političkih razloga, pristati na smrtnu kaznu. Izgleda da ne samo da nije bio u stanju da ubedi sudije, nego čak ni svoje prijatelje nije mogao ni u šta da uveri. Drugim rečima, niti je grad cenio filozofa, niti su prijatelji cenili političku argumentaciju. Ovo je deo tragedije o kojoj svedoče Platonovi dijaloz.

Sa sumnjom u vrednost ubedivanja tesno je povezano i Platonovo ljutito poricanje *doxe*, uverenja, što je ne samo vezivno tkivo njegovih političkih radova, već je postalo i temelj njegovog poimanja istine. Oduvek se podrazumevalo da je Platonova istina, čak i kad se *doxa* ne pominje, potpuno suprotna uverenju. Prizor Sokrata koji svoju *doxu* podređuje neodgovornim uverenjima Atinjana i biva nadglasan od strane većine, učinio je da Platon prezre uverenja i počne da čezne za apsolutnim vrednostima. Takve vrednosti, pomoću kojih se ljudska dela prosuduju a ljudsko mišljenje postaje pouzdano, otada pa nadalje postaju primarni impuls njegove političke filozofije, i imaju presudan uticaj čak i na čisto filozofsku doktrinu ideja. Mislim da koncept ideja u početku nije bio koncept vrednosti i merila, kao što se obično tvrdi, i da nije političkog porekla. Ali ova interpretacija je svakako razumljivija i pre se može opravdati pošto je upravo Platon prvi koristio ideje u političke svrhe, to jest u nameri da uvede apsolutne vrednosti u područje ljudskih delatnosti, gde, ukoliko nema transcendentnih vrednosti, sve ostaje relativno. Kako je i sam Platon naglašavao, mi ne znamo šta je apsolutna veličina, već samo neke stvari doživljavamo kao manje ili veće u odnosu na druge.



ISTINA I UVERENJE

Suprotstavljenost istine i uverenja svakako je ponajmanje sokratski zaključak koji je Platon izvukao iz suđenja Sokratu. Time što nije uspeo da uveri grad, Sokrat je pokazao da to nije bezbedno mesto za jednog filozofa, ne samo zato što mu je tamo život u opasnosti zbog istine koju poseduje, već i zbog nečeg mnogo važnijeg — nije nimalo verovatno da će grad sačuvati uspomenu na filozofa. Ako su građani u stanju da Sokrata osude na smrt, isto tako su skloni i da ga zaborave kad umre. Njegova zemaljska besmrtnost bila bi obezbedena samo ukoliko bi se filozofi međusobno solidarizovali na sasvim drugačiji način nego stanovnici polisa. Stari argument protiv mudraca (*sophoi*) koji se ponavlja i kod Aristotela i kod Platona, a koji glasi da oni sami ne znaju šta je dobro za njih (a to je preduslov političke mudrosti) i da izgledaju smešno kad se pojave na trgu, te da služe samo za podsmeh — poput Talesa koga je ismejvala neka seljančica kad je upao u bunar zato što je zurio u nebasa — jeste upravo ono što je Platon zamerio gradu.

Da bismo mogli razumeti svu preteranost Platonovog zahteva da filozof postane vladar grada, moramo imati na umu one uobičajene »predrasude« polisa u pogledu filozofa, koje se, međutim, nisu odnosile na pesnike i umetnike. *Sophos* koji ne zna šta je dobro za njega samog još manje će znati šta je dobro za polis. Mudraca koji vlada (*sophos*) moramo posmatrati kao suštu suprotnost suvremenom idealu razumnog čoveka (*phronimos*) koga njegove predstave o svetu ljudskih delatnosti mogu učiniti sposobnim da bude voda, ali ne i vladar. Filozofija, ljubav prema mudrosti, nije se smatrala za isto što i predstava (*phronesis*). Mudrac je jedini koji se bavi stvarima izvan polisa, i Aristotel se potpuno slaže sa ovim javnim mišljenjem kad kaže: »*Anaksagora i Tales bili su mudri, ali ne i razumni ljudi. Njih nije zanimalo ono što je dobro za ljude (anthropi-*

na agatha)«.¹ Platon nije ni poricao da se filozof bavi večnim, nepromenljivim, neživim stvarima. Nije se, međutim, složio da ga to čini nepodobnim za ulogu političara. Nije se složio sa zaključkom polisa da je filozof, pošto se ne bavi ljudskim dobrom, u stalnoj opasnosti da postane beskoristan. Pojam dobra (*agathos*) ovde nema nikakve veze s onim što podrazumevamo pod dobrotom u nekakvom apsolutnom smislu; ovde se misli na dobrobit, na nešto što je pogodno ili korisno (*chrésimon*), te je stoga nestalno i slučajno, pošto ne mora neophodno biti ono što jeste, već uvek može biti nešto drugo. Prekor filozofiji da može građane lišiti njihove lične sposobnosti sadržan je implicitno u čuvenoj Periklovoj izreci: *philokaloumen me' euteleias kai philosophoumen aneu malakias (lepotu volimo bez preterivanja a mudrost bez mekušta ili nemuževnosti)*.² Za razliku od naših predrasuda, prema kojima su mekušstvo i nemuževnost pre povezani sa ljubavlju prema lepoti, za Grke je ta opasnost postojala u filozofiji. Filozofija, bavljenje istinom bez obzira na područje ljudskih delatnosti, (a ne ljubav prema lepom, koja je u polisima na sve strane bila predstavljena u vidu kipova, poezije, muzike i Olimpijskih igara), prognala je svoje sledbenike iz polisa i učinila ih nesposobnima za život u njemu. Kad je Platon zahtevao vlast za filozofa, zato što samo on može spoznati ideju dobra, najuzvišeniju od svih večnih suština, dvojako se suprotstavio Polisu: prvo, tvrdio je da zaokupljenost neprolaznim stvarima filozofa nikako ne dovodi u opasnost da postane beskoristan, i drugo, ustvrdio je da su te neprolazne stvari čak mnogo više »vredne« nego što su lepe. Njegov odgovor Protagori da je mera svega ljudskog bog, a ne čovek, samo je druga verzija iste tvrdnje.³

Platonovo uzdizanje ideje dobra na najuzvišenije mesto u poretku ideja — na mesto ideje nad idejama — prisutno je u alegoriji pećine, i mora se sagledati upravo u ovom političkom kontekstu. To i nije tako samo po sebi razumljivo kao što smo svi mi koji smo odrasli u tekovinama platonске tradicije skloni da poverujemo. Platon je očigledno bio vođen grčkom poslovičom *kalon k'agathon (lepo i dobro)*, i stoga je značajno što se odlučio za dobro umesto za lepo. Posmatrano s tačke gledišta samih ideja, koje se definišu kao ono čija pojava prosvetljava, lepo, ono što nema svrhu ali se blistavo ističe, ima mnogo više prava da postane ideja nad idejama.⁴ Dobro i lepo se razlikuju po tome što se dobro može primeniti i što u sebi sadrži element korisnosti — kako kod nas, tako (i utoliko više) i kod Grka. Platon je mogao iskoristiti ideje u političke svrhe i u Zakonima uzdignuti ideokratiju u kojoj su večne ideje formulisane kao ljudski zakoni samo pod uslovom da područje ideja biva prosvetljeno idejom dobra.

Ono što se u Republici čini kao striktno filozofski argument — suđenje Sokratu i njegova smrt — bilo je podstaknuto isključivo političkim iskustvom; prvi filozof koji je prekoračio granicu koju je polis odredio za *sophosa*, za čoveka koji se zanima za večne, nežive i nepolitičke stvari bio je Sokrat, a ne Platon. Tragedija Sokratove smrti počiva na nesporazumu: polis nije shvatao da Sokrat tvrdi da nije mudrac. Zato što je sumnjao da je mudrost data

smrtnicima, delfsko proročanstvo koje ga je nazvalo najmudrijim od svih ljudi shvatio je ironično — najmudrij od svih je onaj koji zna da ljudi ne mogu biti mudri. Polis mu nije poverovao, i zahtevao je da prizna da je on, kao i svi *sophoi*, politički nekoristan. Ali, što se filozofije tiče, on svoje sugrađane doista nije imao čemu da nauči.

VLADAVINA ISTINE

Konflikt između filozofa i polisa došao je do vrhunca zato što je Sokrat pred filozofiju postavio nove zahteve, upravo stoga što nije tvrdio da je mudar. Baš u ovakvoj situaciji Platon je osmislio vladavinu istine, prema kojoj gradom treba da vlada ne ono što je privremeno dobro, u šta ljudi mogu da poveruju, već večita istina u koju se ljudi ne mogu ubediti. Iz Sokratovog iskustva postalo je jasno da jedino vlast može filozofa uveriti u onu zemaljsku besmrtnost u koju je polis trebalo da uveri građane. Jer dok su mišljenju i delanju običnih ljudi pretili njihova lična, urođena nestalnost i ljudska zaboravnost, misli filozofa bile su izložene svesnom zaboravu. Otuda je isti taj polis koji je svojim stanovnicima garantovao besmrtnost i stalnost kojoj se bez njega nisu mogli ni nadati, za besmrtnost filozofa predstavljao pretnju i opasnost. Istina, filozof je u svom opštenju sa većinom stvarima potrebu za zemaljskom besmrtnošću osećao manje nego drugi. A ipak, ta večnost, koja je značila više od zemaljske besmrtnosti, sukobljavala se sa polisom kad god je filozof pokušavao da pažnju svojih sugrađana usmeri na ono čime se bavio. Čim je filozof svoju istinu, razmišljanje o večnom, podredio polis, ona je istog časa postala samo jedno od mnogih uverenja. Izgubila je svoju različitost, samim tim što jasne distinkcije između istine i uverenja nema. Kao da večno, u trenutku kad se otkrije ljudima, postaje prolazno, tako da i sama rasprava o tome već preči opstanku carstva u kome se ljubavnicima mudrosti kreću.

Tokom rasprave o implikacijama sudjenja Sokratu, Platon je razvio kako svoj koncept istine kao suprotnosti uverenju, tako i pojam isključivo filozofskog oblika govora *dialegethai* kao suprotnosti uveravanju i retorici. Ove distinkcije i suprotstavljanja Aristotel uzima kao nešto što se samo po sebi razume; na početku *Retorike*, koja pripada njegovim političkim spisima ne manje nego *Etika*, on kaže: *hē retorikē estin antistrophos tē dialektikē (veština uveravanja /te stoga i političko umeće govora/ dopunjuje veštinu dijalektike /umeće filozofskog govora/)*. Ključna razlika između uveravanja i dijalektike sastoji se u tome što se ova prva uvek obraća mnoštvu (*peithein ta plēthē*) dok je dijalektika moguća samo kao dijalog. Sokrat je pogrešio što se svojim sudijama obratio u formi dijalektike, te ih i nije mogao ni u šta uveriti. S druge strane, njegova istina je, pošto je poštovao ograničenja svojstvena uveravanju, postala samo jedno uverenje od mnogih, nimalo vrednije od neistina koje su govorile sudije. Sokrat je po svaku cenu htio da temu pretrese sa sudijama na isti način kao što je činio sa Atinjancima i svojim učenicima po pitanju bilo čega drugog; verovao je da na taj način može doći do nekakve istine i druge uveriti u nju. Uveravanje, međutim, ne proističe iz istine, nego iz uverenja¹, i samo se pomoću ubeđivanja može izaći na kraj sa masom. Ubediti masu znači mnogim različitim uverenjima nametnuti svoje vlastito; ubeđivanje nije suprotnost vlasti koja se služi silom, već samo njen drugi oblik. Mitovi o budućnosti kojima Platon zaključuje sve svoje političke dijaloge izuzev *Zakona* ne mogu biti ni istina, ni samo uverenja; oni su zamišljeni kao priče koje su u stanju da uliju strah, dakle kao pokušaj verbalnog nasilja. *Zakoni* mogu bez zaključnog mita zato što detaljni propisi i još detaljniji popis kazni čine verbalno nasilje potpuno nepotrebnim.

Premda je više nego verovatno da je Sokrat prvi sistematično koristio *dialegethai* (rasprava sa nekim o nečemu), verovatno nije taj pojam shvatao kao nešto što je uveravanju suprotstavljeno ili čak suprotno, i sasvim je sigurno da rezultate ove dijalektike nije suprotstavljao uverenju (*doxa*). Za Sokrata, kao i za nje-

gove sugrađane, *doxa* je formulacija u govoru za «ono što mi se čini» (*dokei moi*). Ova *doxa* nije predstavljala ono što je Aristotel nazvao *eikos* (mogućće), ni *verisimilia* (za razliku od «unum verum», jedne istine s jedne, i beskonačnih laži, «falsa infinita», s druge strane), već je obuhvatala svet onakav kakvim mi se otkriva. Nije se, dakle, radilo o subjektivnoj fantaziji ili proizvoljnosti, ali ni o nečem što je apsolutno i važeće za sve. Pretpostavljalo se da se svakom čoveku, zavisno od njegovog položaja u svetu, svet otkriva na drugačiji način, kao i to da «istovetnost» sveta, njegova poznatost (*koinon*, kako bi Grci rekli, poznat svima) ili «objektivnost» (kako bismo rekli sa subjektivne tačke gledišta moderne filozofije) počiva na činjenici da se svakom otkriva isti svet i da, uprkos svim razlikama između ljudi i njihovih položaja u svetu, te stoga i njihovih uverenja, «i ti i ja smo samo ljudi».

Reč *doxa* ne označava samo uverenje, već i sjaj i slavu. Kao takva, ona se odnosi na područje politike, na javnu oblast gde svako može da se pojavi i pokaže se onakvim kakav je. Onima koji su znali da se predstave pripadalo je pravo da brane svoje uverenje, da ih drugi vide i čuju. Grci su to smatrali jedinom velikom privilegijom javnog života koja je manjkala privatnosti domaćeg ognjišta, gde čoveka drugi nisu mogli ni videti ni čuti. (Porodica, žene, deca, robovi i sluge naravno da nisu bili smatrani kompletnim ljudskim bićima). U privatnom životu čovek je sakriven, ne može se ni pojaviti ni zablistati, te, shodno tome, ni *doxa* nije moguća. Sokrat je odbio javnu službu i počasti, ali se nikad nije povukao u privatnost, već naprotiv — kretao se po trgu, u samom žarištu uverenja, *doxai*. Ono što će Platon kasnije nazvati *dialegethai* Sokrat je zvao majeutika, babička veština: želeo je da drugima pomogne da donesu na svet ono o čemu su ionako razmišljali, da u njihovoj *doxi* otkrije istinu.

Ovaj metod ima dvojako značenje: svako ima svoju *doxu*, sopstveno otkrivanje sveta i stoga Sokrat uvek počinje pitanjima; on ne može unapred znati kakvu tu *doxu* drugi poseduje, šta se to «njemu čini». On se mora uveriti u njegov položaj u poznatom svetu. Isto tako, kao što niko ne zna unapred *doxu* onog drugog, niko ne spoznaje sam, bez truda, istinu koja je prirodna njegovom uverenju. Sokrat je želeo da iznese na videlo tu istinu koju svako potencijalno poseduje. Ako bismo želeli da ostanemo verni njegovoj metafori majeutike, mogli bismo reći da je Sokrat želeo da grad učini istinoljubivim tako što će svakom građaninu pomoći da rodi svoju istinu. Metod za to je *dialegethai*, rasprava, no ova dijalektika iznosi istinu ne tako što razara *doxu* ili uverenje, već, naprotiv, razotkriva istinitost *doxe*. Shodno tome, uloga filozofa nije da vlada gradom već da ga podriva, ne da govori filozofske istine nego da učini građane istinoljubivim. Presudna razlika između Sokrata i Platona leži u tome što Sokrat nije toliko želeo da obrazuje građane koliko da unapredi njihove *doxe* koje su sačinjavale politički život u kome je i sam učestvovao. Za Sokrata, majeutika je bila politička aktivnost, davanje i uzimanje, u biti zasnovano na jednakosti, o čijim se plodovima nije moglo suditi prema rezultatima postizanja neke opšte istine. Stoga je to što se Platonovi dijalozi često završavaju neuverljivo i bez rezultata očigledno još uvek plod sokratske tradicije. Rasprava, razgovor o nečemu, nekoj *doxi*, predstavlja rezultat samo po sebi.

DIJALOG PRIJATELJA

Ovakva vrsta dijaloga, kome ne treba zaključak da bi imao značenje, očigledno je najpogodnija za prijatelje i oni je najviše koriste. Prijateljstvo se, doista, u velikoj meri sastoji upravo od ovakvog raspravljanja o nečemu što je prijateljima zajedničko. Time što između sebe govore o tome, postaje im još više zajedničko. Rasprava dobija ne samo specifičnu artikulaciju, već razvija i proširuje mali svet koji prijatelji dele, da bi napokon, kako prolaze vreme i život, počela i da ga stvara. Drugim rečima, politički govoreći, Sokrat je nastojao da Atinjane prijatelji, što je doista bila razumna namera u polis u čiji se život sastojao od neprekidnog napetog nadmetanja svijui protiv svih (*aei aristuein*), gde je čovek ne-

prestano morao da dokazuje da je najbolji. U ovom agonalnom duhu, koji je grčke gradove-države konačno doveo do rasula zato što je gotovo onemogućio sve veze između njih, a domaći život stanovništva zatrvao zavišću i mržnjom (nacionalni porok stare Grčke bila je upravo zavist), opšti interesi stalno su bili u opasnosti. Zato što je poznati politički svet bio omeden samo zidinama grada i zakonima, to se u međuljudskim odnosima nije moglo primetiti ni iskusiti, kao ni u svetu između njih, koji im je svima bio poznat i pored toga što ga je svako video na drugačiji način. Koristeći Aristotelovu terminologiju u cilju boljeg razumevanja Sokrata — i njegovu političku filozofiju, naročito one delove gde se, otvoreno se suprotstavljajući Platonu, vraća Sokratu — citiraćemo deo *Nikomahove etike* u kom Aristotel objašnjava da se zajednica ne sastoji od jednakih, već od različitih i nejednakih. Zajednica nastaje kroz izjednačavanje, *isathēnai*.⁷ Ono se dešava u svim vidovima razmene, naprimer između lekara i seljaka, i zasnovano je na novcu. Političko, neekonomsko izjednačavanje je prijateljstvo, *filisa*. To što je za Aristotela prijateljstvo analogno potrebi i razmeni, povezano je sa materijalizmom koji je ugrađen u njegovu političku filozofiju, to jest, sa uverenjem da je politika potrebna zbog životnih nužnosti od kojih se ljudi žele osloboditi. Kao što jelo nije život već uslov života, tako zajednički život u polis nije dobar život, već je njegov materijalni preduslov. Stoga on prijateljstvo posmatra sa tačke gledišta pojedinca, a ne polisa: vrhovno opravdanje prijateljstva je da «niko ne bi izabrao život bez prijatelja, čak i ako bi posedovao sva ostala dobra».⁸ Izjednačavanje u prijateljstvu, naravno, ne znači da prijatelji postaju isti ili jednaki, već pre da postaju ravnopravni partneri u poznatom svetu — da zajedno formiraju zajednicu. Zajednica je ono što se postiže prijateljstvom, i očigledno je da je takvo izjednačavanje sporno zbog sve većih razlika među građanima što je svojstveno agonalnom životu. Aristotel zaključuje da je spona u zajednici izgleda prijateljstvo a ne pravda, kao što je Platon tvrdio u *Republici*, velikom dijalogu o pravdi. Za Aristotela, prijateljstvo je uzvišenije od pravde, jer u prijateljstvu pravda više nije neophodna.⁹

Politički elemenat prijateljstva ogleda se u tome što u iskrenom dijalogu svaki prijatelj može da razume istinu svojstvenu uverenju onog drugog. Prijatelj više kao prijatelj nego kao osoba razume kako i u kakvoj posebnoj povezanosti običan svet izgleda onom drugom, koji je kao osoba većito nejednak ili različit. Ovakvo razumevanje — viđenje sveta (kako mi to danas običnim jezikom kažemo) sa tačke gledišta onog drugog — je predodžba *par excellence* u političkom smislu. Ako bismo želeli da tradicionalno definišemo jednu izrazitu vrlinu državnika, mogli bismo reći da se ona sastoji od razumevanja najvećeg mogućeg broja stvarnosti i njihovih različitih verzija — ne subjektivnih gledišta, koja, naravno, postoje, ali nas sada ne zanimaju — kao što su one što se otkrivaju u raznim uverenjima građana; i istovremeno da bude u mogućnosti da posreduje između građana i njihovih uverenja tako da poznatost ovog sveta postane očita. Ako takvo razumevanje — i njime nadahnuo delanje — dogodi bez pomoći državnika, preduslov je da svaki građanin bude dovoljno jasan u pokazivanju svog uverenja kao istinitog i da tako pokaže razumevanje za svoje sugrađane. Izgleda da je Sokrat verovao da je politička funkcija filozofa da pomogne uspostavljanju ove vrste poznatog sveta, građenog na razumevanju prijateljstva, i gde nema potrebe za vladavinom.

(Nastaviće se)

Sa engleskog: Vladislava Gordić

1 Nikomahova etika, 1140 a 25-30, 1141 b 4-8.
2 Tuklid, 2. 40.
3 Zakoni, 716D.
4 Za dalje proučavanje vidi delo *Ljudska situacija*, str. 225-226 (ur.)
5 *Retorika*, 1354 a1.
6 *Fedar* 260A.
7 *Nikomahova etika*, 1133 a 14.
8 *Ibid*, 1155 a 5.
9 *Ibid*, 1155 a 20 — 30.