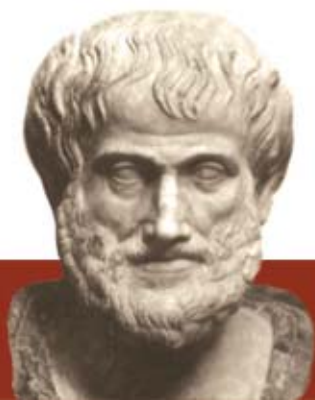


Otfrid Hefe

Aristotelova *Politika*



UTOPIJA

Naslov originala:

Aristoteles: Politik

Herausgegeben von Otfried Höffe

© 1996 by Akademie Verlag GmbH

prevod:

Smiljana Simeunović Frick

Katarina Ristić

Copyright © 2009. za Srbiju

Utopija - Beograd

sva prava zadržana

Aristotelova *Politika*

priredio:
Otfrid Hefe

UTOPIJA
Beograd, 2009.

Predgovor srpskom izdanju „Aristotelove *Politike*“

Upravo je Aristotelova *Politika* tekst koji zasniva političku filozofiju i političku nauku. Ta prva potpuno diskurzivna rasprava o političkoj zajednici, državi, njenom ustavu i njenoj ekonomskoj osnovi u sebi objedinjuje sve osobine kojima se ističe celokupno Aristotelovo delo: pojmovnu diferenciranost i oštrinu sa kreativnom argumentacijom i neuobičajeno bogatim iskustvom.

Nakon analize pojma vlasti, Aristotel razvija tezu prema kojoj je čovek po prirodi političko biće. Državna zajednica se razume kao autarkna jedinica, koja svojim građanima treba da omogući dobar život. Analizirajući druge ustavne koncepte, kao i različita postojeća državna uređenja, Aristotel istražuje širok spektar tema, od građanskih vrlina i zakona, preko načina uređivanja ustava, ustavnih promena i načina njihovog očuvanja, do koncepta najbolje zajednice.

Zbirka dvanaest originalnih tekstova rekonstruiše argumentaciju Aristotelovog višeslojnog teksta, smeštajući glavna pitanja kako u istorijski tako i u sistematski kontekst i izaziva čitaoca da dalje razvija Aristotelovu misao, kao i da je kritički promisli.

Srpsko izdanje ovog zbornika će, na moje veliko zadovoljstvo, studentima filozofije, ali i studentima starogrčkog jezika i političkih nauka u Srbiji, olakšati pristup i omogućiti da se upoznaju sa aktuelnim diskursom o Aristotelovoj *Politici*. Zahvaljujući inicijativi Smiljane Simeunović Frick, studenti i ostali zainteresovani u Srbiji dobili su priliku da se uključe u raspravu o Aristotelu i njegovoj *Politici*. Ja joj se, kao i Katarini Ristić, srdačno zahvaljujem na prevodu ovog zbornika. Nadam se da će on kako potaknuti tako i produbiti studiranje Aristotelove *Politike* i izazvati bogatu raspravu o njoj.

Tibingen, januar 2009.

Otfried Hefe

Otfrid Hefe

1. Uvod u Aristotelovu *Politiku*

Uz sve poštovanje prema političkoj misli drugih kultura, npr. indijskoj, kineskoj ili kulturi Bliskog istoka, pojmovno-argumentativni diskurs o političkom otkriće je Grka. Oni se prvi upuštaju u preispitivanje osnova, čime se empirijsko ispitivanje prava, države i politike povezuje sa normativnim vrednovanjem i dopušta filozofski inspirisanu kritiku. Za Homera je pravni poredak još uvek sakralan. Grčki tragičari, Eshil sa *Orestijom*, *Persijanicima* i *Pribeglicama* (*Hiketide*), Sofokle sa *Antigonom* i Euripid sa *Orestom*, *Feničankama* i *Pribeglicama*, zajedno sa Herodotom i Tukididom, govornicima Isokratom, Lisijom, Demostenom i sofistima smenjuju mit logosom. Oni na taj način pripremaju prostor za dva velika mislioca – za Platona i Aristotela. Već su Platonovi *Zakoni* u velikoj meri diskurzivno delo, ali prvo, u punom smislu, diskurzivno istraživanje politike, uključujući istraživanje prava, pravde i države, pronalazimo kod Aristotela. On se bavi i temama koje se ne pronalaze kod Platona, npr. ko je građanin. Sa druge strane, Aristotelova *Politika* je u intenzivnom dijalogu sa Platonom i to ne samo na onim mestima na kojima je njegova politička misao direktan predmet rasprave.

1.1 O ličnosti

Aristotel je rođen 384. p. n. e. u Stagiri (danas Starro), malom gradu-državi na severoistoku Grčke. Period od 367. do 347. provodi na Platonovoj Akademiji u Atini, gde se posle dvanaest godina „putovanja“ vraća i ostaje dvanaest godina predavajući u Likeju, gimnaziji otvorenoj za sve. On živi u vremenu kada slavni grčki društveni oblik, slobodna država-republika, gubi svoju slobodu. Aristotel je doživeo pripajanje Atinjana i Tebanaca Filipu II, porazom kod Horoneje (338. p. n. e) i

uspon Filipovog sina, Aleksandra Velikog. Na Filipovu molbu Aristotel dve godine vaspitava Aleksandra i tako jedan od najvećih filozofa preuzima odgovornost za jednog od kasnije najznačajnijih državnika. Aristotelovom uticaju bi se moglo pripisati to što Aleksandar u svojim ratnim pohodima osim vojnih, sledi i kulturne i naučne ciljeve i u svoje društvo uvodi grčke naučnike.

Nakon Aleksandrove smrti u junu 323. p. n. e. Aristotel opet napušta Atinu. Iako je njegova politička filozofija usmerena protiv makedonskih interesa, Aristotel se plaši da bi mogao da postane žrtva antimakedonskih sila u Atini. On biva optužen za bezbožništvo (*asebia*), optužbu po kojoj je Sokrat ubijen. Aluzijom na sudbinu čoveka koji je „od svih savremenika (...), bio najbolji, i uopšte najumniji i najpravedniji“ (Platon, *Fedon*, st. 174, 1976), Aristotel napušta Atinu govoreći da neće dozvoliti da se Atinjani i drugi put ogreše o filozofiju (Aelian, *Varia historia* III 36). Aristotel se povlači u kuću svoje majke u Halkidu na Eubeji, gde ubrzo umire u 62. godini. Ostavlja univerzalno delo filozofskog istraživanja kao i posebnih nauka, kojem je u istoriji ljudskog stvaralaštva teško pronaći slično, s obzirom na povezanost iskustva, pojmovnog i spekulativnog mišljenja. U kasnoj antici nazivan je „božanskim Aristotelom“ (Prokle), a u srednjem veku, od Al Farabija preko Alberta Velikog do Tome Akvinskog, jednostavno „filozofom“; Dante ga slavi kao „majstora sveg znanja“ (*Božanstvena komedija: Pakao* IV).

Kako je Aristotel bio metok („dospeljenik“), stranac sa „dozvolom boravka“ i tako bez političkih prava, on se nije mešao u politiku Atine. I upravo je on osnivač politike kao samostalne nauke. Ipak, nije se ni potpuno povukao iz političke delatnosti, već je preuzeo ulogu posrednika između različitih grčkih gradova, kao i Atine i Makedonije, na čemu mu se „građani Atine“ u jednom natpisu i zahvaljuju. Skeptičan prema Platonovoj tezi o političkom pozivu filozofa, on takve zadatke nije smatrao „prirodnim“ nastavkom političke filozofije.

1.2 Politički spisi

Njegovo glavno delo o političkoj filozofiji, *Politika*, poseduje širok tematski i metodološki horizont, tako da ga s pravom ne studiraju samo filozofi, filolozi i istoričari, već i teoretičari prava i ustava, čak i

empirijski usmereni sociolozi. Mnogi Aristotelovi spisi su uticajni tokom srednjeg, preko ranog novog veka sve do američke i francuske revolucije, ali i kasnije.

Za Aristotelovu političku filozofiju važni su delovi *Nikomahove etike*, na primer rasprave o metodi i objašnjenja zajedničkog vodećeg principa sreće (*eudaimonia*), ali i delovi o pravdi (V), prijateljstvu (VIII-IX) i analize razlike između života posvećenog teoriji i politici (X 6-9). Za celovito razumevanje Aristotelove političke teorije važni su i uvodni delovi *Istorije životinja*, definicija slobode iz *Metafizike* (I 2, 982b26), kao i poglavlje I 8 *Retorike*, u kome je skicirano učenje o ustavu. Da bi spoznao raznoliku političku stvarnost Aristotel sakuplja i grčke ustave; od slavne zbirke 158 ustava danas je sačuvan samo *Ustav atinski*. Aristotel je takođe pisao i političke dijaloge: *O pravdi* i *Državnik*; oni su sačuvani samo u fragmentima.

1.3 Teme *Politike*

Iako *Politika* predstavlja majstorsko delo u svojoj vrsti, ona nije napisana „u jednom dahu“ (opširna rasprava kod Šitumpfa, 1991, I 39-46). Bez obzira na nejasnoće, napetosti, pa i protivrečnosti ovog spisa, on predstavlja koherentno učenje. Sporno je da li knjige IV-VI u odnosu na knjigu III razvijaju jednu diferenciraniju ili sasvim drugačiju, njoj konkurentnu teoriju. Spis započinje primedbom o višeznačnosti pojma vladavine (I 1). Aristotel nastavlja suštinskom misli političke antropologije da je čovek po prirodi političko živo biće (I 2). Kao što je u poglavlju 2 ovog zbornika prikazano, primedbe koje su Aristotelovoj političkoj antropologiji upućivane sa raznih strana čineći je zastarelom, počivaju na nesporazumima i ne pogađaju je. Pažljivije čitanje pokazuje da Aristotel čoveka ne razume samo kao socijalno nego i kao konfliktno biće. Uz to, Aristotel priznaje mogućnost dogovornog nastanka države. Konačno, Aristotelu se ne može pripisati ni nediferencirano „organsko“ shvatanje države, prema kome se delovima celine, pojedinačnim ljudima, domaćinstvima i selima, odriče samostalnost.

U sledećim glavama knjige I Aristotel razvija osnove teorije ekonomije u smislu učenja o *oikos*-u: o domaćinstvu kao ekonomskoj jedinici (I 1-13). Ovde se pronalazi i kritika zarađivanja na kamatama

i lihvarstva, koja ima brojne posledice; još više posledica ima i pravdanje robovlasništva, takođe tema u ovom delu. U trećem poglavlju ovog zbornika *Pjer Pelegrin* Aristotelovu teoriju robovlasništva smešta u kontekst porodice i domaćinstva: *oikos*-a. Rob je deo ove prirodne zajednice, koja postoji radi zadovoljenja osnovnih ljudskih potreba. Kako je taj cilj prirodan, prirodna su ne samo sredstva koja su za to potrebna, dakle ne samo veština obezbeđivanja sredstava, nego i robovlasništvo, uz pretpostavku da se ne prekorače prirodni ciljevi. Prema Aristotelovom mišljenju, rob ne služi proizvodnji dobara, već srećnom životu.

U knjizi II nalazi se problemska i istorijska rasprava o oblicima polisa, u kojoj veliki deo zauzima kritika Platonove političke filozofije, naročito one iz *Države*. Nasuprot Platonu, Aristotel razvija teoriju porodice kao neophodne osnove političke zajednice, jasnim odbacivanjem predloga o zajednici žena i dece. *Ričard Kraut* izdvaja pozitivno određenje porodice iz Aristotelove kritike Platona u četvrtom poglavlju ovog zbornika. Time što pokazuje koja je uloga manjih zajednica za funkcionisanje polisa, polis se za razliku od Platonove rigorozne predstave o jedinstvu razume kao u sebi diferencirano i strukturirano mnoštvo.

Knjige III i IV sadrže uporedno učenje o oblicima (morfologiji) političkog, koje je uzor za kasnija istraživanja, kao i stotinama godina kanonsko razlikovanje tri legitimna i tri nelegitimna državna oblika. Ovo razlikovanje je od centralne važnosti ipak samo u knjizi III. U knjigama IV-VI ono nema taj karakter, a možda je čak i zamenjeno novim. *Dorotea Frede* (peto poglavlje zbornika) postavlja pitanje koje kvalifikacije mora da poseduje građanin polisa da bi mogao da aktivno učestvuje u *arche*: vlasti i vladi. Građanska vrlina sastoji se u sposobnosti da se preuzmu određene funkcije u polis. Aristotel je određuje kao „obostranu veštinu“, jer dobar građanin mora da se razume kako u vladanje tako i u potčinjavanje. Službe su u svakom ustavu različito podeljene; Aristotelova koncepcija sposobnosti dobrog građanina u skladu je sa onim ustavima koji nisu izopačeni.

U analizi Aristotelovog učenja o ustavima (III 6-9) *Ričard Malgan* (poglavlje 6) izlaže vodeće principe podele ustava u tri legitimna i tri nelegitimna. Prema Aristotelu svaki mogući ustav mora da se bez prigovora podvede u ovu šestočlanu shemu. Malgan upućuje na razlike između ovog učenja o ustavima i onog, diferenciranijeg, učenja iz

knjige IV koje pojedinačne ustave opisuje prema njihovoj blizini određenim idealnim tipovima. Na kraju se bavi Aristotelovom kritikom ugovorne teorije o državi.

U poglavljima 10 do 13 knjige III Aristotel pažnju posvećuje pitanju kako treba da se vlada u polis. *Fred D. Miler* (poglavlje 7) Aristotelovo razumevanje zahteva za vladavinom interpretira kao zahtev za političkim pravima. Nasuprot uobičajenom shvatanju, prema kojem je pojam subjektivnih prava u grčkoj antici nepoznat, Aristotel izlaže kompleksnu mrežu pojmova koja korespondira ideji o političkim pravima. U osnovi Aristotelove rasprave nalazi se njegova teorija distributivne pravde: građani mogu imati toliko političkih prava koliko doprinose ciljevima političke zajednice.

Ekart Šitrumpf (poglavlje 8) knjigu IV stavlja u kontekst tri srednje knjige (IV-VI) i tvrdi da je u njoj, u odnosu na knjigu III, reč o u osnovi promenjenom i obuhvatnijem učenju o ustavu: o novom pristupu, koji je najveći doprinos Aristotela političkoj teoriji. Podela na tri ispravna i tri neispravna ustava zamenjena je podelom koja više odgovara stvarnosti. Odustaje se od jednostrane usmerenosti na najbolji ustav i na vrlinu; pojedinačni ustavi prate svoje sopstvene ciljeve i usmereniji su ka onome što je u datim uslovima moguće. Aristotelova praktična intencija je ovde jasnija nego u drugim knjigama *Politike*.

Hans-Joachim Gerke (poglavlje 8) ukazuje na nestabilnost grčkih država, koja se oslikava i na razlozima za propast ustava, kao i na mogućim merama njihovog očuvanja. Knjiga V, prvo sistematsko istraživanje ovog problema, sastavljena je dobrim delom i od istorijske analize i daje uvid u Aristotelovu metodu prikazivanja istorijskog, naročito diferenciranu analizu uzroka. Kako predstavljen istorijski materijal primarno služi kao ilustracija kauzalnih zakonitosti, neke jednostranosti se ne mogu izbeći, ali one suštinski ne smanjuju vrednost Aristotelovog istraživanja kao istorijskog izvora. Problematičnim se može uzeti uzgredna tendencija ka korišćenju antitetičkih shema.

Knjiga VI je posvećena uređivanju demokratija i oligarhija. *Rolf Gajger* (poglavlje 10) postavlja ovo istraživanje u okvire Aristotelove zamisli praktične filozofije, ovde kao doprinos normativnom i istovremeno pragmatičnom usmeravanju državnika i zakonodavca. Aristotel najviše kritikuje osnovnu političku grešku zakonodavaca, prema kojoj se teži istovremenom ostvarenju svih tipičnih elemenata jedne određene

ustavne forme. Kako tada dolazi do etabliranja radikalnog oblika te ustavne forme, Aristotel predlaže ono poboljšanje koje će biti uticajno kao „mešoviti ustav“: kombinacija institucionalnih elemenata različitih ustavnih formi, koja se usklađuje sa datim uslovima.

Kraj *Politike*, ali ne i njen vrhunac, predstavlja „politička utopija“ knjiga VII i VIII. Aristotel skicira idealnu zajednicu i opširno razmatra veličinu, položaj zemlje, vezu sa morem, socijalne slojeve, uzrast za venčanje, vaspitanje, čak i deobu zemljišta. *Ada Neške-Henčke* (poglavljje 11) Aristotelovu analizu razmatra u tradiciji Platonovih konstrukcija država, posebno one iz *Zakona*. Ona ističe njen fiktivan karakter, ali je ne treba shvatiti kao utopiju, jer teži da ostane u granicama onoga što je moguće ostvariti. U osnovi ove konstrukcije nalazi se razlikovanje šireg i užeg pojma polisa. Širi pojam polisa obuhvata materijalne uslove neophodne za njegovu autarkiju, dok se zahtevniji, uži pojam razume kao „subjekt lepih dela“ i u odnosu na to koncentrisan je na udeo koji građani imaju u ostvarenju dobrog života. Ovo drugo i čini stvarni politički karakter najboljeg ustava, ali on bez onog prvog ne bi mogao da postoji. Tako, ispravan prikaz i analiza najboljeg ustava mora da obuhvati obe strane.

Završni tekst zbornika (poglavljje 12) posvećuje se pitanju koju poziciju u političkoj filozofiji zastupa Aristotelova *Politika*. Aristotel se u kritici Platona, naglašavanju slobode, jednakosti i pravde i u svom pledoajeu za „pravnu državu“ pokazuje kao anticipator političkog liberalizma. Proto-liberalni elementi njegove teorije ne idu u prilog pokušajima da se Aristotel razmatra kao pristalica komunitarizma.

1.4 Određen svojim epohom ili moderan?

Ko u Aristotelovoj *Politici* očekuje nama danas strani svet, jer se njen predmet od tada u osnovi promenio, a i mora se računati sa prevaziđenim teoretskim pretpostavkama, npr. teleologijom, kosmologijom ili drugim „metafizičkim“ elementima, biće iznenađen. Bez sumnje moguće je naći i za antičko vreme i epohu karakteristične elemente. Npr. kada uporedimo današnje najmanje države sa ondašnjim gradovima-republikama, one izgledaju neuporedivo veće. Ni u pravnom poretku nema današnjeg bogatstva zakona. Nedostaju i profesionalne sudije i pravnici,

što ima i uticaj na demokratiju, jer nema eksperata zbog kojih se građani dele na (pravne) stručnjake i laike. U Atini su svi laici, dakle jednaki. U ustavu Atine prisutna je u određenoj meri i direktna demokratija, koja je danas nepoznata ne samo u reprezentativnim demokratijama, već i u nekim švajcarskim kantonima u kojima postoje skupštine svih punoletnih građana (*Landsgemeinden*). Drugi elementi su pak odbojni, naročito opravdanje robovlasništva i nejednakost žena. Ali ne sme se zaboraviti da je robovlasništvo u Americi očuvano sve do kasnog 19. veka i da se nejednakost žena može pronaći i kasnije, a negde i danas.

Druge tvrdnje, kao što je recimo ona da je čovek po prirodi političko živo biće ili ona o različitim državnim oblicima, još uvek su na probi. Misao prema kojoj se politički proces mora podvrgnuti pravilima poput pravnog postupka, određuje evropske ustave i danas. Razmišljanja o dobrom građaninu i ona o demokratiji pozivaju na filozofsko razmatranje bez obzira na njihovu vremensku udaljenost. Osnovna pitanja niti su usidrena u epohu u kojoj su nastala, niti su argumenti principijelno tako usko povezani sa specifičnostima grčkog polisa da onemogućavaju univerzalni diskurs, odnosno onaj koji prevazilazi kulturne granice.

Aristotelova *Politika* je i metodološki moderna u mnogim aspektima. Naročito u oslanjanju na neuobičajeno bogato političko iskustvo. Kako Aristotel promene u Atini upoređuje ne samo sa promenama u drugim grčkim, nego i ne-grčkim zajednicama, a osvrće se i na osnivanje kolonija u misaono eksperimentalnom delu *Politike*, on analitičku i spekulativnu snagu istraživanja povezuje sa svojim velikim iskustvom.

Danas, u vreme sumnjičavosti prema metafizici, filozofija se etablira kao mišljenje „bez metafizike“. Sve dok se metafizika povezuje sa religijom, odnosno teologijom, ili izjednačava sa (obuhvatnim) pogledom na svet ili sa problematičnom tezom kao što je Platonovo učenje o idejama ili Kantovo učenje o dva sveta, Aristotel taj uslov ispunjava bez poteškoća. Naročito su mu strani elementi koje asociramo sa (religioznim) fundamentalizmom: kada je neophodna i nasilno ostvarena obaveza religioznog služenja. Čak nijedna nenasilna forma religije, npr. religiozno otkrovenje kao religiozna predstava o svetom i izbavljenu, ne igra nikakvu ulogu u Aristotelovom političkom mišljenju. Prema današnjem shvatanju problematične su teze kao recimo ona da je celina po prirodi pre nego deo (I2, 1253a20-22) ili da priroda ništa ne čini uzalud (1253a9).

S obzirom da je Aristotelova *Politika* usko povezana sa *Etikom*, moglo bi se pretpostaviti da i iz nje dolaze metafizički elementi. Sve dok se pod „metafizikom“ podrazumeva teorija najvišeg bića, zahtev za „etikom bez metafizike“ (Pacig (Patzig, 1971)) Aristotel je ispunio. I u kritici Platonovog učenja o idejama (*Nikomahova etika* I 4) i u odnošenju *bios theôrêtikos* na božansko, odlučujući argumenti su upravo etičke prirode (I X 6-7). Međutim, sami po sebi, metafizički elementi nisu iracionalni. Kod Aristotela se pronalazi teleologija, ali ne primarno ona etici strana prirodna teleologija, već ona koja proizilazi iz pojma delanja. A u političkoj antropologiji sadržana prirodna teleologija uglavnom se pokazuje kao prikladna samoj stvari (poglavlje 2). Sigurno, Aristotel se ne libi esencijalnih tvrdnji, poziva se, recimo, na za ljude karakterističnu funkciju (I 6, 1097b24 i dalje). Ova teza sadrži vrlo obazriv „esencijalizam“ i ne sadrži metafizičke pretpostavke u smislu onoga što je kasnije nazvano metafizičkim raspravama. Ona se ne zasniva niti na raspravama o biću kao biću (*on hêi on: Metafizika* IV) niti na filozofskoj teologiji (*Metafizika*, XII). Pojam *eidos*-a i njegov odnos prema *hylê*, na primer, važni su samo na nekoliciini mesta (npr. III 3, 1276a17-19; VII 4, upr. dalje poglavlje zbornika 11.3) i čak se Aristotel ni tu ne bavi spornim pitanjima *Metafizike* (npr. Z 3, 1029a20 i dalje). Naročito njegova teorija o najvećem dobru oštro kritikuje prototip metafizičkog entiteta, Platonovu ideju dobra (*Nikomahova etika* I 4, naročito 1096b33-35), jer ona niti je „ostvarivo dobro“ (*to pantôn akrotaton tôn praktôn agathôn*: I 2, 1095a16) niti je „ljudsko dobro“ (*anthrôpinon agathon*: I 1, 1094b7). Kada veliki aristotelovac srednjeg veka Toma Akvinski u *Summa theologiae* (I-II, quaestio 3, art. 4 ad 4) Aristotelovu teoriju delanja kao težnje spaja sa teleologijom *Fizike* i učenjem o božanskom pokretaču iz *Metafizike* (XII 7 i 9) nudeći koncept prirodne težnje (*desiderium naturale* odn. *appetitus naturalis*), a sa druge strane najvišu sreću (*beatitudo perfecta*) smešta u onostrano, on interpretira Aristotelove misli na jedan za samog Aristotela nepoznat način.

1.5 Istinska politička filozofija

Značajan teoretičar pravde Džon Rols (John Rawls) alternativu metafizičkoj teoriji vidi u „političkoj“, onoj koja se odriče zahteva za

univerzalnim važenjem. Zato i u svom drugom glavnom delu *Političkom liberalizmu* (1993/1998) odustaje od iskaza npr. o suštini i identitetu osoba i umesto toga se zadovoljava „hermeneutikom demokratije“. Aristotel bi takvo samoograničenje filozofije smatrao preskromnim. Aristotel ne odustaje od univerzalno važećih tvrdnji zasnovanih na pretpostavci univerzalnosti ljudskog razuma, ni u vezi politike i etike, ni u političkoj antropologiji, ni u teoriji pravde niti u učenju o ustavu. Izbor alternativnih modela prava, države i politike ne proizilazi iz tradicije i konvencije, već onoga što prema svom zahtevu nadilazi tradiciju: univerzalnih razloga. Uprkos tome, sva ta Aristotelova dela su politička, i to u odnosu na Rolsa u osnovnijem smislu.

Dotična teza se istina nalazi u *Nikomahovoj etici*, ali je ona prema Aristotelovim rečima usko povezana sa *Politikom*. Teza je koliko jednostavna toliko i provokativna: „cilj nije saznanje, već delanje“ (*to telos estin ou gnôsis alla praxis*: *Nikomahova etika* I 1, 1095a5 i dalje; slično II 2, 1103b26 i dalje i X 10, 1179a35-b2). Čak i ako se ova teza u *Politici* ne ponavlja – zbog svoje povezanosti sa *Etikom* ona može da podrazumeva njenu intenciju i metodu. Cilj političke filozofije ne sastoji se u saznanju, već u političkoj praksi, kako u praksi građana i političara, tako i u delatnosti koja se odnosi na osnovni poredak jedne zajednice – ustav. U *Principia Ethica* (1903, § 14) Dž. E. Mur (G. E. Moor) veruje da zastupa tezu suprotnu Aristotelovoj; kod njega se ona odnosi na etiku. Njen zadatak, kako Mur kaže, jeste u znanju, a ne u praksi. Za Aristotela je ova alternativa previše jednostavna. Prema Aristotelu, praktična intencija se ne sadrži ni u moralnim opomenama niti u ostvarivanju političkih akcija, već joj se teži samo pomoću pojmova, argumenata i određenjem principa (*Nikomahova etika* I 2, 1095a30 i dalje; upr. I 7, 1098a33-b8). Njegova praktična filozofija ne proizilazi iz, kako se od Tajhmilera (Teichmüller, *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, 1879, § 2) još uvek ponegde pronalazi, moralno-praktičnog razuma, odnosno moći suđenja, *phronêsis*, niti iz praktičnog razuma koji je neophodan za moralno delanje, niti iz političkog razuma koji je nadležan za političko delanje. Ni etika ni politika ne odnose se neposredno na delanje, već na njegovo spoznavanje, praktična filozofija prema današnjem razumevanju pripada teoriji. Kao „praktična filozofija“ ona za razliku od „teoretske teorije“ nije sama sebi cilj; ona služi (političkoj) praksi.

Kao što je poznato, praktično-politička intencija je prisutna već kod Platona. To je naročito jasno u tezi o filozofu kralju (*Država* V 473c-d) upr. *VII pismo* 326a-b). Zahtevom da filozofi postanu kraljevi ili da se kraljevi obrazuju kao filozofi da bi se stalo na put nedaćama u državama, Platon anticipira i danas omiljen sud prema kome sve znanje mora da bude „društveno relevantno“. Aristotel tu pravi razliku – umesto da svu filozofiju učini obaveznom praktičnom cilju, on razdvaja discipline i deli ih na one koje teže čistom znanju, prva filozofija/metafizika, prirodna filozofija, kosmologija i matematika, i one koje svoj cilj nemaju u sebi.

Praktičan karakter ovih drugih započinje sposobnošću da se temeljno promisle problemi određenja i utemeljenja, koje ne karakterišu samo Aristotelovo vreme, već su i danas aktuelni: 1) prema (moralnoj ili političkoj) praktičnoj teškoći u etici se pojavljuju konkurentni načini života (*bioi*: I 3), a u politici suprotstavljeni oblici ustava. Zbog toga, tamo individua ovde zajednica, ne zna na koji način se najbolje ostvaruje cilj, sreća, odnosno zajednička dobrobit. 2) prema etičkoj, odnosno fundamentalno političkoj teškoći u njihovom predmetu, dobrom i pravednom, prisutna je nestalnost i nepouzdanost (*diaphora kai planê*), sve se pojavljuje kao delo ljudi, kao zakon (*nomos*), sa nedostatkom nad-pozitivnog elementa (*physis*: priroda; I 1, 1094b14-16). 3) Prema naučno-teoretskoj teškoći predmetu nedostaje konstantnost, koja bi omogućila njegovo tačno saznanje (I 1, 1094b16 i dalje).

Trezven, kakav jeste, Aristotel se ne oslanja samo na snagu reči. On eksplicitno tvrdi da moralna filozofija, a tako i politička, nije od koristi uverenjima mladih ljudi (*Nikomahova etika* I 1, 1094b27; 1095a2); upr. Šekspir (Shakespeare, *Troil i Kresida* II 2, 166: „Unlike young men, whom Aristotle thought/Unfit to hear moral philosophy.“) U mladosti se može biti dobar matematičar, ali ne i razborit u praktičnom smislu (*Nikomahova etika* VI 9, 1142a11), jer mladima nedostaje praktično iskustvo, a naročito „moralna zrelost“ koja se stiče vaspitanjem i navikanjem, kojim se umesto povoda za trenutnim strastima razvija čvrst stav u moralnom životu. To se ne postiže praktičnom filozofijom. S obzirom da se ona odnosi na navedene probleme, njom se može razviti kritički potencijal.

Takva intencija ostaje prisutna i u istraživanjima novog veka, čak i u sadašnjem vremenu. Od Hobsa i Kanta preko filozofske kritike Ničea

do kritičke teorije ili nove političke filozofije, u mišljenju o praksi se traga za boljom i tako se svi oni, hteli to ili ne, pokazuju kao aristotelovci. Razlike među njima su u detaljima, odnosno u tome kako se određuje predmet, lična ili politička praksa, i pitanjima kako filozofija njoj može ili treba da služi.

S obzirom na treću teškoću, naučno-teoretsku, Aristotel započinje navođenjem specifičnih oblika znanja (*Nikomahova etika* I 1, 1094b11-27; upr. I 7 i II 2). Time dokazuje svoju naučnu i naučno-teoretsku liberalnost, na koju se ne nailazi često. Naročito u novom veku naučnost se meri prema jedinstvenosti deduktivnog dokaza matematike, što vodi razvijanju jedne *more geometrico* etike ili praktične filozofije, ili se u njoj pronalazi deficit, ukoliko ona ne ispunjava ovaj kriterijum. Nasuprot tome, Aristotel generalno neguje visok stepen naučne fleksibilnosti i tolerancije. Bez odbacivanja ideala znanja, razvijenog u *Drugo Analitici* (naročito I 1-4), primedbom o zanatlijama prema kojoj je kovačima dozvoljeno ono što nije dozvoljeno zlatarima – on razvija princip tačnosti znanja koji je određen samim predmetom (*Nikomahova etika* I 1, 1094b12 i dalje; upr. Hefe 1999, deo II). Taj princip u osnovi sadrži dva različita oblika: 1) s obzirom da dobra kao hrabrost, čak i bogatstvo, po pravilu, ali ne i uvek, doprinose sreći, etika se zadovolja manje strogim opštevažećim stavovima (*hōs epi to poly: Nikomahova etika* I 1, 1094b21; III 5, 1112b8; V 14, 1137b15). U tom smislu se može razumeti i odnos knjiga IV-VI prema knjizi III *Politike*: one ublažavaju njenu oštru podelu na tri legitimna i tri nelegitimna ustava, jer ona u najboljem slučaju važi „uglavnom, ali ne uvek“. Istovremeno, Aristotel se suprotstavlja antiliberalnom rigorizmu, koji takve i slične stavove proglašava univerzalnim principima. Umesto toga on zahteva samoodgovornost delatnika, koja jača njegovu autonomiju i suverenitet, onu kako osetljivu tako i kreativnu sposobnost praktične mudrosti (*phronêsis*) koja uzima u obzir specifične okolnosti situacije. 2) Kako konkretna dela i institucije zavise od različitih okolnosti, o tome se može govoriti *typô*: u skici i crtama. Umesto da se stvar potpuno opiše, treba se zadovoljiti jednom vrstom skice, koja obuhvata suštinu (sreće, vrline i vrlina, osnovne oblike ustava) i istovremeno je otvorena za dodatne elemente koji pripadaju konkretnom (upr. X 9, 1179a 17-22).

1.6 Odnos politike i etike

Prema uvodnom poglavlju *Nikomahove etike* (I 1, 1094a26-b11) politička filozofija je tesno povezana sa etikom jer je vodeće dobro, *eudaimonia* (sreća), isto i za pojedince i za zajednicu (upr. *Politika* I 1, 1252a1 u vezi sa I 2, 1252b30; upr. takođe III 9, 1280a32 i VII 1-2). Iz dva razloga *Politika* ima prednost: kada je reč o sreći, ona je „najvažnija i vodeća“; „zadovoljstvo je kada se ono [dobro] ostvari i za jednog jedinog stvora, ali je još lepše i divnije kada se to postigne za ceo narod ili za državu“.

Takva odgovornost države za sreću danas izgleda problematična. Prema raširenom mišljenju, sreća je nešto vrlo lično, možda čak i privatno. Aristotel ima jedan u osnovi različit pojam, i ta različitost primetna je već ovde – njegovim smeštanjem u područje koje se nama čini samo subsidijarno zaduženo za sreću, u politiku. Ova razlika bi se mogla uzeti kao suprotnost između antike i moderne. Dok u moderni dominira ličan i privatn, čak bi se moglo reći i privatistički pojam sreće – sreća kao osećanje ili određeno stanje – u antici je, prema Aristotelu kao njenom reprezentu, nju moguće ostvariti samo u zajednici. Odatle proizilazi dvostruko prvenstvo kako države prema pojedincu tako i političke filozofije prema etici. Ali Aristotel ne podređuje niti ličnu nadležnost za svoju sreću pojedinca političkoj nadležnosti niti etiku političkoj filozofiji. On praktične sposobnosti, veštine vođenja rata, upravljanja domaćinstvom ili retorike (1094b3) smešta među političke sposobnosti. Zbog ove, samo relativne podređenosti, on ne protivreči sebi kad u jednom drugom aspektu odriče primat politici: u knjizi VI *Nikomahove etike* (7, 1141a20-22) prema rangu predmeta – „besmisleno je pretpostaviti da su državnička veština ili praktična mudrost najvrednije, osim u slučaju da se dokaže da je čovek najsavršenije od svega što postoji u kosmosu“ i u knjizi X (poglavlja 6-9) zbog toga što je život posvećen teoriji onaj koji vodi ostvarenju sreće. Pri tome se Aristotel poziva kako na pojam sreće kao na najviši i samodovoljan cilj (*Nikomahova etika* I 5), tako i na želju i naročito na ono za čoveka karakteristično (*Nikomahova etika* I 6). Kako se čovek od životinje razlikuje logosom, prednost pripada onom ko poznaje istina vrlo teške i iznenađujuće, ali potpuno nekorisne stvari (*Nikomahova etika* VI 7, 1141b6-8): naučniku i filozofu (VII 1-3, naročito 1325b14-32). Prema

Aristotelu teorija u najvećoj meri ispunjava kriterijum za sreću, jer ona u odnosu na politički život ne zahteva ni spoljašnja dobra ni druge ljude ni prijatelje, prema kojima čovek dela kao pravedan, darežljiv i tako dalje (*Nikomahova etika* X 7, 1177a29-32). Osim toga, teoriju ne ugrožavaju ni loše okolnosti. I kao praksa koja je sama sebi cilj (*Metafizika* I 2, 982b24-28), ona svoje opravdanje ima u sebi. Kako *Etika* tako i *Politika* (VII 3, 1325b 14-16) plediraju za aristokratiju duha.

Ove alternative politici ne znače da politika zauzima mesto strateških, ekonomskih ili retoričkih sposobnosti, već samo relativizuje njihovu hijerarhiju. Politika nema ekskluzivan karakter, koji isključuje druge, već inkluzivan, koji obuhvata (*periechei*) i istovremeno reguliše (*nomothetousês*) druge sposobnosti. Na kraju relativizovane su samo navedene sposobnosti (veštine), ali ne i etika. Tek u jednom drugom argumentu (prema *Nikomahovoj etici* I 1, 1094a28-b11) pokazuje se primat političke filozofije u odnosu na etiku, koji je uz to i neznatan: pojedinci i države teže istom dobru, odnosno istom cilju (uporedi *Politika* VII 1, 1323b40 i VII 15, 1334a11); u slučaju naroda i država dobro je još veće (1094b7-10; slično *Politika* IV 9, 1294b6-10). Komparacija kaže da sreća već kod pojedinca obuhvata sve izvanredne osobine: ona je krajnja (*teleion*), poželjna (*agapetôn*), moralno dobra (*kalon*: lepa u smislu moralno dobrog: izvrsna) i božanstvena (*theion*). U zajednicama samo veći broj uživa takvu sreću.

Ukoliko je bolje kada zajednice ostvaruju sreću, onda je još bolje kada je ona ostvarena u zajednici svih zajednica, čitavom čovečanstvu. U svom komentaru na *Nikomahovu etiku* Toma Akvinski upravo ovako zaključuje, ali ne kaže da je to njegovo proširenje Aristotelovog teksta. Ni ovde ni na drugim mestima *Etike* ili *Politike* Aristotel ne pokazuje ni nagoveštaje o svetskoj zajednici, kosmopolitizmu.

Kako se, dakle, politička filozofija i etika odnose jedna prema drugoj? Sa jedne strane, postoje brojne veze. Tako osnovni pojmovi etike sreća, moralne vrline, pravednost, prijateljstvo, igraju vrlo važnu ulogu u politici. Obratno, moralne vrline imaju svoje mesto u životu u polis, čiji zakoni podržavaju dobar život, iako se time ne odriče da je karakter pojedinca nosilac vrlina (upr. *Nikomahova etika* X 10). Sreća se može ostvariti u *bios politikos*, (moralno-)političkom životu. Sa druge strane, između obe discipline vlada podela rada, kojom se Aristotel suprotstavlja Platonu. Dok *Država* čitavu etiku integriše u politiku,

odnosno čitavu politiku u etiku i obe u metafiziku, Aristotel u *Etici* razvija osnovne normative pojmove i etike i politike. Ali on se u etici bavi ličnim uslovima sreće, a politici ostavlja da istražuje institucije i ustave, uključujući uslove političke stabilnosti i propasti. Utoliko ne postoji prednost jedne discipline u odnosu na drugu; niti je etika primenjena politika, niti je politika primenjena etika. I kako su one po rangu iste, Aristotel ih obuhvata jednim zajedničkim imenom *hê peri ta anthrôpeia philosophia* (X 10, 1181b15). Kao „filozofija ljudskih prilika“ etika i politika čine jezgro filozofskog učenja o čoveku – filozofske antropologije.

Zbornik sadrži dvanaest originalnih priloga, koji su delimično predstavljeni i o njima je diskutovano na simpozijumu u Tbingenu u februaru 2000. godine. Zahvaljujem se referentima i autorima, mojim saradnicima Rolfu Gajgeru i Timu Vagneru, a za finansijsku podršku još jednom Fondaciji Fric-Tisen.

Tibingen, maj 2000.

Otfrid Hefe