

Aristotelova ἀρίστη πολιτεία

Željko Senković*

Sažetak

U Aristotelovoj koncepciji ἀρίστη πολιτεία, tj. pri razmatranju najboljega političkog poretka, pokazuje se strogo stratificirano društvo gdje građanin s političkim pravima može biti samo onaj tko ima posebne intelektualne i moralne kvalifikacije, tko je tvoritelj vrline i djeluje prema njoj. Tamošnja prikazba socijalnih grupa u pravom smislu pokazuje aristokratski prizvuk Aristotelove koncepcije: rukotvorci, prosti obrtnici i njima slični, koji u demokraciji imaju pristup javnim službama, za njega su ropski ovisni i deficitarni u ἀρετή (vrlini). To je uvjetovano hijerarhijsko–teleolojskom shemom o odnosu sredstava i svrhe, dijelova i cjeline. Slijedom te sheme ova zajednica postaje ne samo zajednica nejednakih pojedinaca nego se ta nejednakost proteže i na socijalne grupe. Pri komparativnoj analizi tadašnjih demokratskih dosegâ pokazat će se da Aristotel ima nepovijestan pristup, tj. želi zanemariti dostignuća i političke odnose iz (atenske) demokracije.

1. Uvodna bilješka

Pogrešno je potpuno platoniziranje Aristotela¹ na način da bi njegova ἀρίστη πολιτεία (ariste politeia; najbolji poredak) bila norma za sve druge poretke iz *Politike*, bez obzira koliko daleko bili odmaknuti od onoga najboljeg, ispravnog poretka. Tome proturječi njegova primjedba iz *Pol. IV*,² da je nekorisno razmatrati samo idealne poretke. Bi li to rekao autor koji u svojoj konstrukciji idealnog poretka vidi politički cilj prema kojemu bi svaki drugi realističniji poredak trebao biti usmjeren? Kako je takav realističan mislilac uopće mogao raspravljati o idealnom poretku s obzirom da je morao dobro znati kako je on ostvariv samo u iznimnom spoju vrhunskih vrlina (pronalezivih tek kod malobrojnih) i teško ostvarivih povoljnih uvjeta. Vjerojatan odgovor je u tome da, s jedne strane,

* Dr.sc. Željko Senković, Filozofski fakultet Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer, Osijek.

1 Usp. npr. Fritz, K. — Kapp, E., *Aristotle's Constitution of Athens and related texts*, New York, 1950.

2 Usp. *Pol. IV*, 1 1288 b 36 sqq.

tako slijedi dugu grčku tradiciju političkog istraživanja o najboljem poretku, i drugo, ako *Politika* upotpunjuje *Nikomahovu Etiku*, poželjno je bilo da sadrži istraživanje o najboljem poretku koje favorizira *ἀρετή* (vrlinu) i *εὐδαιμονία* (sreću; blaženstvo).

2. Usporedba s Platonovom koncepcijom

Dok Platon u djelu *Politeia* kvalificira socijalne grupe i određuje tko treba a tko ne treba vladati prema raspodjeli njihovih djelatnosti, Aristotel u VII. i VIII. knjizi *Politike* stvari postavlja drugačije i traži moduse etičko–političkog zasnivanja poretka: tko ne posjeduje *ἀρετή* ne samo da nema političkih prava, nego ne uživa u benevolentnosti vladavine u *ἀρίστη πολιτεία*, tj. ne vlada se u njegovu interesu. Imovinski poredak također je ovisan o toj strogoj hijerarhizaciji: »Ali i stečevine trebaju pripadati njima (ratnicima i politički aktivnim građanima, Ž. S.). Jer, građani trebaju biti dobra imovna stanja, budući da su oni građani. Zanaatlije ne pripadaju polisima, kao ni bilo koja grupa koja ne ozbiljuje vrlinu.«³

Vidljivo je da građanima tek posjedovanje vrline u *ἀρίστη πολιτεία* osigurava pravo na političku moć i imetak! Razlika između Platonove i Aristotelove idealističke koncepcije s obzirom na vrline — sposobnosti može se izraziti ovako: kod Platona je socijalna hijerarhija parcijalna: kvalificiranost čovjeka odlučuje o njegovoj djelatnosti, ali onome tko nema vrlinu⁴ nije zbog toga uskraćen imetak ili moguće koristi od postojeće vlasti. Kod Aristotela je u *ἀρίστη πολιτεία* hijerarhija totalna: posjedovanje ili neposjedovanje vrline odlučuje ne samo o djelatnostima koje se obavljaju, nego o svim političkim, društvenim i gospodarskim aspektima. Kod jednog staleža kristalizirale su se sve privilegije, a kod politički izopćenih sav teret poslova. Što se tog aspekta tiče, možemo reći da je Platonova *Politeia* humanija nego Aristotelova idealistička koncepcija apsolutno najboljeg poretka.⁵

Platon preporučuje svojevrstu filozofsku monarhiju, odnosno vladavinu malobrojnih izvršnika⁶ koji će se brinuti za sve poslove podanika — građana, dok je kod Aristotela uključen dosta širi krug, cijela klasa građanstva koja ima *σχολή* (dokolicu, tj. oslobođena je od nužde rada). To znači da ne postoji samo jedan ili nekolicina sposobnih, nego cijeli sloj jednakih — jednakih u potencijalnom odjelotvorenju vrline i dostizanju sreće (*εὐδαιμονία*). Aristotel izbjegava Platonovu

3 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτῆσεις δεῖ εἶναι περὶ τοὺτους. ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάνουσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθέν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν — Pol. VII 9, 1329 a 17 sqq.*

4 Tj. potpunu ili savršenu vrlinu koja je preduvjet za sreću: *ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου — EN I 9, 1100 a 4.*

5 Naravno, izraz 'humanija' za bilo koju od tih koncepcija koristim sa zadržkom jer je humanost važila samo među manjinom ljudstva u polisima. Platon, kao ni Aristotel, nije se uzdigao do priznanja vrijednosti čovjeka kao čovjeka.

6 Usp. Platon, *Politeia*, 445 d 5 sqq.

grešku o ratnicima,⁷ naime da ih isključuje iz vladavine. Vladajuća forma u njegovu najboljem poretku iz *Pol.* VII/VIII. je manje oligarhijska nego Platonova i nije monarhijska, tj. krug onih koji imaju politička prava značajno je proširen. No to je omogućeno njegovim postuliranjem sluganskog, bespravnog staleža: ljudskost je sužena na (aristokratsku) manjinu ljudstva.

Nadalje, kod Platona je jaz između onih koji istinski vladaju u idealnoj politeia na osnovi filozofskog znanja (jedan ili malo njih) i onih kojima se vlada vrlo velik, a Aristotel ne postavlja tako zahtjevne preduvjete za vršenje vlasti. Pored toga, kod Platona je utemeljenje za vladavinu paternalističko: sposobni vladalac skrbi kao otac za dobro onih koji su mu povjereni, kao za malodobne. Različito od toga, Aristotel smatra da sami građani (ukoliko dosegnu visoke kriterije građanstva u toj koncepciji) imaju kvalifikacije za vladanje. Uostalom, to je i temeljna crta politike antičkog polisa, tj. pojam građanina u polisu neodvojiv je od prava aktivnog vršenja političke vladavine. Time se pokazuje⁸ da je u ovome Aristotelova spekulacija samo nastavak na stvarnost postojećeg stanja, ali i da povezuje status građanina, političko pravo i društvene privilegije. Nažalost, sve je to zasnovano na strogoj stratifikaciji i teleologijskoj socijalnoj hijerarhiji prema kojoj jedan stalež stoji u čvrsto predodređenom povlaštenom položaju.

Platonova idealistička konstrukcija u djelu *Politeia* radikalno preokreće postojeće socijalne okolnosti: jedan sloj ljudi dobiva bogatstvo, za neke se ukida obitelj itd. Za njega je politička utopija novo promišljanje političkih uvjeta i razvoj potpuno drugačijega socijalnog poretka. Sukladno tome, moglo bi se reći da je Aristotel dosta neoriginalniji od Platona u svojoj *áριστη πολιτεία*.⁹ On se okreće tadašnjoj prevladavajućoj strukturi polisa, jača zahtjeve spram kvalitete građanstva, a oni u osnovi odgovaraju zahtjevima spram ostvarenja teleološki shvaćene sreće (*εὐδαιμονία*) u *Nikomahovoj Etici*. No zanimljivo je uočiti kako *áριστη πολιτεία*, strogo uzevši, ne može ostvariti niti isključivo aristokratski, niti demokratski ideal. Prvi zbog toga što je riječ o participaciji šireg sloja građanstva, a o drugom je još teže govoriti, jer iako želi postaviti polis na širu osnovicu (kroz brojnije građanstvo nego Platon), ipak je riječ o odlučivanju samo jednog dijela slobodnih ljudi.

3. *Oblici vlasti u áριστη πολιτεία*

Aristotel često razdvaja dvije vrste vladavina, jednu nasuprot druge: vladavina nad slobodnima i jednakima je politička,¹⁰ dok je vladavina nad onima koji su kao robovi samo oruđa (*ὄργανον*) despotska.¹¹

7 Usp. *Pol.* II 5, 1264 b 6–10.

8 Usp. npr. Finley M. I., *The Ancient Economy*, London, 1973.

9 Tako misle neki meritorni stručnjaci kao npr. Jaeger, W., *Aristoteles*, Berlin, 1955, 277; Ross, W.D., *Aristotle*, New York, 1959, 230.

10 Usp. *Pol.* III 4, 1277 b 7.

11 Usp. *Pol.* I 4, 1253 b 27 sqq.

»A vladavina, kako sam rekao u prvim raspravama, jedna je zbog vladatelja a druga zbog vladanika; za jednu kažemo da je despotska, dok je druga slobodnjačka.«¹²

Prije nego što građani u tom najboljem poretku zadobiju politička prava, moraju se izvježbati i služiti kao ratnici kako bi razvili vrlinu hrabrosti te da ne bi robovali drugima. Bez ratnika nema polisa, pa samo ratnički i savjetnički stalež i jesu dijelovi polisa u pravom smislu, dok ratari, obrtnici i nadničari (nadničari bi trebali biti robovi ili meteci) doduše trebaju polisu, ali zbog posvećenosti nužnostima rada ne mogu biti građani. Cilj ovog polisa je najbolji život u skladu s vrlinama i posvećenost idealu *καλοκαγαθία* (habitualni spoj ljepote i dobrote), pa ovdje postulira aristokratski ideal, vladavinu najboljih i najsposobnijih kojima za samorazvoj treba dokolica — oni se ne smiju baviti zemljoradnjom, trgovinom, zanatom.¹³ Zato u VII. knjizi *Politike* zapravo susrećemo despotsko vladanje nad zanatlijama i ratarima koji su tu samo zbog koristi vladajućih, a to se sve pokriva hijerarhijsko–teleologijskom shemom o odnosu sredstava i svrhe, dijelova i cje-line.¹⁴ To je teleologija u političkoj primjeni koja konkretizira cilj polisa: on je u postizanju sreće pravih građana, dok su ostale osobe samo sredstvo koje omogućuje dostizanje tog cilja.¹⁵

Ako je Aristotel i preuzeo od Platona oštro odvajanje gospodarskog i političkog područja, teleologijski poredak u socijalnom području njegova je vlastita postavka. On promatra pojedine socijalne grupe u perspektivi dostizanja ili nedostizanja određenog mjesta u polisu kao njegovih dijelova. To je strogo i konzekventno izvedeno,¹⁶ a u usporedbi s formulacijom teleologijskih odnosa u biologijskom području može se reći da ide i korak dalje, jer Aristotelovoj (metafizičkoj) biologiji nedostaje vanjski finalitet. On ne potčinjuje pojedine vrste živih bića jedne drugima u njihovoj cjelokupnoj izvanjskoj povezanosti, nego slijedi imanentnu teleologiju pri analizi životinjskih vrsta i njihovih organa.¹⁷ Izvanjski finalitet uočljiv je¹⁸ u naravnoj vlasti duše nad tijelom,¹⁹ zatim u vrednovanju životinja koje su tu radi čovjeka, biljaka koje su tu radi svih živih bića, jer narav ništa ne čini uzalud.²⁰ Također, pojedini ljudi su postavljeni na razinu životinja.²¹ Utemeljenje za ovo nalazi se u diferenciji između ljudi koji se mogu razlikovati koliko duša od tijela, pa je sav doseg jednih u upotrebi tijela: »Jer po naravi je

12 *Pol.* VII 14, 1333 a 3–6.

13 Polach, J., *Die Erziehungsideale bei Plato und Aristoteles*, Brunn, 1914.

14 *Usp. Pol.* VII 8, 1328 a 28 sqq.

15 O tome kritički Newman, W.L., *The Politics of Aristotle*, uz — I,117: »He seems also hardly conscious of the sadness of the view that the existence in adequate numbers of natures fit only for the lower functions is essential to the realization of the highest type of human society.«

16 *Usp. npr. EE* VII 5, 1249 b 6 sqq.

17 *Usp. Kulmann, W., Der platonische Timaios und die Methode der aristotelischen Biologie*, *Studia Platonica*, 1974, 157.

18 *Pol.* I 8, 1256 b 15 sqq.

19 *Ψυχή* (duša) kao *τέλος* (svrha): *Protr.* II 17; *De anima* 415 b 16–20.

20 *ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελές ποιεῖ μήτε μάτην* — *Pol.* I 8, 1256 b 21.

21 Vol siromasima zamjenjuje roba: *Pol.* I 2, 1252 b 12.

rob onaj koji je uzmožan pripadati drugomu (i stoga i pripada drugomu), i koji je dionik razuma onoliko koliko ga osjeća, ali ga i ne posjeduje. Ostale, naime, životinje služe ne time što osjećaju razum, nego nagnane porivima. No upotreba se njihova malo razlikuje, jer pomaganje tijelom, a radi životnih potreba, nalazi se u obojih, kako u robova tako i u pitomih životinja«. ²²

Izjednačavanje onih nad kojima se vlada sa životinjama omogućuje utemeljenje ropstva, a sama činjenica postavljanja nekih ljudi (zapravo značajnog broja) u razinu s njima pokazuje koliko se malo ovdje koristi biološkom argumentacijom. Naime, prema aristotelovskom stajalištu tek specifične unutrašnje kvalitete odlikuju neke ljude nad životinjama, dok je u biološkom smislu čovjek kao vrsta prepoznatljiv zbog uspravnog hoda i po tome različit od svih drugih živih bića. ²³ Iz toga se može zaključiti da: a) *Politika* ni ne pretpostavlja biološke spise, nego postoji različita teleologija u njima i *Politici*; b) tek neki ljudi zbog svojih posebnih kvalifikacija jesu ljudi u pravom smislu, a ostatak se jedva razlikuje od životinja, pa nema mogućnosti da se čovjek naziva čovjekom s uvažavanjem i kao vrijednost *per se*.

4. Sreća u polisima i razgraničenje građanstva

Prema Platonu, ono što treba odlikovati istinskog upravljača polisa je znanje. ²⁴ Za Aristotela je *εὐδαιμονία* (sreća) ono što daje poziciju u hijerarhiji, shvaćena kao ozbiljenje *ἀρετή* (vrline). I dok u *Politikos* nema pokušaja bitnog određenja sreće u polisima, u Platonovoj *Politeia* i Aristotelovoj VII. knjizi *Politike* postoji gotovo identično mjesto ²⁵ koje govori o tome da cijeli polis, odnosno svi njegovi građani moraju biti sretni. Ako kod tumačenja od Platona postuliranih različitih uvjeta za tri klase građanstva i ima prostora za prigovore spram npr. deficitarnosti za životne ugone čuvarskog staleža, to je razumljivo iz odnosa cjelina — dijelovi: oni dobivaju ono što im po hipotetički pretpostavljenoj naravi i socijalnoj ulozi pripada, a odricanje služi usrećivanju cjeline. No Platon nije ograničio postizanje sreće samo na najviši sloj ljudi, na njihov životni stil. Sreća je politički postulat koji treba vrijediti za sve klase polisa: zanatlije, ratnike i filozofe, što ne isključuje da svaka socijalna grupa oživotvoruje svoju specifičnu vrstu sreće prema vlastitim sposobnostima, npr. čuvari uzvišeniju nego zanatlije. ²⁶

Kod Aristotela je stvar specifičnija: postizanje sreće u polisima ovisi o njegovim osnovnim postulatima aretetičke (i intelektualističke) etike. Sreća polisa zasniva se, kako u individualnoj tako i u socijalnoj dimenziji, na zahtjevu za specifičnom

22 *ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα οὐ λόγῳ ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεια δὲ παραλλάττει μικρόν ἢ γὰρ πρὸς τὰνάγκαϊα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῶων — Pol. I 5, 1254 b 20–26.*

23 Usp. *Part. An.* 653 a 30; 656 a 10; 662 b 20.

24 Platon, *Politikos*, 293 c 7; 294 a 8; 301 b 5.

25 Usp. Platon, *Politeia*, 420 b 5 sqq. i Aristotel, *Pol.* VII 9, 1329 a 23 sqq.

26 Platon, *Politeia*, 521 a 3 sqq.: istinska *εὐδαιμονία* je razborit život.

vršnoćom i razboritošću kao preduvjetom.²⁷ Odatle slijedi da u *ἀρίστη πολιτεία* građani ne mogu biti zanatlije, radnici, ratari. Ovakav stav izveden je iz premise da pravi građani moraju voljeti vrlinu i prakticirati je zbog nje same, a ne zbog izvanjskih dobara koje ona može donositi, te je pogrešno smatrati građanima one koji ne mogu ispuniti ove uvjete. 'Niži poslovi', oni u kojima se ljudi prvenstveno koriste svojim tijelom, onemogućavaju težnju i participaciju u višim oblicima života. Bez obzira je li ovdje riječ o apologiranju pretpostavljenih naravnih inferiornosti kroz prosudbu socijalnih klasa i njihovih funkcija ili o osudi participacije u nužnim poslovima, ipak je kontrast između plemenitih i nužnih djelatnosti izuzetno oštar.²⁸

Takav način prosuđivanja kroz djelatnosti čini mi se nepravednim, kako zbog socijalne zadanosti strogo stratificiranog društva, tako i zbog izostavljanja individualnog propitivanja sposobnosti. Sve je već odlučeno kroz pripadnost određenoj djelatnosti i socijalnoj grupi! Iz horizonta ovakvih aristotelovskih pretpostavki, građanin s političkim pravima može biti samo onaj tko ima posebne individualne i moralne kvalifikacije, karakternu usavršivost; tko je tvoritelj vrline i djeluje prema njoj.²⁹ Znači *ἀρίστη πολιτεία* uključuje samo one koji su u etičkom smislu tvorcima sreće, tj. mogu djelovati i djeluju u skladu s vrlinama. Različito od Platona, Aristotel ne uzima polis kao čvrstu zadanost koju treba naprosto privesti k sreći, nego se pita o najboljem mogućem životu u etičkom smislu, onom koji ozbiljuje moralne vrline. Prema nekima³⁰ pogrešno je Aristotelovu etiku utemeljivati samo na vrlini; treba uvidjeti važnost korelacije vrline spram svrhe moralnoga djelovanja, sreće. S vrlinama se postiže cjelovita sreća, no upravo kriterij posjedovanja vrline kod Aristotela podrazumijeva i diferenciranje među ljudima, tj. njihova moralna kvaliteta kvalifikativ je za pravo građanstvo. Ovo je u skladu s njegovim temeljnim promišljanjem³¹ o tome koji je život najdostojniji izbora: *βίος θεωρητικός* (promatrački, misaoni život), *βίος πολιτικός* (politički život) ili *βίος ἀπολαυστικός* (uživalački život)? Uživalački život, najčešći kod mnoštva, najmanje je usmjeren vrlinama i zato je prema ostala dva načina života diskvalificiran. Nažalost, kod inzistiranja na vrlinama kao preduvjetu za sreću polisa ne može se izvesti ništa srodno modernom prosvjetiteljskom pedagoškom optimizmu, jer Aristotel ne vjeruje u primarnost odgojivosti (premda mu je *παιδεία* u *ἀρίστη πολιτεία* važna za one koji su već građani), nego samo postavlja aretaičko mjerilo za zaključivanje o (ne)pripadnosti građanstvu. Zato se suvremeno inzistiranje na sreći većine (što je temeljni stav kod npr. J. S. Milla) ne može pronaći u nasljedovanju Aristotelove pozicije, nego u njenom prevladavanju.

27 *Pol.* VII 1, 1323 b 21 sqq.

28 Usp. Newman, W.L., *The Politics of Aristotle*, I 121: The effect of men's vocation on their character is also overrated. What a man is, cannot always be measured by the social functions which he is fit to discharge.

29 Građanin je onaj tko je *ἀρετῆς δημιουργός* (činitelj vrlih djela), 1329 a 21; a u *ἀρίστη πολιτεία* građanin može biti samo dobar čovjek; *Pol.* III 4, 1277 a 13 sqq; III 9, 1281 a 4 sqq; IV 7, 1293 b 3.

30 Usp. Talanga, J., *Uvod u etiku*, Zagreb, 1999, 153.

31 Usp. npr. *Pol.* VII 2, 1324 a 23 sqq.

Dok kod Platona³² cijeli polis (*ὅλη πόλις*) obuhvaća sva tri staleža, kod Aristotela dijelovima polisa ne treba smatrati sve one koji su u njemu nužno prisutni, nego građanstvo koje je (moralno) kvalificirano za sreću. U tome se može iščitati i Aristotelova teleologijska metoda. Ako se i koristio empirijskom metodom za klasifikaciju i procjenu političkih uređenja i institucija, proučavao mnoge realizirane i teoretske projekte te se nije zadržavao na isključivim, jednostranim rješenjima, nego je priznavao mogućnost više valjanih političkih uređenja, ovisno od polisa, tj. građanstva o kojemu je riječ, kod njega postoji i (metafizička) vjera koja ga je vodila k potrebi prilagođavanja polisa zakonima i strukturama što su općenito važeće. Tako postoji i *τέλος* (svrha) polisa, dostiziv usvajanjem neke važeće i neupitne strukture. A kako svrha neke stvari nije u sumaciji njenih funkcija, nego samo u njenoj najvišoj funkciji, njen najviši dio zapravo postaje sve — cjelina. Spram nje su svi drugi dijelovi samo sredstva, oni postoje zbog nje, subsidiarno. Na taj način teleologijski shvaćena *ἀρίστη πολιτεία* postaje ne samo zajednica nejednakih pojedinaca, nego se ta nejednakost sredstvo–svrha proteže na čitave klase.

Aristotel poznaje samo pojam apsolutne sreće koji počiva na vrlini, dok se ograđuje od njena relativiziranja: sreća je u pravom smislu povezana s postojanjem istinske vrline. No ako robovi i mogu imati određeni oblik vrline, oni sigurno ne mogu biti sretni.³³ Nasuprot tome, kod Platona³⁴ sreća je dostupna svim grupama. Doduše, u njegovoj koncepciji samo filozofi žive istinskim, najsjajnijim i najpotpunijim životom; taj život je duhovno i moralno savršenstvo, ali on je u političkom smislu manje rigorozan od Aristotela. Činjenica da samo filozofi dostižu iskonsku sreću (od kojih najviše ovisi sreća *ἀρίστη πολιτεία*) ne ometa ga da »dozvoli« i drugim socijalnim grupama pravo na njihovu sreću. Budući da Aristotel ne poznaje relativni (na sve primjenjivi) pojam sreće, cilj njegove *ἀρίστη πολιτεία* nije, kao kod prethodnika, omogućiti postizanje sreće svakoj socijalnoj grupi sukladno njenim mogućnostima. Za njega postoji samo jedna *εὐδαιμονία* (sreća) s prepoznatljivim moralno–intelektualnim sadržajem i tko ne stoji na njenom nivou ostaje bez prave sreće; takvi trebaju drugima omogućiti najviši mogući moralno–intelektualni razvoj.³⁵ Prema njegovu mišljenju, istinski dobar život ne mogu realizirati svi ljudi: on je tečevina pravog znanja, razboritosti i ethosa. Dakle i u tome je ograničenje njegove aristokratizirajuće etičko–socijalne teleologije.

32 Usp. Platon, *Politeia*, 420 b 8; *Nomoi* 665 c 2.

33 *Pol.* I 13, 1260 a 14 sqq.

34 Platon, *Politeia*, 580 b 8 sqq.

35 O kritici toga: Ross, W., *Aristotle*, New York, 1959, 242.

5. Socijalne grupe u *áριστη πολιτεία*

Od kojih se dijelova sastoji *áριστη πολιτεία*, pitanje je koje vodi k finalno–funkcionalnom postupku. Bez određenih djelatnosti polis ne bi mogao funkcionirati i imati autarkičnost: »Mora postojati mnoštvo ratara koji pribavljaju hranu, te obrtnici, ratnički stalež, imućnici, svećenstvo i prosuditelji o nužnostima i probicima«. ³⁶

Međutim, ovdje imenovanih šest skupina nisu, kako bi se moglo očekivati, ti dijelovi polisa koje bi možda trebalo još samo hijerarhijski razvrstati. Aristotel problem postavlja drugačije, iz zaoštrene aristokratske pozicije:³⁷ građani ne smiju živjeti ratarskim, trgovačkim ili rukotvoračkim životom jer je takav život neplemenit i suprotan vrlini; takvi životi su deficitarni za *σχολή* (dokolicu) koja je preduvjet nastanka vrline. Kao po odnosu sredstvo — svrha, jedini pravi dijelovi polisa su građani (slobodni od banausičnog rada), a ostali ljudi su zbog vršenja nužnih djelatnosti potrebnih polisu tek sporedna, premda socijalno potrebna kategorija. U građanstvo pripadaju: 1) ratnici, koji tek nakon isteka svoje službe dobivaju politička prava; 2) građani u pravom smislu — oni koji donose političke odluke; 3) svećenstvo, koje zbog svojih godina više nema politički utjecaj.

Dakle, Aristotel čini razdiobu stanovništva u one koji su: a) istinski dio polisa (*μέρος, μέροςιον*) i b) one koji su sporedni, ali nužni uvjeti njegova postojanja (*sine quibus non; ὧν ἄνευ τὸ ὄλον οὐκ ἂν εἴη* — *Pol.* VII 8, 1328 a 23), tj. u građane i živa sredstva za ozbiljenje sreće građanstva. Time su političko i gospodarsko područje strogo razdijeljeni i stavljani u teleologijski odnos. Osim toga, postoji i diferenciranje unutar građanstva: ratnici još nisu, a svećenici više nisu građani. Samo socijalna grupa ljudi srednjih godina, kao najbolje kvalificirana, smije imati političku moć. Ove tri grupe su vremenski uvjetovane i promjenjive, a ako se njihova razdioba i može preuzeti iz prirode, to ipak nije univerzalna naravna struktura koja bi se mogla protegnuti i na neživo, nego samo na naravni život živih bića. Funkcije grupa tako su raspodijeljene jer³⁸ priroda jakošću obdaruje mlade, a razboritošću starije. Također, ta razdioba nije tek produkt želje niti je nametnuta vanjskom nužnošću, nego je od same naravi, budući da jedne čini mladima a druge starijima — od kojih jednima dolikuje pokoravanje, drugima vladanje.³⁹ Unutar grupa onih koji nisu dio polisa nego tek njegov nužan uvjet nije napravljena nikakva diferencijacija. Svi koji su kao zanatlije, ratari, trgovci primarno usmjereni na poslove nužne za održavanje života, zbog čega ne mogu dostići potpunu moralnu vrlinu, ne pripadaju u građanstvo.

Pojam naravi u ovim je diferencijacijama ishodišna točka. Naime, sama raspodjela na one koji se bave nužnim poslovima i koji su od njih slobodni stvar je

36 δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆθος, οἱ παρασκευάσουσι τὴν τροφήν, καὶ τὸ μάχιμον, καὶ τὸ εὐπορον, καὶ ἱερεῖς, καὶ κριτὰς τῶν ἀναγκαίων καὶ συμφερόντων — *Pol.* VII 8, 1328 b 20–24.

37 Usp. *Pol.* VII 9, 1328 b 37 sqq.

38 Usp. *Pol.* VII 9, 1329 a 14.

39 Usp. *Pol.* VII 14, 1332 b 35 sqq.

naravne hijerarhije, smatra Aristotel.⁴⁰ Tj. rad kao sredstvo za slobodu od nužde rada (*σχολή*) potječe iz same naravi. Tako je i polis u svojoj hijerarhizaciji tek dio obuhvatnoga naravnog poretka. »Jer uvijek je ono gore poradi boljega, i to je jednako bjelodano i u stvarima koje su prema umijeću i onima koje su prema naravi.«⁴¹

S tim pristupom se pomoću pojma naravi opravdava vladavina u polisu: oni koji su *áριστοι* trebaju vladati, dok bi bilo protunaravno da vladaju lošiji nad boljima ili da se jednaki ne uzimaju kao jednaki. Zanimljiva je usporedba pojma naravi u VII. i I. knjizi *Politike*. U I. knjizi *φύσις* je ishodišna točka političkog istraživanja i svrha razvoja: svaki polis biva po naravi, a narav je svrha.⁴² U VII. knjizi nedostaje primjena pojma naravi na razvoj jer tu nema razmatranja utemeljenih u povijesnoj perspektivi. Uz to, I. knjiga prikazuje *φύσις* (prirodu) kao strogo strukturiranu cjelinu koja ima pravilan raspored sastavnih dijelova. Unutar *φύσις* za političko istraživanje prioritetan odnos među živim bićima definiran je sljedećim pitanjem: tko vlada?

»Živo biće se prvotno sastoji od duše i tijela, od kojih je jedno po naravi vladajuće a drugo vladano. A treba razvidjeti u bića što se ponašaju prema naravi radije po onome što biva po naravi negoli po onima što su iskvarena.«⁴³

Struktura *áριστη πολιτεία* uvelike ovisi o tom shvaćanju vladajućeg i vladanog kao utemeljujućih i naravnih elemenata, a odnos socijalnih grupa u smislu sredstvo — svrha može se smatrati despotskom vladajućom formom. Analogna struktura tome je u I. i VII. knjizi *Politike* prepoznata u čovjeku kao *ens compositum* tijela i duše. Vladajući odnos duh — tijelo i odnos unutar duše um — strasti⁴⁴ uspoređen je s odnosom ljudi spram životinja, odnosno onih ljudi koji stoje na njihovom nivou. Tim argumentom Aristotel se koristi u svojim temeljnim političkim tezama da bi opravdao tadašnju antičku stratifikaciju, uključujući i ropstvo. Odnos gospodar — rob mu je naravni odnos izveden iz pretpostavljenog jedinstva, kakvo tvore um i strasti u duši ili duša i tijelo u čovjeku. Gospodar i rob nisu dva samostojna jedinstva, nego se odnose kao cjelina spram dijela.⁴⁵ Ta je struktura u I. knjizi *Politike* upotrijebljena da se utemelji vladavina slobodnih nad robovima u kućanstvu, a u VII. knjizi⁴⁶ da se opravda subordinacija između građanstva i njima služećeg »oruđa«. No takav je odnos zapravo postojao između različitih polisa u političkoj praksi 5. stoljeća prije Krista: »It was no great step from

40 Usp. *Pol.* VIII 3, 1337 b 28 sqq.

41 *αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτιόνος ἐστὶν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερόν ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν* — *Pol.* VII 14, 1333 a 21–23.

42 *Pol.* I 2, 1252 b 30. A da »narav ništa ne čini nesavršeno ni uzalud« (*Pol.* I 8, 1256 b 21), izraz je ovoga teleološkog shvaćanja naravi.

43 *τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἄρχόμενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις* — *Pol.* I 5, 1254 a 34–37.

44 Usp. *Pol.* I 5, 1254 b 2 sqq.

45 Usp. *Pol.* I 6, 1255 b 9 sqq.

46 Usp. npr. *Pol.* VII 8, 1328 a 31 sqq.

the universal acceptance of slaves within the society to the acceptance of subjects abroad, to whom the slave — metaphor was, indeed, sometimes applied.«⁴⁷

Ovakvim postupkom prenošenja strukturnih odnosa s jednog područja na drugo, sa subordinacijom ljudi u općevaljanom, naravnom sustavu, možemo se upitati i je li Aristotel svoj najbolji poredak izvodio iz uvjeta života u samom polisu. Koliko uopće argumentira iz same političke potrebe? Kod njegova izvođenja socijalnih grupa u ovome polisu znakovito je specifično povezivanje stratifikacije u naravnim strukturnim formama (metapolitička sistematika) i genuine političke argumentacije.

S obzirom na navedene opće naravne principe, kao i poznate empirijsko-političke uvjete, možemo zaključiti da kod Aristotela postoji dvostruka argumentacija. Na jednoj strani postavlja općenitu naravnu strukturu s *a priori* principima kojima socijalne grupe kroz ontologijsku zakonitost moraju odgovarati. Na drugoj strani argumentirao je iz same praktičko-političke problematike, tako da je postavljanje različitih funkcija određenih grupa u sustavu trebalo utemeljiti političku argumentaciju. S time se povezuje diferencija među ljudima koji su kroz svoju vrlinu sposobni dostići sreću i onih koji to nisu, s diferencijom dio polisa — nužni uvjet polisa: tko nema vrlinu, treba služiti onome tko je može imati i ima. Ovo pokazuje kome polis zapravo pripada, tj. kako prosuđivati socijalne grupe i tko treba vladati.

U pravom smislu, polis je zajedništvo politički jednakih, opremljenih potrebnim vrlinama kako bi mogli ozbiljiti istinsku sreću.⁴⁸ Premda se Aristotelova argumentacija u *Pol.* VII,8 nadovezuje na Platonov *Politikos*,⁴⁹ postoje i neke značajne razlike. Npr. Platon ograničava istinsko političko znanje na jednog ili na mali broj istinskih političara — filozofa, dok je kod njegova nasljedovatelja cjelokupno građanstvo u *ἀρίστη πολιτεία* opremljeno političkim pravima i dostatnim znanjem za političko djelovanje. Politički subjekti nisu reducirani na samo nekoliko specijalista. Doduše, kod Aristotela postoji *πολιτικός* (modernom terminologijom, profesionalni političar),⁵⁰ no on je prvenstveno nužan kao zakonodavac koji mora pomoći nastanku i održavanju ustava, treba poznavati pravi cilj polisa; ne baviti se tek dnevno-političkom problematikom, nego ustrojem i stabilnošću zajednice. Pravi dio polisa su građani, a njihova politička djelatnost je samostalna, od drugih djelatnosti odijeljena i samorazumljiva, pa ne postoji platonovski problem istinskoga političkog znanja.

6. *Ἀρίστη πολιτεία* i demokratska politička zbiljnost

Razlika između stvarnih političko-povijesnih okolnosti u V. i IV. stoljeću prije Krista u demokratskoj Ateni i Aristotelove koncepcije *ἀρίστη πολιτεία* dosta je

47 Finley, M.I., *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick, 1973, 51.

48 *Pol.* VII 8, 1328 a 36 sqq.

49 Usp. npr. Platon, *Politikos*, 279 b sqq; 287 d.

50 Usp. *Pol.* VII 14, 1333 a 37.

velika. Za Aristotelova vremena, dok je kao naseljenik (ὁ μέτοικος, metek; onaj tko je bez građanskih prava) živio u Ateni, ostvarenje prava građanstva nije se zasnivalo na određenom posjedu kao kvalifikativu niti na djelatnosti,⁵¹ nego je preduvjet tome naprosto bio da si punoljetni muškarac kojemu su oba roditelja atenski građani. To u Aristotelovoj koncepciji optimalnog uređenja iz VII. i VIII. knjige *Politike* nije tako: pravo rođenjem (potomstvo od punopravnih građana) nije mu dostatan uvjet za građanstvo, što je u svezi s Aristotelovim višeznačnim određenjem slobode (ἐλευθερία). Jednom mu je slobodan onaj tko je, kao što je prethodno rečeno, zakonito rođen, na čemu puk zasniva svoja politička prava. Međutim, u VII. knjizi se taj pojam koristi u širem značenju (ne u demokratskom smislu): slobodan je onaj tko ne mora raditi kao prosti radnik (a oni su u demokraciji bili slobodni građani), tj. onaj kojemu način života i životne okolnosti nisu uvjetovani nuždom životnog samoodržanja. Tome nedostaje dokolice za više duhovne i intelektualne djelatnosti, pa je prema ovome aristokratskom pristupu nenadoknadivo prikraćen. Uopće, čitava je Aristotelova koncepcija zasićena tadašnjim aristokratsko–oligarhijskim prizvukom: neslobodan je tko mora raditi za druge.⁵² Jedno od ključnih mjesta koje jasno govori o razlozima njegove zadržke spram puka i demokracije je u III. knjizi,⁵³ a odnosi se upravo na proširenje ropskog statusa i ropske naravi: naime, rukotvorci, prosti obrtnici i slični, koji u demokraciji imaju pristup javnim službama, za njega su ropski ovisni i deficitarni u vrlini. Zato jasno kaže: »Oni koji obavljaju nužne poslove služeći jednome su robovi, koji su pak zajednički ti su rukotvorci i najamnici. Jasno je otuda onima koji se malo bolje zagledaju kako stoji s dotičnicima.«⁵⁴

Prema Aristotelu jedina bitna razlika između njih je u tome što jedni služe jednom gospodaru, dok drugi stoje na usluzi svima. I ne stavlja samo najamnike u ropski položaj i ropsku ovisnost nego i samostalne zanatlije, budući da od drugih primaju naloge za posao i za druge rade. Obrtnici, dakle, također stoje u nekakvom djelomičnom ropstvu, dok istovremeno posjeduju vrlinu u onoj mjeri koliko im je to potrebno da obavljaju sebi svojstvene djelatnosti. Suprotno tome, neosporno je da su mnogobrojni građani u atenskoj demokraciji morali raditi za svoje uzdržavanje, pri čemu ostaje otvoreno pitanje koliko je zapravo atenska privreda ovisila o ropskom radu, a koliko su udjela imali slobodni građani i meteci. Prema Ksenofontu⁵⁵ u atenskoj skupštini su zajedno sjedili zanatlije, seljaci, trgovci. Iz pozicije Aristotelove *ἀρίστη πολιτεία*, to je neopravdano. Kod njega su sav rad morali obavljati negrađani: robovi, perijeci i meteci.

Funkcionalna konstrukcija polisa u VII. knjizi *Politike* realno sadržava malo građanstva u usporedbi s tadašnjom atenskom demokracijom. Ratari i zanatlije

51 Solonov zakon o isključenju nadničara iz obavljanja nekih službi ukinut je s kasnijom demokracijom.

52 Usp. npr. *Pol.* VIII 2, 1337 b 5; *Rhet.* 1367 a 30–33.

53 *Pol.* III 4, 1277 a 37 sqq.

54 τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἐνὶ λειτουργοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινοὶ βάνουσοι καὶ θῆτες. φανερόν δ' ἐνθεῦθεν μικρὸν ἐπισκεψαμένοις πῶς ἔχει περὶ αὐτῶν — *Pol.* III 5, 1278a 11–14.

55 Ksenofont, *Memorabilia*, III 7, 6.

su samo oruđa za uzvišenu svrhu toga najboljeg poretka, pa je upitno što se s njima treba dogoditi, u što se trebaju promijeniti i je li to moguće? Pratimo li pažljivo njegove analize, možemo zaključiti da oni svakako ne mogu postati robovi, jer takvi trebaju potjecati iz različitih rasa;⁵⁶ također, ne mogu postati niti perijeci⁵⁷, jer oni trebaju biti barbari,⁵⁸ a ne mogu se pretvoriti ni u meteke (privremeno nastanjene strance).

Iz navedenog se može zaključiti da Aristotel u konstrukciji *ἀρίστη πολιτεία* ima nepovijestan pristup. Prvo, jasno je da se najbolji polis ne može stvoriti prepravljanjem već postojećih polisa, nego ga treba urediti novim utemeljenjem zajednice. Drugo, ono što izabire iz povijesti kao uzor potječe iz preddemokratskog vremena, tj. želi zanemariti dostignuća i političke odnose iz (atenske) demokracije. Ideal mu je, naravno, vrlina: »Tako je u drevnim vremenima kod nekih polisa rukotvorac bio rob ili tuđinac, te su stoga većinom takvi i danas. I najbolji polis neće od rukotvoraca činiti građane. Bude li pak i takav građaninom, onda se ona vrlina građanina o kojoj smo govorili ne može pripisati svakome, nego samo slobodnjacima, ali onima koji su izuzeti od nužnih poslova.«⁵⁹

I još se u nečemu Aristotel postavlja nepovijesno. U VI. knjizi *Politike* dovodi u svezu nastanak demokracije, i to njene ekstremne forme, sa značajnim povećanjem građanstva,⁶⁰ što ponavlja i u raspravi o *ἀρίστη πολιτεία*.⁶¹ Međutim, premda konstatira⁶² da se promjena vlasti u Ateni dogodila zbog povećanja pomorske moći Atene, tj. da je puk kao glavni čimbenik pobjede u pomorskoj bici kod Salamine zasnovao demokraciju, daljnje upute s obzirom na to su mu drugačije. Naime, u VII. knjizi⁶³ preporuča da samo pomorsko vojništvo treba ustrojiti od slobodnjaka, dok veslači ne moraju biti dio polisa. Jasno je, dakle, da ne želi politički kontinuitet sa stvarnom demokracijom. Razlog ili kvazirazlog kojim se koristi je⁶⁴ da se polisom koji je odveć mnogoljudan ne može dobro i zakonski vladati. Skladna uprava ne postoji ondje gdje je građanstvo odveć veliko, te s time faktički svoj najbolji poredak stavlja u nepovijesne odnose, politički zanemarujući važne socijalne grupe koje obdržavaju privredu i zanatstvo.⁶⁵

56 Usp. *Pol.* VII 10, 1330 a 25.

57 Perijeci su stanovnici iz okolnih naselja; u Sparti su to pokoreni stanovnici koji moraju plaćati danak.

58 Usp. *Pol.* VII 10, 1330 a 28.

59 *ἐν μὲν οὖν ταῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάνουσον ἢ ξενικόν, διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν ἢ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνουσον πολίτην. εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετὴν ἦν εἰπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων* — *Pol.* III 5, 1278 a 6–11.

60 Npr. *Pol.* VI 5, 1320 a 17.

61 Usp. *Pol.* VII 4, 1326 a 10 sqq.

62 *Pol.* V 4, 1304 a 17 sqq.

63 Usp. *Pol.* VII 6, 1327 b 7 sqq.

64 Usp. *Pol.* VII 4, 1326 a 28.

65 Ako demokratska Atena nije uzor za Aristotelovu *ἀρίστη πολιτεία* jer je sadržavala odveć ručanskog, plebejskog načina života za njegov ukus, pitanje je je li tada postojao polis koji mu je mogao biti uzor? Sasvim oprezno, moguće je argumentirati u korist Sparte, koja je razvila potpunu jednakost svojih građana–vojnika u pogledu morala i obrazovanja, i vjerojatno najviše oživotvo-

7. Odnos *áριστη πολιτεία* prema porecima iz *Pol. IV–VI*.

Razlika u metodi istraživanja u *Politici* je očigledna: ne postoji direktna sveza između razmatranja političkih poredaka u raspravi o *áριστη πολιτεία* u VII. i VIII. knjizi i rasprava u knjigama IV–VI te III. knjizi. *Áριστη πολιτεία* nije niti mješovita politeia bogatih i siromašnih iz IV. knjige niti poredak s prevladavajućom ratničkom vrlinom iz *Pol. III,7*: u njoj je građanin u punom smislu tek onaj tko ima *φρόνησις* (praktičnu razboritost) i sposobnost za *εὐδαιμονία* (sreću). Premda možda postoje određene poveznice između ovih istraživanja s obzirom na našu tematiku, traženje smislenog slijeda među njima bilo bi pogrešno. Treba uvidjeti da je njegov prioritetni političko–znanstveni interes određenje toga tko treba biti građanin i kako razgraničiti građanstvo od negrađanstva. U svim knjigama *Politike* uočljiva je njegova pretpostavka o naravnoj nejednakosti ljudi, uspostavljanje prestabilirane harmonije naravnog i socijalnog područja tako da naravne razlike između ljudi konvergiraju socijalnim razlikama. Pitanje je samo koje grupe treba isključiti kao nedostojne građanstva.

Empirijske knjige *Politike* (IV–VI) opisuju postojeće odnose u polisu, odnose snaga socijalnih grupa, organizacionu strukturu među građanstvom. To je realističan prikaz u kojemu se ističu i manjkavosti poredaka. Kako bi prilikom tih istraživanja (koji pored deskriptivnih imaju i normativnu funkciju) koncepcija *áριστη πολιτεία* mogla biti uzor ukoliko znamo da ona zahtijeva posebnu opremljenost? Kako se može uspoređivati dostizanje političkog cilja nekoga idealnog poretka s ciljem poredaka koji su, realno uzevši, u mnogim poteškoćama i oskudicama? Naravno da oni nisu usporedivi jer je jednom riječ o poretku baziranom na etičkom cilju, a drugi put o pragmatičkom prilagođavanju: koji politički poredak kojima i kakav kakvima koristi.⁶⁶ Teleološki metoda kojom Aristotel konstruira *áριστη πολιτεία* nije primjenjiva za analizu drugih političkih poredaka i njihovih promjenjivih okolnosti. On ne traži od političara poznavanje idealnog poretka kao pretpostavku za pravilnu i uspješnu politiku *hic et nunc*. Od njih oč-

mila spomenuti grčki ideal *καλοκαγαθία*. Ondje nijedan građanin nije obavljao neku banauzijsku (rukotvornu, posluživačku, ratarsku...) djelatnost; mnoštvo helota osiguravalo je funkcioniranje polisa i omogućavalo puno dokolice (*σχολή*) građanima. To obilje dokolice privlačilo je sve Grke, a Spartanci su samo povremeno trebali nadzirati pokretnu i nepokretnu imovinu, te uživali u lovu, svečanostima, gimnastici, razgovorima, i naravno bili u stalnoj vojnoj pripravnosti. Doduše, uopćeno govoreći, velik bi im nedostatak u komparaciji s Atenom bila, iz aristotelovske pozicije, neposvećenost umjetnosti i filozofiji (čitanje i pisanje nije se ondje učilo, nego je sve obrazovanje bilo usmeno ili muzičko). No *ἦθος* (ethos) njihova pristupa sebi (kroz umjetnost i disciplinu) bio je ono što tako snažno konvergira nekim Aristotelovim težnjama. Naime, Spartanci su imali stabilan politički poredak, najstariji među svim polisima, i nije se mijenjao punih četiristo godina. Oni su, za razliku od Atenjana, prezreli raskošan stil života i oživotvorili onu željenu sredinu (*τὸ μέσον*) kao ideal, sredinu između barbarske oskudice i barbarskog sjaja. Vrhunski ideal im je umjerenost, kako u izražavanju tako i u brahilogiji, koju je pratila pravednost i pobožnost. Naglašeno štovanje božanskih (nepisanih) zakona dovelo ih je do stabilnosti, jer samo polis koji štuje takve zakone i tradiciju posjeduje unutrašnju stabilnost, a ne ako stalno donosi nove zakone ili ih stalno mijenja (novotari na atenski način) te ih olako ukida kako ih je olako i postavio.

66 *Pol. IV,12* 1296 b 12.

kuje poznavanje elemenata (*Pol.* IV,14) kojima se konstituira vlast, realistično poznavanje odnosa u polisu i njegovih mogućnosti koje će dovesti do kvalitetnoga funkcionalnog i pragmatičkog pristupa.

U VII knjizi razlikuje poretke prema cilju kojem teže: »Budući da je sreća ono najbolje (a ona je djelatnost u skladu s vrlinom i njena savršena primjena), te jedni u njoj mogu sudjelovati, drugi pak malo ili nikako — jasno je kako je to uzrok što postoje mnoge vrste političkih poredaka. Jer različitim načinom i drukčijim sredstvima ljudi tome teže, te tako tvore različite oblike života i političke poretke.«⁶⁷

Ciljevi mogu biti mnogobrojni, no treba načiniti osnovna grupiranja. Tako, prema *Pol.* III. postoji trodioba. Sloboda u demokraciji, imetak u oligarhiji te vrlina u aristokraciji glavni su određujući elementi tih poredaka. Ovdje je (slično kao u *Pol.* VII/VIII) cilj poredaka povezan s kvalitetom prevladavajuće socijalne grupe. Pozicija u *Pol.* IV je drugačija: tamo su poreci opisani kroz odnos snaga pojedinih grupa, tj. kroz njihov imetak. Iz te pragmatičke perspektive nije implicirao postuliranje mnoštva ciljeva poredaka, nego izveo zaključak o opasnosti unutarnjopolitičkih nemira i potrebi postizanja stabilnosti političkim sredstvima. Za Aristotela svaki politički poredak ima svoj cilj, svoju svrhu,⁶⁸ a budući da u *Pol.* IV. istraživanja ne idu strogo u tom smjeru, Newman kaže: »...he seems to make but little use of the end of the State in his inquiries the imperfect constitutions, under which, nevertheless, nine-tenths of those who reach the *πόλις* stage of society must expect to live. The durability of the constitution, rather than its favourableness to good life, seems here to be the aim he keeps in view.«⁶⁹

Aristotel nije mogao s funkcionalno–teleologijskom metodom istraživati demokraciju kao vladavinu siromašnih. Dok je negdje to poredak vladavine mnoštva, na drugom mjestu⁷⁰ je riječ o slobodnjacima i siromasima koji zapravo imaju negativnu funkciju, disfunkcionalnost (kao opasnost za polis). Od te metode mora odustati da bi se mogao uspješno kretati u području realnih političkih odnosa. Koncept sreće iz VII. knjige nije perspektiva prema kojoj se razmatraju poreci u knjigama *Pol.* IV–VI. U njima je najbitnija unutrašnja stabilnost prema kojoj se traže modusi zadovoljavajućih političkih poredaka. Primaran je odnos snaga socijalnih grupa zasnovan na imetku kao kvalifikatoru za političko djelovanje. Perspektiva za koju je važnije analiziranje socijalne baze nego teleologiziranje doprinos je deskripciji realnih političkih i socijalnih problema njegova vremena.

O tome što mu je u IV. knjizi prioritetnije glede poretka, premda je načelo sredine ono čemu treba težiti, a poredak je sve lošiji ukoliko je odmaknutiji od

67 *ἐπει δ ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἀριστον, αὐτῆ δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίνεσθαι πόλεως εἶδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεῖοντες τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας — *Pol.* VII 8, 1328 a 37 sqq.*

68 Usp. *Pol.* IV 1, 1289 a 17.

69 Newman, W.L., *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887–1902, I 63.

70 Usp. npr. *Pol.* IV 4, 1290 b 17.

tog ideala, kaže: »...iako je određeni poredak poželjniji, ništa ne priječi da nekima više koristi neki drugi politički poredak«. ⁷¹

Dakle naglasak je na tome što nekome koristi i zato se u ovoj knjizi političar — zakonodavac načelno mora odreći težnje da pronađe neko idealno ili bar tome stremeće rješenje. Suprotno tome, u III. knjizi je korisno (*συμφέρον*) još povezano s pravednim (*δίκαιον*). ⁷² Obrat od toga dogodio se već u *Pol.* IV,1 gdje kritizira one koji isključivo konstruiraju najbolji poredak (*ἀρίστη πολιτεία*) i izostavljaju ono što je praktički korisno. Na djelu je povlačenje od isključivoga (ili prvenstvenoga) etičkog pristupa k uvažavanju danih okolnosti spram kojih treba biti fleksibilan. To su dvije koncepcije objašnjenja poredaka: a) prema etičkoj kvaliteti građana s jedne strane i b) prema njihovu socijalnom položaju, što Aristotel nije pomirio. Ukoliko pretpostavimo da etičko i socijalno područje nisu potpuno odvojeni, ne bi bilo nemoguće pronaći sponu između njih. No u prikazu vrsta demokracije i oligarhije u *Pol.* IV,4 vrlina nije nikakva orijentacijska točka. Tu je 'prva demokracija' ona u kojoj siromašni i bogati zajedno obnašaju vlast bez premoći, a sve prihvatljive forme demokracije razlikuje od neprihvatljive ekstremne demokracije po slijedeđu zakona. Doduše, i u IV. knjizi na jednom mjestu ⁷³ označava demokraciju i oligarhiju kao zastrane (*παρεκβάσεις*), ali tu se ne radi o etičkim nego o čisto političkim kriterijima. Naime, nema povezivanja vrline s vrijednostima slobode i bogatstva (kao značajkama demokratskog i oligarhijskog poretka), nego te poretke uspoređuje prema krajnostima oligarhijske strogosti (*σύντονος*) i demokratske blagosti (*μαλακός*).

Vrlina (*ἀρετή*) prvenstveno se očituje u aristokraciji: »Jer onaj politički poredak što je sastavljen od najboljih naprosto prema vrlini, a ne od dobrih muževa prema nekoj pretpostavci, samo se takav s pravom naziva aristokracijom. Naime, samo u takvom poretku dobar čovjek i dobar građanin naprosto su isto, dok su oni u drugim porecima dobri samo u odnosu prema svojim političkim porecima«. ⁷⁴

Prema *Pol.* IV,8 ne treba nazivati aristokracijom vladavinu bogatih jer je načelno nemoguće da se dobrim zakonima dobro služi poredak kojim vladaju loši ljudi; zato tu trebaju biti oni najbolji (*ἄριστοι*). No i tu su stvari zapravo dosta diferenciranije, jer u prikazima oligarhije (npr. u *Pol.* IV,5 i IV,6) Aristotel razlikuje njena tri zakonita oblika od jednoga nezakonitog (što je gotovo identično s oprekom: prihvatljivi — neprihvatljivi poreci). To znači da i u (načelno nevaljanoj oligarhiji) ima mogućnosti da se pronađe nešto pozitivno, jer njene određene (pod)vrste funkcioniraju pod vodstvom zakona. U *Pol.* III,7 je prikaz demokracije i oligarhije nediferenciran i paušalan, puke su zastrane, ali poslije susreće-

71 οὐσης ἄλλης πολιτείας αἰρετωτέρας, ἐνίοις οὐδὲν κωλύει συμφέρειν ἑτέραν μᾶλλον εἶναι πολιτείαν — *Pol.* IV 11, 1296 b 10–12.

72 Usp. *Pol.* IV 1, 1288 b 35.

73 Usp. *Pol.* IV 3, 1290 a 24 sqq.

74 τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἀπλῶς κατ' ἀρετὴν πολιτείαν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσιν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν μόνην δίκαιον προσαγορεύειν ἀριστοκρατίαν ἐν μόνῃ γὰρ ἀπλῶς ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός ἐστιν, οἱ δ' ἐν ταῖς ἄλλαις ἀγαθοὶ πρὸς τὴν πολιτείαν εἰσὶ τὴν αὐτῶν — *Pol.* IV 7, 1293 b 2–7.

mo prevrednovanje tog stava: »Jer i oligarhija i demokracija mogu nekako biti dostatne, premda su odmaknuće od najboljeg poretka; no ako tkogod bilo koju od njih povuče u (pretjeranost) prvo će pogoršati politički poredak i napokon ga posve uništiti«. ⁷⁵

Znači, neka politička sredina (*τὸ μέσον*) je pretpostavljeno valjano mjerilo, a koliko se od nje koji poredak udalji, to je i lošiji. A ovo drugačije vrednovanje (napose demokracije) prvenstveno je omogućeno drugačijim, istančanijim pristupom puku (kao socijalnoj grupi koju treba uvažiti) u knjigama *Pol. IV–VI*. Uz to, tamo smatra da su poreci usavršivi (napose demokracija i oligarhija o kojima je najčešće riječ u *Politici*) do te mjere da više ne budu bez zakonitosti. Samo što ti kriteriji: zakonitost ili bezakonje, stil vladanja (oligarhijska strogost ili demokratska blagost), unutarnjopolitička stabilnost, nemaju direktnu vezu s brigom oko vrline. To su politički uvjeti koji su etički neutralni. Tako je i jedan oblik politeia, mješovitog ustava iz *Pol. IV,11* koji smatra najboljim poretkom za većinu ljudi, budući da je zasnovan na srednjem staležu, zapravo preporučen radi izbjegavanja klasnih borbi u polisu. Od tog poretka se pojedine vrste demokracije i oligarhije udaljuju ⁷⁶ tim više što u sebi imaju manje prave mjere, manje umjerenosti. Ako u demokraciji vladaju siromasi bez potpore srednjeg staleža, ubrzo će doći do izopačenja koje može završiti i u najgorem od svih poredaka, tiraniji.

Što se tiče vrline u političkom životu i mogućnosti njenog ozbiljenja, treba reći da Aristotel razlikuje stvarnu aristokraciju ⁷⁷ u kojoj je građanin ujedno i dobar čovjek (što odgovara zahtjevima glede građanina u VII. knjizi) i nekakvu 'običniju' tzv. aristokraciju u kojoj doduše postoje dobri (vrlji) ljudi premda nema zajedničke skrbi oko vrline. ⁷⁸ Prihvatanjem mogućnosti takve žobičnije aristokracije' bez sumnje se povećava šansa njene praktičke realizacije, budući da se ne zahtijeva vrline od svakoga građanina. No poteškoća je što je i takva aristokracija za većinu polisa neostvariva, pa je preporučena politeia iz *Pol. IV,11* — dočim se kod nje (kako sam pokazao) naglasak stavlja na uravnoteženje imovinskih odnosa među suprotstavljenim socijalnim klasama. Stoga razlikovanje između aristokracije strogog i ublaženog tipa za političku praksu nema velikog značenja, jer obje vrste leže izvan mogućnosti postojećih polisa. Tj. Aristotelovo traganje za održivim i stabilnim političkim poretkom odvodi ga od aristokracije. U cjelini uzevši, njegov rad ima s jedne strane težnju k idealnom (*ἀρίστη πολιτεία*), a s druge strane prilagođeno udaljavanje od ideala. ⁷⁹ Pri tom prilagođavanju dolazi do rješenja da postoje zadovoljavajući politički odnosi u kojima i nije ozbiljena

75 *καὶ γὰρ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν ἔστιν ὥστ' ἔχειν ἰκανῶς, καίπερ ἐξεστηκίαις τῆς βελτίστης τάξεως ἐάν δέ τις ἐπιτείνῃ μᾶλλον ἑκατέραν αὐτῶν, πρῶτον μὲν χειρῶ ποιήσει τὴν πολιτείαν, τέλος δ' οὐδὲ πολιτείαν* — *Pol. V 9, 1309 b 31 sqq.*

76 Usp. *Pol. IV 11, 1296 b 2 sqq.*

77 *Pol. IV 7, 1293 b 19.*

78 *Pol. IV 7, 1293 b 12.*

79 Za Aristotela je karakteristično da jednom izraženo stajalište o nekom poretku naprosto ne ponavlja, nego taj stav propituje i dalje razvija, promišlja u novim odnosima, pronalazi ograničavajuća značenja u onome što je prije pretpostavljeno kao samorazumljivo.

vrlina. Umjesto etičkog postuliranja političkih zahtjeva u *Pol.* IV–VI. dovoljno mu je samo zadobiti prihvatljive političke uvjete. Tako se *Politika* (svojim jednim dijelom) razvija po zakonitostima koje etika u potpunosti ne pokriva. A to je možda najuočljivije i najkarakterističnije po onome što se očekuje od spomenutog poretka iz *Pol.* IV,11 koji se zasniva na (imovinskoj) sredini: »Koji je najbolji poredak i koji je najbolji život glavnini polisa i većini ljudi, ne sudeći ni prema vrlini koja je iznad prosječnika, niti prema odgoju što traži naravan dar i sretne okolnosti, niti prema poretku koji je tek želja, nego prema životu u kojem većina može sudjelovati i prema poretku koji većina polisa može dostići?«⁸⁰

U citiranom pitanju uočljivo je suzdržavanje od etičkog ili idealističkog zahtjeva. Taj srednji poredak ne teži onom najvišem, ne smije se zahtijevati vrlina (*ἀρετή*) kao kvalifikativ od mnoštva koje čini većinu u polisima, jer to nije realistično. Dakle na djelu je odricanje od visoko postavljenoga idealističkog cilja *áριστη πολιτεία* koji je većini polisa predalet i neostvariv.

ARISTOTLE'S *áριστη πολιτεία*

Željko Senković

Summary

Aristotle's concept of áριστη πολιτεία, that is, of the epitome of political order defines a strictly stratified society in which the citizen with political rights may be only the person with exceptional intellectual and moral qualifications: the person who grows in the virtues and acts accordingly. His portrayal of social groups demonstrates the aristocratic implications actually inherent in Aristotle's concept: craftsmen, simple artisans, and the like, who in a democracy have access to public services, are in his view slavishly dependent upon or lacking in ἀρετή. This fact is determined by the hierarchical–teleological scheme on the relationship between the means and the goal, between the parts and the whole. According to this scheme, the community becomes not only a community of unequal individuals, but their inequality extends to social groups as well. A comparative analysis of democratic achievements up until Aristotle's time will demonstrate that Aristotle's approach was not historical, that is, that he chose to disregard the achievements and political relationships in the Athenian democracy of his age.

80 *Τίς δ' áριστη πολιτεία καὶ τίς áριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἢ φύσεως δέεται καὶ χορηγίας τυχερᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατόν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν* — *Pol.* IV 11, 1295 a 25–31.