

*Filozofija i politika*Izvorni znanstveni rad
UDK 19 ARISTOTELES + 32:1**Značenje Aristotelove politike**

Zvonko Posavec

Fakultet političkih nauka u Zagrebu

Sažetak

U cjelokupnoj povijesti političkih ideja poznajemo samo dvije jasno razgraničene koncepcije koje se odnose na prirodu društva: jedna smatra da je čovjek od prirode društveno biće, a druga smatra da je društvo umjetno djelo čovjeka. Treća koncepcija ne postoji i sve teorije koje do sada poznajemo mogu se svesti na jednu od ovih koncepcija. Prvu teoriju je sistematski izradio Aristotel. On ne izjednačuje prirodu i društvo nego samo naznačuje bitnu dimenziju čovjekova života, a ta se sastoji u tome da ona ne može izbjeći uvjete života u grupi. On ne može u svojoj individualnoj autarhiji ispuniti svoju ljudskost. Ta recipročna potreba je uvjet mogućnosti konstitucije političke zajednice.

Druga teorija počinje od Hobbesa, ustanovljujući društvo kao umjetno biće. Politika je prema tom postulatu stvar volje i konvencije. Na temelju te teorije razvile su se mnoge utopije. U današnjoj krizi suvremenog društva i čovjeka Aristotelova koncepcija koja naglašava prirodne granice čovjeka i koja naglašava određene uvjete koje čovjek ne smije prestatiti ako hoće ostati čovjek, djeluje izvanredno aktualno i upozoravajuće.

O prirodi političkog znanja

U suprotnosti prema Platonu, koji je principe teoretske spoznaje primijenio u spoznaji kako područja vječnih biti tako i u području ljudskih stvari, Aristotel je prvi izradio specifične principe etičko-političkog područja i time je prvi ocrtao prirodu političkog znanja uopće. Diferenciranje znanja na teoretsko i političko počiva kod Aristotel na diferenciranju područja u kojima se odvija ljudski opstanak. Jedno je supstancijalno područje koje ne može biti drugačije nego što jest. To područje možemo samo spoznati i interpretirati, ali ga ne možemo promijeniti. U njega spadaju zvijezde,

božanski poredak kozmosa, božansko uopće, matematičko; to je područje teoretske znanosti i filozofije uopće. U područje praktične filozofije, koja obuhvaća etiku i politiku, spadaju ljudska djelovanja »čudoredno, lijepo i pravedno, praksa vođenja života, razlikovanje i vrednovanje formi života, dobro i najbolje, tj. najviše dobro koje čovjek može realizirati svojim djelovanjem, ljudska sreća, čudoredno djelovanje i njegovo izvršenje, ljudska krepst u njezinim različitim formama realizacije, duša — ukoliko je njezina spoznaja relevantna za teoriju prakse — ljudski afekti i dispozicije djelovanja, slobodna volja i namjera, razmjena roba i funkcija novca, odnos prava i poštenja, umjerenost i nesuzdržanost, razlikovanje i procjena formi i dosega različitih vrsti radosti, prijateljstva i samoljublja; razmatra se, nadalje, u izvjesnom smislu nadljudski-božanski rang i uvjeti izvršenja svrhovito slobodne teorije kao i, napokon, predmeti političke filozofije kao znanosti o državi u užem smislu (politike).¹ Jednom riječju predmet praktičke filozofije je cjelina ljudskog djelovanja i odlučivanja kao i institucije koje su prilikom djelovanja uspostavljene. Zanimljivo je da Aristotel nema stručni izraz za »etiku« kao posebnu znanost. Predmete »etike« naziva on TA ETIKA, ali znanost u cjelini POLITIKĒ, i to u svim trim *Etikama*. Metodu, koju on primjenjuje u etici, naziva političkom (METHODOS . . . POLITIKE 1904 bil).²

Kakav je karakter političke znanosti (POLITIKĒ) koja nije izvedena ni iz znanja bitka, a nije ni samo neko praktično snalaženje u situaciji? Kakav je *vlastiti karakter političkog znanja* — kad se Aristotel sam dvoumi, s jedne strane, između programa *znanstvene politike* u kojem je teorija neodvojiva od prakse (zakonodavac-filozof konstituira idealnu državu uzimajući za normu djelovanja nepromijenjeni *fysis*, kao što kormilar ima oči uperene u vječnu realnost) i *jednostavnog empirijskog sabiranja* materijala ustava s druge strane, napuštajući svaku transcendentnu formu i zabavljajući savjet iz *Protreptika*, gdje kaže: »Na isti način kao što nije dobar arhitekt onaj koji ne upotrebljava pravilo (KANÓN), ni bilo koji instrument ove vrste, nego uzima samo model na drugim postojećim građevinama, isto kao i onaj koji, kad daje zakone državi ili se bavi politikom, smatra da bi imitirao druge akcije i druge ljudske ustave, bilo da su lakedemski ili kretski, ili bilo kog drugog naroda, te ne bi bio dobar zakonodavac; jer nemoguće je da bi imitacija neke stvari koja nije dobra bila lijepa i da bi imitacija neke stvari koja nije u svojoj prirodi ni božanska ni trajna bila sama besmrtna i trajna.«³

Između ta dva pola smješteni su i sami dijelovi *Politike*. Tako jedan pol predstavlja teorija idealne države koja izvodi praksu iz teorije (knjige II, III, VII i VIII), a drugi se oslanja na empirijske opservacije i klasifikacije praktičnih savjeta, da bi se sačuvala postojeća država (IV — VI).

U ovom dvoumljenju oko konzistentnosti Aristotelovog mišljenja formirala su se dva pravca pristupa i tumačenja njegove djela, koji se ponekad

¹ G. Bien, *Einleitung, Bemerkungen zum Aristotelischen Staatsphilosophie und zu den Grundsätzen der Aristotelischen Staatsphilosophie*, u: *Politik*, Felix Meier, Hamburg 1981, str. XVIII.

² Usp. H. Flashar, *Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles*, Gymnasium, Bd., 78, Heft 1/2, 1971, str. 279.

³ Aristoteles, *Protreptika*, X, 55, 14.

potpuno isključuju, ali se najčešće upotpunjuju. U jednom pravcu predominira *genetska egzegeza*, a u drugom *sistematska*.

Genetska egzegeza rođena je 1923. s pojavom knjige W. Jaegera, *Aristoteles (Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung)*. Svoja otkrića najavljuje W. Jaeger već u radu *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912. Do toga vremena smatralo se da *Corpus Aristotelicum* tvori u sebi zatvoreni jedinstveni sistem koji se dijeli na logiku, fiziku, metafiziku, politiku i poetiku. Ovu idiličnu sliku razorio je u potpunosti W. Jaeger (1888 — 1961) tezom da je *Corpus Aristotelicum* skrivao dug, raznolik i zamršen razvoj Aristotelovog mišljenja, a da je taj razvoj bio neprestano u toku, pa stoga svako tumačenje Aristotela mora to uvažiti.

Osnovne postavke od kojih polazi W. Jaeger su sljedeće:

1. — najraniji Aristotelovi spisi odlučno zastupaju Platonovu filozofiju
2. — najranija djela nesumnjivo su autentična
3. — očiti platonizam ranih spisa stoji u suprotnosti prema 'aristotelizmu' kasnih spisa
4. — kasne Aristotelove rasprave neosporno su autentične
5. — jedini mogući način da se dovedu u vezu rani 'platonovski' s kasnim 'aristotelovskim' spisima, a da se autentičnost obiju zadrži sastoji se u tome da se prihvati teza kako je Aristotel svoj filozofski razvitak počeo kao »platoničar« a završio kao aristotelovac.⁴

Ova jednostavna pravila imala su dalekosežan utjecaj na tumačenje Aristotelovih djela. Citav *Corpus Aristotelicum* doveden je u pitanje. Djela koja su do sada smatrana jedinstvenim sistemom razlažu se u dijelove koji pokazuju različito doba nastanka i nude različiti mišljenja. U konkretnoj analizi pojedinih djela vidi se da su neki dijelovi nastali ranije, a drugi kasnije. Tako su, npr., neki dijelovi *Metafizike* nastali ranije nego drugi. U ovisnosti prema vremenu njihova nastanka, različita je i njihova misaona težina, u ranijim spisima, tako je smatrao Jaeger, osjeća se jače utjecaj Platona, a u kasnijim slabije. Knjige *Metafizike* koje su nastale ranije naziva Jaeger *Urmetafizik*; tu spadaju knjige A, B, K poglavlje 1 — 8, L 6, s izuzetkom pogl. 8), M (poglavlje 9 od 1086 a 21 i 10) te N *Metafizike*. Vremenski slojevi očituju se i u *Etici*. Postoji također i *Uretika*, koja sadrži *Eudemovu etiku* i *Urpolitiku*, koja se sastoji od II, III, VII i VIII knjige sadašnje *Politike*. U to rano doba Aristotelove djelatnosti mogu se ubrojiti također spisi *De Caelo* kao i *De Generatione et Corruptione*, a i dio *Fizike*.

Aristotel prema tome nije bio uvijek Aristotel, nego je postepeno gradio svoju vlastitu filozofiju. On je najprije bio platoničar, zatim se postepeno distancirao od platonizma i konačno postavlja temelje svoje realistične filozofije koja ga sve više vodi prema empiriji. Tako su u zadnje vrijeme nje-

⁴ Usp. A. H. Chroust, *Die ersten 30 Jahre moderner Aristoteles* — Forschung 1912—1942, u knjizi: *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, str. 100.

gove djelatnosti, dakle između 335. i 322. pr. n. e. nastali spisi koji nose u sebi jedan drukčiji ton nego oni rani. To su napisane ostale knjige *Metafizike* u to doba, naime Z, H, O, I, L (pogl. 8), M (pogl. 1 — 9) (do 1086 a 21), *Fizika* knjiga VIII, *Politika* knjiga IV, V, i VI, *Nikomahova etika* i niz radova iz područja prirodnih znanosti, biologije, psihologije, povijesti filozofije, povijesti ustava, povijesti mimetičkih umjetnosti itd.

Ova kasna 'majstorska djela' bila su namijenjena lektiri i diskusiji uskog kruga posvećenih učenika. Ona su imala isključivo ezoterički karakter. U tim kasnim godinama Aristotel se sve više orijentira prema istraživanju činjenica, empirije, no postaje sve više 'pozitivist' znanstvenik. Iz toga razdoblja nastaje o njemu slika utemeljivača i začetnika organiziranog i sistematskog znanstvenog istraživanja.

Dakle, ako svtar malo pojednostavnimo, tada moramo — po Jaegerovu mišljenju — Aristotela i njegove spise tumačiti u toku njegova intelektualnog razvitka, a on se odvijao u tri osnovna smjera: prvo razdoblje (367 — 347) karakterizira jak utjecaj Platona; u drugom razdoblju (367 — 347), razdoblju 'lutanja' po Maloj Aziji i Makedoniji, gdje je bio učitelj Aleksandra Velikog, postavio je temelj svoga vlastitog sistema; treće razdoblje (335 — 322) pripada njegovom drugom boravku u Ateni i u tom razdoblju izvršio je znatnu reviziju ranih djela i na kraju se potpuno odao empiriji.

Unatoč netočnostima u pojedinostima i bez obzira na kasnije korekcije mjesta nastanka pojedinih knjiga i na dovršenost geneze svih njegovih spisa, Jaegerovo djelo otvorilo je epohu plodotvornog istraživanja Aristotela. Od tada Aristotelovo mišljenje ne razmatramo kao jednom za svagda fiksirani sistem, nego ga shvaćamo u toku njegova *duhovno povijesnog razvitka*.

Pod utjecajem W. Jaegera nastala su brojna istraživanja, među koja treba posebno ubrojiti djelo Fr. Nuyensa, *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, koje se pojavilo prvi puta na flamanskom jeziku 1938, a prevedeno je na francuski 1948. u Louvainu. Neki autori smatraju da je ovo djelo istog ranga s Jaegerovim.⁵ U njemu je autor pokazao evoluciju Aristotelove psihologije i općenito evoluciju njegove antropologije. U toj evoluciji otkrio je tri perioda: platonski idealizam, mehanički instrumentalizam i napokon hylemorfizam.

Među vodeće istraživače koje slijede ovaj metodski stav, s više ili manje dosljednosti, treba ubrojiti takva imena kao što su A. Mansion, D. Ross, H. J. Drossart-Lulofs, R. A. Gauthier, J. Y. Jolif. Oni su nastavili genetsko tumačenje Aristotela i pokazali plodnost ovog pristupa njegovom djelu, precizirajući i ispravljajući neke tvrdnje njegovih osnivača.

Sistematsko tumačenje je u stvari tradicionalno tumačenje Aristotela koje nije imalo nikakvog interesa za genetsko istraživanje. Takvo tumačenje nalazimo prisutno već u II stoljeću n. e. kod Aspazija, ono nalazi svoj najbolji izraz u djelu Alberta Velikog i Tome Akvinskog, te nalazi svoje zastupnike i branioce među brojnim modernim znanstvenicima, među kojima su svakako najpoznatiji Franc Dirlmeier i Ingemar Düring.

⁵ Usp. R. — A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1973, str. 9.

Osnovna teza ovog načina tumačenja počiva na pretpostavci da je Aristotelova filozofija koherentni sistem koji sadrži sve spoznaje svoga vremena, a *Corpus Aristotelicum* sadrži izlaganje tog sistema. Stoga je potpuno ispravno — smatraju oni — da se jedan dio sistema tumači drugim, jer je svaki dio ove cjeline. Tako, da bi se izložio, npr., moral pozivalo se na psihologiju, fiziku i metafiziku. S velikom učenošću to su radili srednjovjekovni interpreti, ali oni ipak nisu uspjeli izbjeći ili nadići pojedine neskladnosti između raznih Aristotelovih spisa. Međutim, taj nesklad nije ih ometao u nastojanju da sve dijelove povezuju u jedan sistem. Naprotiv, oni u od toga napravili metod, i od Abélardova »tako je i nije tako« (Sic et non) postao je teološki metod kojim se htjelo izbjeći kontradikcije u Aristotelovom djelu, uvodeći neprekidno nove i nove distinkcije. Smatralo se da je Aristotelova filozofija koherentna ne samo u spajanju dijelova u veliki sistem, nego da je koherentan i svaki dio za sebe. Kako bi se uopće moglo pretpostaviti da bi pisac *Organona* mogao postaviti principe logičkog mišljenja a da ne bi iz njih izvukao određene zaključke?

S velikom misaonom energijom i učenošću preveo je i komentirao Aristotelove *'Etike'*, naime — *Eudemovu*, *Nikomahovu* i *Veliku etiku* F. Dierlmeier. On smatra da su sve rasprave o moralu, uključivši i *Protreptika*, autentični Aristotelovi spisi. Prema njegovu mišljenju Aristotel je bio uvijek Aristotel, a to znači da je on već u samom početku imao svoju vlastitu filozofsku poziciju. Zato je on vrlo skeptičan, a djelomično i potpuno otklanja vrijednost i mjerodavnost Jaegerove povijesno razvojne metode. On smatra da se tom metodom antički čovjek podvrgava modernom povijesnom razvojnom mišljenju, a to znači jednoj formi mišljenja koja se pojavila tek u 19. i 20. stoljeću. Ova tradicija dolazi do izražaja naročito kod Herdera i romantičara, koji nastoje nadvladati »statiku racionalističkog doba dinamičkim pozivom natrag k izvorima«.⁶

Doba romantizma je na posve novi način oblikovalo gledanje jer se od tada sve promatra u načinu njegova povijesnog nastanka. Tako Schleiermacher Platonove dijaloge vidi u razvoju njihova nastanka, u kojem prvobitni plan (Urplan) postepno dolazi do svojeg lika; to je put od elementarnog obzora do sve potpunijeg prikaza same stvari. Takav način mišljenja prevladava u literarno-povijesnom načinu razmatranja (Herder), u literaturi (Goethe), filozofiji (Hegel), da spomenemo samo najveće.

F. Dierlmeier smatra da je i Jaegerova interpretacija Aristotela izrasla na tom tlu, i ona ima prvenstveni zadatak da približi, kritičkim usvajanjem i interpretacijom, Aristotela modernoj svijesti, a to znači da je sagleda u nacrtu njezina povijesnog razvitka. Diermeier strastveno opovrgava Jaegerovu shemu u tri stadija Aristotelove filozofije — platoniska, početna izgradnja vlastitog sistema i kasno, zrelo razdoblje. On smatra da je potpuno opravdano da kod Aristotela pretpostavimo 'izvorno jedinstvo', 'jedinstvo genijalno' vlastitog uvida koje se održava od samog početka pa sve do kraja. Ovu općenitu tvrdnju potkrepljuje on analizom tri primjera iz svakog razdoblja. Iz te analize je vidljivo da u početku, npr. u dijalogu *Eudem* ili razgovor o duši (354 godine), dakle pred Platonovim očima, postavlja Aristotel određena pitanja koja su potpuno izvan horizonta Platonovog mi-

⁶ F—Dierlmeier, *Aristoteles*, str. 144. Vidi bilj. 4.

šljenja, kao što i u posljednjem razdoblju, premda okrenut empiriji, ostaje više nego ikad 'platoničar'. Tome je dokaz knjiga *De anima*, u kojoj govori o nus-u. Ovaj nus, naime, opstoji prije svega tjelesnoga, ulazi izvana u tijelo i sâm je nešto božansko i besmrtno. Dakle, jedno izrazito spekulativno razdoblje u kasno doba.

Prema tome, zaključuje F. Dirlmeier, nije potpuno prihvatljiva Jaegerova razvojno povijesna teza, jer: »prvo, Aristotel je empiričar na početku i na kraju. On je isti u dijalogu *Eudem* i fenomenologiji *Nikomahove etike*. Drugo, Aristotel je platoničar na početku i na kraju: nauka o besmrtnosti *Eudema* i težnja prema božanskom, autonomnom životu u završnom dijelu *Nikomahove etike* stoje na podjednako stupnju.⁷ U ocrtu ovih dilema osvrnut ćemo se podrobnije samo na *Politiku* koja je ovdje predmet našeg bavljenja i pokušati ove aporije ne preskočiti nego prikazati kao inherentne teškoće konstitucije političkog znanja.

Corpus Aristotelicum (Bekker, Berlin 1831) sadrži samo jednu verziju *Politike*, koja sadrži osam knjiga iz različitih razdoblja. Ovo mišljenje do sada nije bilo revidirano. Razdoblje nastanka pojedinih knjiga smješta se u različita razdoblja. Tako se nastanak III knjige *Politike*, s obzirom na sadržajnu bliskost s Platonovim *Državnikom*, postavlja u razdoblje Aristotelove djelatnosti u Platonovoj Akademiji ili na početak njegove djelatnosti u Assosu. Knjige VII i VIII stoje u tijesnoj povezanosti s predodžbama Platonove 'idealne države', osjeća se bliska povezanost s *Protreptikom* i *Eudemovom etikom*. Dakle, one pripadaju prvom nacrtu politike, pa ih možemo smjestiti na početak njegove djelatnosti u Assosu. Knjige IV, V i VI razlikuju se temeljito od III, VII i VIII. One sadrže detaljne opise i propise posebnih ustava, analizu naravi, funkcije i koristi specifičnih političkih problema, potanke ekskurze o načinu kako pojedine političke institucije ili politički događaji pridonose održavanju ili propasti postojećih država. Ovakve analize, po Jaegerovu mišljenju, pretpostavljaju razvijene empirijske studije o historijski postojećim državama i političkim institucijama. Stoga su knjige IV, V, i VI nastale, po njegovu mišljenju, u kasno doba. Preostale knjige su od manjeg interesa.

Hans Arnim priznaje jedinstvo VII i VIII knjige, ali je smatrao da ove knjige predstavljaju kasnije napisane dijelove *Politike*. Tako su po njegovu mišljenju najranije III i I knjiga, nakon njih slijede IV, V i VI, koje pripadaju u srednje razdoblje, a u kasnom razdoblju nastale su VII i VIII knjiga.⁸

Dakle, barem u pogledu grupiranja knjiga istraživači su prilično jedinstveni, ali u pitanju datiranja knjiga postoje znatne razlike u njihovim ocjenama. U pokušaju vremenskog situiranja knjiga znanstvenici se služe raznim metodama. Jedni promatraju utjecaj određenih historijskih događaja ili osobnog iskustva Aristotelovog u kompoziciji *Politike*, drugi uzimaju kao princip vremenskog situiranja pojedinih knjiga njegov odnos prema Platonu, ali neosporno je da većina njih promatra Aristotela u sklopu, kako

⁷ Ibid., str. 157.

⁸ Usp. H. Arnim, *Zur Entstehung Geschichte der aristotelischen Politik*, Wien 1924.

je to formulirao Jaeger, »povijesno-idejnog razvitka«. Moguće je također da je Aristotel sam sabrao i objavio svoje političke spise koji su nastali u različito doba.⁹ I napokon, pristaše sistematske egzegze smatraju da je teško pronaći neosporne dokaze o promjenama koje bi govorele o tome da je neka knjiga nastala prije a druga kasnije.

Kao što vidimo, Aristotelova *Politika* sadrži u sebi dva ekstremna pola. S jedne strane, ona bi htjela biti znanost o normama i Aristotel je brani protiv svakog empirizma, a s druge strane, brani on empirizam protiv prazne erudicije. Nadalje, očito je prisutno odvajanje političkog umijeća koje se ne može naučiti i političkog podučavanja koje ne može naučiti nekog da postane dobar političar. Stoga se u razmatranjima *Politike* nastoji postići dvostruka sinteza: sinteza znanosti i iskustva, kao i teoretske politike i političke akcije, ili jednostavno — sinteze između univerzalnosti znanosti ili zakona i singularnosti individua i konkretnih slučajeva koji su materija politike.

P. Aubenque je postavio tezu da ta aporija univerzalnog i posebnog, koja se češće pojavljuje u *Politici*, nije ostvarena.¹⁰ On ovu aporiju rješava na sljedeći način: »Politika ima pred sobom široko polje, teoretsko i političko. Međutim, ona može samo definirati najbolji okvir, najbolju politiku, tj. postaviti sve šanse na stranu pravednosti i najviše moguće sreće. U tom smislu postoji politička znanost, ali ne postoji znanost o političkoj akciji; postoji samo znanost o uvjetima koji čine to da politička akcija ima više šansi da bude istovremeno legitimna i efikasna, ostalo je stvar ljudi i bogova. Bogova: Aristotel međutim ne računa mnogo s molitvama. Ljudi: ne možemo odlučiti na njihovu mjestu i više se mora nastojati da se oni pripreme, odgojem, da budu što je moguće više korisni.«¹¹

M. Riedel je točno uvidio ovu bitnu crtu Aristotelovog mišljenja, kad kaže da politika nije u prvom redu, kod Platona i Aristotela, nauka o vladanju nego: »znanost o uvjetima mogućnosti umne prakse . . . Umnost prakse definira se s jedne strane svojim odnosom prema konstelaciji uvjeta 'dobara' i 'svrha', koja se otvara jedino u umnom promišljanju i isključuje svako čisto nasilno djelovanje, a s druge strane onim zajedništvom koje čovjek kao govoreći i djelujući u odnosu na konstelaciju uvjeta dobara i svrha dijeli s drugima. Zajedništvo koje je konstitutivno za umnu praksu nalazi svoj govorni izraz u temeljnoj riječi *koinonia*, 'društvo' ili 'zajednica'.¹²

Status političke znanosti u *Corpusu Aristotelicum* nije prijeporan zato što su neki dijelovi nastali prije — pod utjecajem Platona, a neki kasnije više orijentirani empiriji, nego zato što to znanje nema svoj cilj u spoznaji, nego u djelovanju. Ono bi trebalo voditi praktično djelovanje, a ipak ne može voditi direktno političku akciju. Politička filozofija, odnosno znanost, već je u svom začetku kod Aristotela bila izjednačena s praktičnom filozofijom. Ova veza ukazuje na jedan principijelni nedostatak. Da se nije sagledao politički¹³ modalitet fenomen prakse, ona se uopće ne bi mogla uspostati.

⁹ Usp. R. Stark, *Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik*, u knjizi: *La 'Politique' d'Aristote*, Genève 1965, str. 1—36.

¹⁰ *Ibid.*, str. 109.

¹¹ *Ibid.*, str. 113—114.

¹² M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. Main 1975, str. 30—31.

¹³ C. Meier, *Političko u Grka*, »Politička misao«, 1/2, 1984, str. 58—71.

viti, a ipak ovaj uvjet njezine konstitucije nije bio reflektiran¹⁴. Ovo izjednačenje političke i praktične filozofije izvršio je Aristotel, i na taj je način isto toliko zakrčio uvid u političko arhaičkog i klasičnog doba koliko ga je i otvorio. Christian Meier smatra da je apercepcija političkog kod Grka omogućila ne samo podjelu na teoriju i praksu nego je cjelokupna područja otvorilo jednom potpuno novom iskustvu i gledanju.¹⁵

Osnovno iskustvo političkog sastoji se u mogućnosti ljudskog djelovanja da prekine automatski proces koji se sam od sebe nameće i koji želi u obliku rituala ovladati cjelokupnim ljudskim opstankom. Primjer političkog djelovanja navodi Meier iz Aristotelova *Atenskog ustava*, u kojem od opisuje kako Solon kudi građane da bi neki od njih voljeli da se stvari same od sebe zbivaju (*agapein to automaton*), a on je, nasuprot tome, tražio sudjelovanje svih građana u zbivanju cjeline. Upravo tim otkrićem umne mogućnosti i moći činjenja čovjeka nastaje političko. Ono znači prekid lanca nužnog događanja i ono je rezultat vijećanja i odluke ljudi. Sve ljudske kulture tumačile su ljudski svijet kao dio od boga postavljenog kozmičkog poretka u kojem se isti redosljed događanja uvijek ponavlja. Grčka je kultura apercepcijom političkog otvorila mogućnost početka koji ovisi od odluke i promišljanja ljudi. Upravo to je karakteristika grčkog života, i to je onda imalo neizreciv utjecaj na cjelokupnu percepciju života. C. Meier je postavio i izložio nastanak političkog kod Grka upravo u prijelazu od nomističkog prema kratističkom modelu ustava.

Koncept podjele filozofije na praktičnu i teoretsku proizlazi iz *političkog* modaliteta fenomena prakse. Uvjet konstitucije ove podjele pao je u zaborav, pa se školski naprosto počinje s podjelom filozofije na praktičnu i teoretsku, a da se ne reflektira porijeklo ovog razlikovanja. Središnja tema postaje praksa, a politička praksa uzima se kao derivat prakse. Najčešće se pod političkom praksom razumijeva djelatnost koja se odnosi na strukturiranje cjeline.

Pri konstituciji podjele filozofije na teoretsku i praktičnu našao se Aristotel pred teškoćom kako izraditi nasuprot Platonu vlastiti status znanja o polisu. Platon je naime bio mišljenja da se zbiljski polis mora odmjeravati na mjeri koju ispostavlja filozofsko mišljenje od principa konstitucije samoga mišljenja. Platonova paradigma polazi od izmišljanja *POLIS EN LOGOIS KEIMENE* (Politeia, 592 a f), polazi dakle od polisa koji je postavljen filozofskim logosom. Aristotel nasuprot ovoj tendenciji želi spasiti političko i, naravno, uspostaviti principe kojima to političko možemo spoznati, kako ono ne bi propalo. S druge strane, međutim, to on radi uvijek tako da potvrđuje primat filozofskih principa, tako da i znanje o polisu, mora nastupiti kao filozofsko znanje, te i ono ima, premda manji, ali ipak isto tako status teorije. Aristotelovo razvijanje koncepcije samostalnosti znanja političkog nije išlo u smjeru istraživanja vlastitog tipa racionalnosti koje nosi iskustvo političkog, nego je ta razlika uspostavljena kao razlika dvaju područja bitka. Teorija se odnosi na nešto stalno, nepromijenjeno i vječno,

¹⁴ Usp. E. Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, str. 75.

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

a praksa na promjenljivo, slučajno i od djelatnika ovisno. Ono što je bitno sastoji se u tome da su oba ova područja postavljena u odnos tako da područje teorije može neosporno imati primat. Posljedica toga odnosa su mišljenju E. Vollratha sljedeće: »Područje slučajnosti — a to je način na koji Aristotel razumije opcionalnost — dopijeva ipak pod teoriju i karakter područja slučajnosti, razumije se kao derivat takvih pojmova koji se u svojem punom liku pokazuju u području teorije.«¹⁶

U samom početku otkrivanja i nastanka političkog, koje dolazi do izražaja u podjeli znanja na teoretsko i praktično, skriva se ujedno i zaborav političkog i ne pronalaze se pravi principi konstitucije ovog područja. To je imalo nesagledive posljedice u daljnjem razvitku ne samo ove znanosti nego i cjelokupne povijesti.

Dva temeljna područja »Politike«

Na početku Aristotelove *Politike* stoji striktno razlikovanje područja na domaćinstvo i državu (*oikos* i *polis*) (Pol. I, 1—2). To su dva osnovna područja ispitivanja u Aristotelovoj *Politici* oko kojih bi se mogli smjestiti gotovo svi problemi razmatrani u ovom djelu. Osnovna Aristotelova teza glasi: politička zajednica i njoj odgovarajući oblici vladanja bitno se razlikuju od domaćinske zajednice i načina vladanja koji se u njoj vrši. Ernst Barker je zbog toga u engleskom prijevodu dao prvoj knjizi Aristotelove *Politike* naslov *The theory of the household*. Dolf Sternberger ispravno navodi dva razloga zbog kojih Aristotel počinje svoju raspravu o politici s izlaganjem teorije domaćinstva. »Prvo, zato jer ono konstituirajući element, i drugo jer je ono — s obzirom na svoja svojstva — suprotnost prema polis.«¹⁷ U suprotnosti prema novovjekovnim političkim teorijama koje počinju s pojedincem, Aristotel uzima domaćinstvo kao konstituirajući i najjednostavniji oblik društvenog jedinstva. Grčka politička teorija ne poznaje izoliranog pojedinca, osobu koja bi bila nosilac prava, nego pojedinac nastupa neposredno kao gospodare (*despotes*) svojega domaćinstva. Ovo svojstvo ga ne napušta ni onda kad vrši neku službu u skupštini. Ipak Hannah Arendt govori o »jazu« koji je čovjek klasične starine morao dnevno prekoračiti da bi prešao usko područje domaćinstva i da bi dospio u područje političkog.«¹⁸

Čini se da strogo i principijelno odvajanje domaćinstava i države (*oikos-a* i *polis-a*) nije refleks neposredne navodne podjele između kućanske i političke sfere, nego je ona više rezultat Aristotelove teorije. Naime, ova podjela ne može se nikako otčitati u socijalnoj zbilji klasičnog polisa.¹⁹ M. Riedel je ukazao na »metapolitički« karakter oba prva poglavlja *Politike*. On je naime pokazao da su osnovni stavovi ovih poglavlja usidreni u Aristotelovoj *Metafizici*, a nisu rezultat socijalne analize. Pogotovo je to jasno ako se ima

¹⁶ E. Vollrath, str. 77. Vidi bilj. 14.

¹⁷ D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik* — 1, Frankfurt a. Main 1978, str. 89.

¹⁸ H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, str. 35.

¹⁹ Usp. P. Span, *Oikos und Polis*, Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos, *Historische Zeitschrift*, Bd. 231, Heft 3, str. 529—565.

u vidu veza središnjih političkih kategorija s pojmom prirode (fisis). Među osnovne stavove spada i određenje čovjeka kao od prirode političkog bića, i u toj svezi valja razumjeti specifično Aristotelovo razlikovanje između domaćinstva i države. Dakle, to razlikovanje nije neposredno zadobiveno iz empirije, nego je rezultat refleksivnog postupka koji proizlazi iz Aristotelovih osnovnih filozofskih stavova. Zanimljivo je također da se historijski prikaz odnosa domaćinstva i države (Pol. 1253 a 19) odvija iz »metafizičke« ravni i može se ispravno razumjeti samo pomoću »Metafizike«. ²⁰ Iz ovog teoretskog nacrtu proizlazi teza da država (*polis*) prema prirodi i pojmu opstoji prije nego domaćinstvo ali prema historijskom nastanku i empiriji ona je nastala kasnije. Ovaj stav moguće je razumjeti samo iz tijesne povezanosti *Politike* i *Metafizike*. Misao o porioritetu polisa i striktnu podjelu na domaćinstvo i državu, zadobivena na kategorijalnom sklopu *Metafizike*, Aristotel oštro suprotstavlja Platonu i Ksenofonu koji ne prave razlike između velikog domaćinstva i male države (Pol. 1252 a 12 i dalje). Platon je naime izvršio izjednačavanje domaćinstava i države (*Politeia* 259 b) i smatra da opstoji jedna jedinstvena tehnika vladanja u oba područja, tako da se vlast kralja ili političara i gospodara domaćinstva ili upravitelja u principu ne razlikuju. Istu tu analogiju između domaćinstva i države nalazimo kod Ksenofona. ²¹ Njegov Sokrat daje često primjere uspoređujući privatno-ekonomsko i javno-političko područje. Aristotel se u ovoj točki jasno odvaja od Platona i Ksenofona i u toj suprotnosti razvija svoju vlastitu političku teoriju. Osnovna razlika između tih područja sastoji se u tome što u području domaćinstva ne vlada jednakost. Stoga odnosi u domaćinstvu nisu politički, nego despotski. Nasuprot tome, područje polisa počiva na jednakosti slobodnih građana. Aristotel kratko kaže: »Polis je zajednica jednakih« (*Hè dè pólis koinónia tís estí tón homoiôn* — 1328 a 35). S obzirom na to da su ovi građani ujedno i predstavnici svojih domaćinstava i rodova, može Aristotel odrediti polis kao »zajednicu domaćinstava i rodova« (1280 b 33), kao zajednicu građana (1276 b 1). Dakle, despoti u privatnom području preobražavaju se u javnom u jednake i jednako slobodne članove političke zajednice. *Politiké koinónia* u strogom smislu je uvijek zajednica jednakih. Polis se stoga razlikuje od domaćinstava u njemu postoje samo jednaki — domaćinstvo opstoji na nejednakosti.

Iz te stroge podjele na domaćinstvo i državu koju Aristotel vrši u suprotnosti prema Platonu, proizlaze najdublji motivi Aristotelovog političkog mišljenja. Ova podjela omogućuje razumijevanje i konstituiranje specifično političkog znanja uopće.

Aristotel ne samo što se u pogledu razlikovanja područja konstitucije domaćinstva i države razlikuju od Platona, nego on ujedno polemizira s Platonom protiv njegovog ideala »što je moguće većeg jedinstva cjelokupnog polisa« (Pol. 1261 a). Njegova teza — naizgled protuslovi tezi o polisu kao principijelnoj svezi jednakih građana — glasi da polis nije sastavljen jedino iz mnoštva pojedinaca, nego također iz množine različitih vrsta pojedinaca. On kaže: »Jer iz potpuno jednakih ljudi ne nastaje država (1261 a 24). Barker

²⁰ Usp. *Metaf.* I. 8 (989 a 15), V. 11 (1018), IX. 8 (1049 b 4); *Fizika* VIII 7 (261 a 14)

²¹ Usp. Ksenofon, *Mem.* III, 4, 6 i dalje.

prevedi istu rečenicu ovako: »similaris can not bring it into existence«²². Na zahtjev Platona »o što većem mogućem jedinstvu polisa« Aristotel odgovara: »Jasno je da će polis, napredujući ka tom jedinstvu i postajući jedinstven, prestati da bude polis. Jer polis je po svojoj prirodi mnoštvo i postajući sve više jedinstven postat će od polisa porodica, a od porodice čovjek« (1261 a). Tezu o polisu kao zajednici različitih vrsta ljudi nalazimo u raznim varijacijama u povijesti političkih ideja. Kod Tome Akvinskog ova teza glasi: »Polis, quod est pluralitas«. Dakle, kad bi polis postao potpuno jedinstven, on bi prestao biti polis. Stoga Aristotel upozorava: »Stoga ako bi tko i bio u stanju (da učini polis potpuno jedinstvenim) to da učini, ne bi trebalo jer će razoriti polis« (1261 a 21).

Stoga valja uvijek voditi računa da se polis ne poistovjeti s 'modernom' državom koja je umjetni proizvod novog vijeka.²³ Polis nije nikakva 'pravna osoba' (Jellinek)²⁴ koja izdignuta iz društva suvereno vlada i garantira, ostajući sebi jednaka bez obzira na okolnosti, ljudska prava. Polis je identičan s građanstvom; polis, naime, to su građani. O kvaliteti građana ovisi ustav (politeia), pa je polis onakav kakvi su građani. S karakterom građanstva mijenja se i karakter polisa. Neposredno u samim građanima a ne u nekoj izdignutoj državnosti korijeni su politička zajednica. O tome D. Sternberger piše: »Mnoštvo građana, građanstvo u cjelini, tvori i sačinjava tu Aristotelovu državu, taj polis sam. *Per definitionem* ne postoji ovdje nikakva država s onu stranu i izvan građanstva, upravo stoga u njezinu mnoštvu i različitosti je temelj svake državnosti. Aristotelovi građani su sami djelatni, oni koji vladaju i onima kojima se vlada, činovnici i suci, savjetnici i podanici«²⁵.

U cjelokupnoj povijesti političke teorije Aristotelova paradigma o polisu kao mnoštvu različitih i jedinstvu različitih zauzima jedinstveno mjesto. Ona tvori paradigmatu političkog, samu jezgru »politologije«, koju svaka politika mora uzeti kao svoju polaznu točku.

Osnovna podjela u Aristotelovoj *Politici* odvija se između *polisa*, političke zajednice u kojoj postoje jednaki i *kućanstva* koje sačinjava područje nejednakosti. Sagledajmo поближе strukture tih dvaju područja.

Područje domaćinstva

Aristotelova nauka o državi polazi od domaćinstva koje je ne samo najjednostavnije društveno jedinstvo nego i izvorno konstituirajući element polisa. Domaćinstvom dominiraju tri vrste odnosa: *muškarac-žena* (Pol., I, 12, 1259 b i 1), *otac-dijete* (1259 b 1.10; I, 7, 1255 b 19) i *gospodar-rob* (1278 b 33). Odnos muža i žene — obrađen pod naslovom gamiké — odgovara političkim odnosima među slobodnima i jednakim građanima. Odnos oca i djeteta (patriké, teknopoietiké) je kraljevske prirode. U oba odnosa vladanje se vrši

²² D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, str. 105. Vidi bilj. 17.

²³ Usp. H. Quartitsch, *Staat und Souveränität*, Berlin 1970; *Souveränität*, Berlin 1986.

²⁴ Usp. G. Jellinek, *Die allgemeine Staatslehre*, Berlin, 3. izd. 1959.

²⁵ D. Sternberger, *Drei Wurzeln . . .* str. 108. Usp. bilj. 17.

kao nad slobodnima (I, 1259 b). Obje forme vladanja opstojе, prema prirodi, radi dobrobiti onih kojima se vlada i, naravno, povratno — radi onih koji vladaju. Od tih oblika odnosa i vladanja radikalno se razlikuje odnos vladavine gospodara domaćinstva (oikodespotes) nad domaćom družinom (dóloi — robovi i sluge). Tu se vrši despotska i tiranska vlast (despoteía, despotiké he tyranniké arhé) nad po prirodi neslobodnima i ovisnima u jednostranom interesu onih koji vladaju, a samo »slučajno« (kata symbebekós) u korist onih kojima se vlada (1278 b 33 i dalje).

Ti razvijeni i diferencirani odnosi važe samo u okviru grčkog polisa, tj. pod uvjetma »građanskog društva« kao zajednice slobodnih i jednakih. To treba posebno istaknuti nasuprot barbarskim i tiranskim carstvima: naime, kod njih je također vlast oca nad sinom (EN 1160 b 27), kao i vlast muža nad ženom, Pol. 1252 b 5) despotska. U barbarskim odnosima izjednačena je žena i rob, a sin je također rob oca (EN VIII, 12, 1160 b 26), jer je i sam muž, odnosno otac, neslobodan, odnosno on je rob u odnosu na kralja. Dakle, razgranati odnos u okviru domaćinstva (oikos, oikia) moguće je samo u okviru slobodnih grčkih republika.

U okviru tih odnosa treba spomenuti i četvrtu prirodnu zajednicu, a to je selo (kóme), koje je »prvo zajedništvo od više domova«, a »koje nije poradi dnevne potrebe« (Pol. I, 2, 1252 b 15 i dalje).

Među tim odnosima najveću pažnju zaslužuje odnos između gospodara i roba. Vlast gospodara nad robom — rekli smo — je despotska. Općenito u primjeni grčkog pojma despótes treba imati u vidu ove odnose: »Despótes je gospodar u odnosu prema robu (npr. Eshil: *Perzijanci* 169, Platon: *Parmenid* 133 e/d; *Zakoni* 357 a), duša u odnosu prema svome tijelu (Platon, *Fedon* 80 a; *Timej* 34 c; Aristotel: *Politika* 1254 b 4), i obrnuto: vladavina osjetila nad duhom (Philo: *De op. mundi* 165); vlasnika u odnosu na vlastništvo (Ksenofan: *Mem.* 2, 7, 13; Sofoklo: *Fil.* 292) . . . bogovi su despótai ljudi . . . jer oni nemaju nikakav zakon iznad sebe«.²⁶

Navedimo neke karakteristične razlike između gospodara i roba. Gospodar i rob povezani su radi održanja (sôtería), i u tom smislu gospodar je onaj koji planira, a rob je onaj koji s obzirom na svoju prirodu planirano samo izvršava (1252 a 26—34). Riječ je o dva tipa ljudi, od kojih je jedan potpuno određen razumom (diánoia), a drugi tjelesnošću (soma). Nijedan partner zasebno ne bi se mogao održati, gospodar treba roba da bi se njegov plan ozbiljio, a rob treba gospodara koji mu kaže što treba činiti. Svaki od njih u zajedničkom radu nalazi neke koristi (I, 1252 a 26—34).

U okviru domaćinstva ropstvo je nužno, »jer bez neophodnih stvari se ne može živjeti, a pogotovo ne dobro živjeti« (euzen). Za stvaranje ovih 'neophodnih stvari' potrebna je vještina vodenja kućanstva, a za to su potrebna oruđa, a od tih »oruđa jedna su živa a druga neživa«. Dakle rob, kao i svaki *hypértes*, može se nazvati »živim oruđem« (1253 b 33 — 1254 a 1). Robovi ne bi bili potrebni »kad bi tako tkalački čunci tkali sami i trzalice citarale« (1254 a 1). Ova se teza teško može spojiti s tvrdnjom da postoji od prirode antropološki tip roba (1252 a 26—34).

²⁶ G. Bien, *Despotie, Despotismus*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, str. 134.

U daljnjem razmatranju odnosa gospodara i roba Aristotel polazi od teze da nijedna zajednica nije moguća, ako nije obilježena podjelom vladanja i pokoravanja (*arhein kai arhesthai*). Nijedan poredak ne bi mogao opstati, ako ne bi imao ovu strukturu, stoga je ona »ne samo nužna nego i korisna« (1254 a 20). Nakon toga slijedi sistematska izrada odnosa gospodara i roba. Ponajprije, svako živo biće sastoji se od duše i tijela (1254 a 34). 'Po prirodi' normalno je da duša vlada tijelom, pa prema tome i gospodar robom. Svi oni koji »za rad koriste samo tijelo, po prirodi su robovi«. Isto tako, u drugoj relaciji, između razuma (*nous-a*, *logos-a*) i nagona (*orexis*, *pathetikon*) po prirodi' je da razum vlada nagonom, dakle gospodar robom; »obrnut odnos ovih elemenata štetan je za sve« (1254 b i dalje).

Treća relacija čovjek i životinja (1254 b 10—13) pokazuje da pitome životinje »više vrijede od divljih«, jer »za sve njih je bolje da se pokoravaju, jer tako stječu zaštitu«. Isto vrijedi i za roba.

Nakon izlaganja ovih relacija Aristotel dolazi do zaključka da postoje ljudi koji za rad koriste samo tijelo (*sómatos hrēsis*). Kako je to kod njih najbolje što mogu dati, oni su 'po prirodi' robovi. Ova reduciranost roba na tjelesnost izjednačava ga sa životinjom. Iz toga se nameće problem: kako je moguće da u okviru *eidos-a* čovjeka postoje ljudi koji se od drugih razlikuju kao *psychē sómatos kai anthropos theriou*, a da se na taj način ne dovede u pitanje sam *eidos* čovjeka.²⁷ Kakav je položaj ovih ljudi s obzirom na temeljnu definiciju čovjeka kao *zoon logikon-a*?

Rob se s jedne strane ubraja u ljude, ali s druge strane oduzimaju mu se sva bitna bilježja koja čine čovjeka, tj. umnost i političnost (*zoon logon* i *zoon politikon*). U svakom slučaju, rob u staroj Grčkoj nije bio građanin; da li je pored toga bio čovjek, ne razmatra se dalje.²⁸

Ipak, Aristotel smatra da u izjednačavanju životinja i ljudi treba praviti razliku. Naime, dok se životinji potpuno odriče *logos*, pretpostavlja se da rob, premda sam nema *logosa*, ipak raspolaze određenim odnosom prema *logosu* (1254 b 22—24). Rob shvaća, dok životinja samo osjeća. To međutim ni u kojem slučaju ne govori o principijelnoj razlici roba i životinje.

U skladu sa specifičnim zadatkom i gospodara formiraju se različito i njihova tijela: »Tijela robova su snažna za obavljanje svakodnevnih poslova, a tijela slobodnih ljudi su uspravna i nesposobna za takve poslove« (1254 b 27—34).

Aristotelova cjelokupna 'antropologija' počiva dakle na dva različita 'tipa' ljudi: jedni pripadaju području rada neophodnog za dobar život; oni pripadaju tjelesnosti, ne posjeduju dokolicu (*sholé*) i imaju samo pasivni um. Drugi, da bi ispunili dobar život (*eu zen*) i da bi mogli participirati i potvrđivati božansko, moraju imati dokolicu (*sholé*), i tek oni mogu u punoj mjeri ostvariti određenje čovjeka. Misao o ljudskoj jednakosti i o općim ljudskim pravima, koju Grci nisu poznavali, rezultat je novovjekovnog demokratskog razvitka i revolucija koje su ovu jednakost izvojevale. Ono što su Grci otkrili bio je humanitet bez jednakosti, a to je prilično prijeporno modernom razumijevanju života.

²⁷ Usp. O. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, str. 257. Vidi bilj. 9.

²⁸ Usp. D. Sternberger, *Drei Wurzeln*, str. 96. Vidi bilj. 17.

Područje polisa

Nasuprot domaćinstvu, koje se sastoji od nejednakih, stoji polis koji se sastoji od principijelno jednakih. Aristotel je bio prvi koji je formulirao što je uopće polis (politikè koinoía). Od tada je polis temeljni termin politike uopće i ima takvo značenje, kao što u *Metafizici* ima značenje riječ *ousia*.

Izraz koinonía politike (polis) odnosi se, ne samo kod predsokratovaca nego i kod Platona, prvenstveno na određena djelovanja i situaciju djelovanja. Instituciju polisa kao shemu djelovanja neovisno od određene situacije Platon ne poznaje. Platonovo pitanje koncentrirano se na osobnost vladara. Ono glasi: tko je vladar? (*ti estin ho politikós*). Aristotelovo pitanje: što je polis (*ti estin he pólis*) ne odnosi se na određenu situaciju djelovanja, nego na pojam koji je zadobiven na mnogim zakonodavnim činima i ustavima. »Empirijsku mnogostrukost ustava — polisa, u situaciji njihovog povijesnog proizlaženja, ispituje Aristotel ne više prema mogućnosti jednog zakonodavca za ovaj ili onaj polis ili prema znanosti ili umijeću *političara*, nego prema tome, što polis uopće jest: *ti pote estin he pólis* . . . Put prema političkom vodi preko političke znanosti.«²⁹

Odgovor na ovo pitanje izgrađuje Aristotel u paralelizmu s *Nikomahovom etikom* i *Metafizikom*. Prva knjiga *Metafizike* počinje stavom *da svi ljudi od prirode teže ka znanju* (980 a 21). Prva knjiga *Nikomahove etike* počinje tvrdnjom *da svako djelovanje — tehničko-poietičko, znanstveno i praktično — teži dobru (cilju kao svrsi)*. *Politika* počinje stavom: »kako je svaka država neko zajedništvo i da je svako zajedništvo složeno poradi nekog dobra« (1252 a). S izrazom »svaki« snažno je naglašen upravo univerzalni način ispitivanja. Kao što se u *Metafizici* izlaganje različitih vrsta znanja završava u temeljnoj znanosti, tako se u *Etici* ispunjavaju različite vrste djelovanja u najvišem djelovanju koje je samom sebi dovoljno. U *Politici* različite vrste udruživanja dobivaju svoju svrhu od onog udruživanja koje sadrži u sebi najviše dobro. Najviše dobro je ono u kojemu lanac svrha dolazi svojem kraju, jer je ono samo svrha i ne može biti više sredstvo za nešto drugo.

U okviru *Politike* način ispitivanja prema principu sredstvo-svrha pretpostavlja jednu ljudsku zajednicu djelovanja, *koinonía, societas*, 'društvo', koja omogućuje ostvarenje najvišeg dobra i savršenog života, života u skladu sa samoodređenjem, ostvarenje egzistencije u dokolici i samodostatnosti. Svaka zajednica nastaje radi nekog dobra, a »ljudi se nisu udružili samo poradi življenja nego prije poradi dobra življenja« (Pol. 1280 a 32). Odatle se nameće specifični zadatak političkoj zajednici. »Država je zajedništvo dobra življenja« (1280 b 34). Ili, kako malo dalje zaključuje: »Svrha je dakle države dobro življenje a sve su stvari poradi te svrhe . . . Država je zajedništvo gradova i selâ u savršenom i samodostatnom životu. To je ipak, kako kazasmo blaženo i lijepo življenje u moralnim zakonima, a ne naprosto radi zajedničkog života« (1280 b — 40 — 1280 a 2). Polis mora ispuniti određene zadaće, i iz te njegove zadaće određuje se njegova bit. Aristotelovo normativno određenje biti i svrhe države nošeno je metapolitičkim karakterom Aristotelovih osnovnih političkih kategorija, ili drugačije rečeno, osnovne političke ka-

²⁹ M. Riedel, *Metaphysik und Politik*, str. 35—36. Vidi bilj. 12.

tegorije utemeljene su u metafizici. S krizom metafizike nastupa i kriza osnovnih političkih kategorija, a normative političke teorije ustupaju pred dijalektičko-kritičkim i analičko-empirijskim političkim teorijama.

Što je onda polis?

»Država je *koinonia teleois, societas perfecta et finalis*, tj. rangom najviša (*kyriotate, principalissima*) i sve druge zajednice / društva obuhvaćajuća forma ljudske zajednice, jer ona smjera na realizaciju najvišeg i sveobuhvatnog dobra, na ispunjenje ljudske biti; tj. autarhičnog dobra kojem ništa ne nedostaje od poželjnosti ispunjenja.«³⁰

Polis kao zajednica jednakih u doslovnom smislu sačinjavaju građani: od vrste i karaktera građana ovisi karakter države. Aristotelova država nije neka birokratska institucija, neko jedinstvo i moć izvan i iznad građana, nego je ona potpuno identična sa samim građanstvom. Ova definicija države radikalno je različita od novovjekovne države kao »jurističke persone« (G. Jellinek) koja sadrži uvijek jedan apsolutistički elemenat vladavine involviranom u pojmu suverenosti. Dakle, za Grke ne postoji neka izdvojena državnost koja kao neko posebno područje čuva opće preduvjete političkog života i pravo pojedinca. Stoga nije ni postojalo neko jamstvo prava, nego je slaboda jednakih bila na djelu samo u njihovom stvarnom angažmanu. Aristotel »ne pripisuje državi nikakvu vlastitu egzistenciju izvan njega (mnostva), bilo da je ona dobra ili loša, spasonosna ili pokvarena, sveta ili demonska, tehnička ili estetska ili metafizička. Jer sve ove varijante pojma države — i to je pojmovni model političkog uopće — slažu se u jednom, da one državu konstituiraju ili poimaju, logički govoreno, kao jedinstvo.«³¹ Za Aristotela »građanstvo« je središnja figura politike i iz njegovog karaktera mnostva i različitosti proizlazi država. U smislu građanstva kao središnje figure, političko stoji kod Aristotela prilično usamljeno u povijesti političkih ideja.

Da bi istražio što je država Aristotel predlaže sljedeći put: »Jer kao što u ostalim stvarima složevinu treba razdijeliti sve do nesloževinâ (budući da su one najmanji djelici cjeline), tako i o državi; razmatrajući iz kojih je dijelova složena, uvidjet ćemo i o time bolje u čemu se razlikuju jedni od drugih, iako se štogod znanstveno može postaviti o svakom pojedinome od rečenoga. Ako tako tkogod razmotri kako se stvari od samog početka razvijaju, onako kao i u drugim slučajevima, i u ovima će najljepše tako znanstveno razvidjeti« (1252 a 18—26).

Aristotel smatra da ne postoji nijedna zajednica koja ne bi bila označena odnosom vladanja i pokoravanja (*arhein kai arhesthai*). Ipak, politička vladavina potpuno se razlikuje od vladavine koja se odvija u kućanstvu. Aristotel izvodi ovu tezu genetski i sistematski. Genetski pokazuje razvitak različitih vrsta udruživanja koje polazi od kućanstva sela sve do polisa. Odnosi koji postoje u kućanstvu su asimetrični: neki uvijek vladaju, a drugi se uvijek pokoravaju. U političkoj zajednici dijelom se vlada, a dijelom pokorava. Politička zajednica može imati različite ustave, a sistematsko izlaganje različitih ustavnih oblika započinje on u trećoj knjizi.

³⁰ G. Bien, *Einleitung*, u: Aristoteles: *Politik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981, str. 26.

³¹ D. Sternberger, *Drei Wurzeln* . . . str. 109. Vidi bilj. 17.

Ako slijedimo osnovni Aristotelov metodički stav, da se prije cjeline moraju istražiti dijelovi, tada moramo izgaganje države započeti s građaninom (polites), jer polis je mnoštvo građana. Aristotel traži opću definiciju građana koja bi odgovarala svim ustavima. On dolazi do zaključka, s obzirom na demokraciju, da je građanin jedne države »onaj tko ima moć sudjelovati u savjetodavnoj i sudskoj vlasti. . . , a državu nazivamo mnoštvo takvih sposobno za samodostatan život, jednostavno rečeno« (1275 b 18—21).

Što se tiče države, s obzirom na to da je ona cjelina sastavljena od dijelova, ona ostaje tako dugo ista dok se ne primijeni način njezine povezanosti. »Jer ako je neko zajedništvo država, zajedništvo država je neka zajednica, i to zajednica je građana vezanih ustavom, i ako *ustav* postane drukčiji i različit od prethodnog i država nužno postaje drugo« (1276 b 1) (*eidos heteron e tes synthéseos*). »Bjelodano je kako najčešće treba reći da je država ista obzirom na ustav« (1276 b 11). Država i građanin tvore nerazdvojno jedinstvo, a krepost građana mora odgovarati u prvoj liniji ustavu države. Zajednička zadaća (*ergon*) za sve članove države mora se pokazati u nastojanju da se zajednica održi. »Iako su oni različiti, posao im je spas zajedništva (*he soteria tes koinonias*), a zajedništvo je državni poredak« (1276 b 30). »Dobro zajednice posao je i dužnost svih građana (*ten aretèn anankaion einai . . . proten politeian*); »Krepost građana mora da bude krepost u odnosu na oblik državnog uređenja« (1276 b 25).

Kako glasi onda definicija građanina? »Kao građane određujemo one koji sudjeluju u vlasti« (1275 a 32). Ta »politička« definicija ne ulazi u stvarni društveni kontekst podjele društva na siromašne i bogate, nego proklamira političku jednakost bogatih i siromašnih. Potencijalno svi slobodni građani mogu sudjelovati u vlasti, ali ipak ne na jednak način i ne u istoj mjeri. Pored normativnog modela nalazimo opširne empirijske opise ograničavanja istoga modela. Tako u 5. poglavlju 3. knjige Aristotel smatra da u »oligarhijskim državama najamni radnik ne može da bude građanin zato što se učešće u vlasti određuje vrlo visokim cenzom, ali zanatlija može jer su mnogi bogati«. Međutim, u najboljoj državi ne mogu radnici (*bano-usoi*) biti građani, »jer nitko se neće moći tužiti oko kreposti živeći životom rukotvorca ili najamnika« (*ou gar oin t'epitedeusai ta tas aretes zônta bion bánauson e thetikón* — 1278 a 20). Isti princip zastupa Platon u *Državi* i *Državniku*, naime najniži stalež mora ispuniti neophodne poslove za održanje života, jer vrline mogu ostvariti samo oni koji stoje iznad prostog održanja života.

Dakle, zanatlije i nadničari su s jedne strane slobodni i građani, barem u demokratskim ustavima, ali s druge strane moraju izvršavati tjelesne poslove, i time liče roboevima. Aristotel dijeli one koji se bave nižim poslovima u dvije klase: »Oni koji obavljaju nužne poslove služeći jednom su robovi, koji rade za zajednicu ti su rukotvorci i najamnici« (1278 a 11). Prema tome, postoje »političke« razlike među građanima, a one očito proizlaze iz »društvenih« razlika i podjele rada. Ovu razliku tumači i Aristotel ne kao društvenu nego kao razliku između onih koji imaju *dokolice* (sholé) i oni koji nemaju (asholia).

Aristotelovo mišljenje, s malim razlikama, zadržalo se sve do kraja 18. st., dakle 22 stoljeća. Kant je smatrao da kućna služinčad, posluga, nad-

ničari, čak frizeri, nisu kvalificirani da budu članovi države a time isto tako da budu građani.³² Kantovo obrazloženje je jednostavno: da bi netko bio građanin, mora biti sam svoj gospodar (*sui iuris*), a da bi to mogao biti, mora imati neko vlasništvo. Građanin ne može služiti nikome osim zajednici. Ovaj bitni uvjet građanstva, nazvao je Kant »građanska samodostatnost (*sibisufficientia*). Ona je ostvarena tada kad netko svoju egzistenciju i održanje ne duguje samovolji drugoga, nego svojem vlastitom pravu i snazi kao član jedne zajednice. Tek tada dobiva on status građanske osobe.³³ Kao što vidimo, Kant slijedi Aristotelovo određenje građanina.

Nakon što je ocrtao bit, vrste i vrline građana, Aristotel razija teoriju ustava koja tvori središnji dio cjelokupne političke filozofije i ona se održala sve do konca 18. stoljeća.

Nauka o ustavu

Istraživanje ustava zauzima središnje mjesto u Aristotelovoj *Politici*. Ovu temu kao i njezin sadržaj najavljuje on na kraju *Nikomahove* etike sljedećim riječima: »Budući su dakle prvašnji mislioci ostavili neistraženim ono što se tiče zakonodavstva možda je bolje da te stvari sami promotrimo, i općenito o državnom poretku, kako bismo koliko je moguće upotunili znanstveno istraživanje o ljudskim stvarima« (NE 1181 b 12—15. Aristotel analitičkom metodom želi najprije istražiti što su (1) 'rekli prethodnici' o naznačenoj temi, zatim (2) iz »prikupljenih ustava pojedinih država« nastoji (3) »proučiti koje stvari održavaju a koje razaraju države«. Nakon toga (4) mogli bi tek »uvidjeti koji je državni poredak najbolji« (NE 1181 b 15 — 22). Ove teme preuzima Aristotel i opširno obrađuje u *Politici*. Temu (1) u *Pol.* II, temu (2) u *Pol.* V i VI, razlikovanje ustavnih formi (3) razmatra u *Pol.* III i IV, a u *Pol.* VII i VIII (4) daje prikaz idealne države.

Najpoznatiju shemu razdiobe ustava dao je Aristotel u III knjizi *Politike*. Odmah na početku upozorava na sljedeće: »Onomu tko o državnom poretku hoće istraživati, i koji je svaki pojedini i kakav, prvo je nužno razvidjeti o državi: što je napokon država? . . . a ustav je nekakav poredak stanovništva države Kako je država jedna slojevina . . . bjelodano je da prvo treba istraživati o građaninu. Jer država je neko mnoštvo građana. Valja dakle razmotriti koga treba nazvati građaninom i tko je građanin.«

Na pitanje: »Sto je država uopće?« Aristotel najprije navodi pretpostavke »poradi čega je država nastala i koliko je oblika vlasti« (1278 b 15). On navodi tri razloga nastanka države: (1) uzajamna pomoć, (2) čovjek je od prirode političko biće (*zoon politikon*) (3) zajednički probitak. Ovaj 'zajednički probitak' znači i to »koliko svakog pojedinog zapada udio u dobrom življenju«, a dobro življenje je upravo najviša svrha kojoj svi teže. Iz toga Aristotel zaključuje da se »ljudi združuju i poradi samoga življenja, i održavaju državno zajedništvo. Jer postoji nekakav djelić lijepoga u samome življenju, ukoliko odviše ne pretegnu životne tegobe« (1278 b 24 — 27).

³² I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak. — Ausg. VIII, str. 295; usp. također: *Met. d. Sitten*, I : *Met. Anfangsgründe der Rechtslehre* § 46, Ak. Ausg. VI, str. 314 i dalje.

³³ Usp. G. Bien, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit*. Über die Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, u: *Phil. Jb.* 79 (1972), 1—18.

S obzirom na to da je svaka zajednica obilježena parom vladanja i pokoravanja, to Aristotel iz određenja svrhe zajednice dobiva kriterij podjele vlasti i ustava. Ako je država zajednica slobodnih ljudi, ako je njezin cilj suživljenje kao ostvarenje sretnog života, tada su dobri ustavi oni koji koriste zajednici, a loši oni koji koriste samo vladajućima. »Bjelodano je dakle kako oni državni poreci koji uzimaju u obzir zajednički probitak ti su i ispravni, budući prema onome što je naprosto pravedno; oni pak koji s obzirom samo na (probitak) voditeljâ pogrešni su i zastrane su ispravnih državnih poredaka, i ti su naime tiranski, a država je zajednica slobodnih ljudi« (1279 a 20).

Nakon ovih općih načela Aristotel definira ustav kao »raspored u državi svih ostalih vlasti, a najviše one glavne« (*esti dè politeía póleos táxis tôn te allôn arhôn kai málista tes kurias pántôn* — 1278 b 8). S obzirom da je vrsta ustava ovisna o vladajućem staležu, o upravi (politeuma i s obzirom da je »državna uprava ono glavno u državi« (1279 a 26), mora vlast voditi ili jedan ili manjina ili većina. Ovom podjelom stvara Aristotel shemu o šest ustava. Ustavi su razvrstani prema dva principa, jednom prema broju (kvantitetu) vladajućih, a drugi put prema svrsi (kvaliteti) vladanja. Primjenom ova dva kriterija možemo dobiti sljedeću shemu:

Kriterij političkog kvaliteta

Kriterij političkog kvantiteta	broj vladajućih	zajednička svrha	posebna svrha
	jedan	monarhija	tiranija
	manjina	aristokracija	oligarhija
	većina	polite/ /timokratija	demokracija

Prema tome ustav (*politeia*) označava način na koji se međusobno odnose vladanje i pokoravanje (*arhein kai arhesthai*). Osim toga, »politeia . . . označava državu i samu zajednicu građana ili cjelinu građana, pravo građana u sudjelovanju na javno političkom životu, djelatnosti ovih *politeúesthai* i za to potrebnu specifičnu kvalitetu građana, moć u državi i najviše službe (*politeuma*), podjelu političkih funkcija i ujedno jezgro značenja samog državnog poretka, u kojem građani žive i obnašaju svoja politička prava i funkcije, ustav države i formu vlasti, dakle (*politea-polis; civitas; universitas civium; civitatis ordo et forma; partes institutorum publicorum; ins civitatis; administratio republicae; potestas et regimen civitatis*).³⁴

U podjeli ustava prema čistom kvantitativnom principu iskrsavaju određene teškoće koje zahtijevaju određene dopune i korekcije čisto kvantitativnog principa podjele ustava.

Prva teškoća odnosi se na oligarhiju i demokraciju. Oligarhija je vladavina manjine, a demokracija vladavina većine. Kako je većina obično siromašna, a manjina bogata, to je demokracija vladavina siromašnih a oligarhija vladavina bogatih. Međutim, moguće je da u državi bogataši pred-

³⁴ G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1973, str. 287—288.

stavljaju većinu, siromašni manjinu. Kako bi se onda nazvali ovi ustavni oblici i kako bi se izvršilo onda razgraničenje pojedinih državnih oblika?

Zato Aristotel vrši korekciju kvantitativnog principa podjele ustava i dodaje »stvar je slučajna to što malobrojni ili mnogobrojni vladaju . . . Otuda proizlazi da mjerila za razlikovanje oligarhije i demokracije nisu ona koja smo spomenuli. Ono čime se oligarhija i demokracija međusobno razlikuju, to su siromaštvo i bogatstvo« (1279 b 34 — 1280 a 4).

Kao što vidimo, u principu razdiobe ustava Aristotel uvodi i socijalni aspekt i u njemu vidi pravi razlog različitih državnih formi. Uzrok postojanja više državnih poredaka leži u tome što je od »mnoštva jedni su nužno imućni, drugi siromašni, treći opet srednji« (1289 b 31 — 32). Za Aristotela trajan ustav je onaj koji uvažava sve elemente jedne političke cjeline. Takav ustav naziva on miješanim,³⁵

Drugo, Aristotel uvažava u formiranju ustava društvene i političke funkcije koje su neophodne za državni život. S obzirom na to da se svaka država sastoji iz više dijelova (1289 b 27 i dalje), to on razlikuje proizvođači stalež: 1. seljaci, 2. rukotvorci, 3. trgovci, 4. najamnici, 5. ratnici, zatim one koji predstavljaju politički um, 6. suci i savjetnici, 7. imućnici koji sa svojim bogatstvom nose teret države, 8. »upravljajući državnim poslovima i koji služe kao činovnici vlastima, jer bez vladatelja ne može bivati država« (1291 a 34 — 36). — Svi ti dijelovi moraju politički naći svoje zadovoljenje.

Treće, Aristotel izuzetnu važnost u formiranju ustava pridaje podjeli i razlikovanju centralnih političkih funkcija. »Postoji u svih državnih poredaka tri dijela o kojima valjan zakonodavac treba razvidjeti; što je kojemu korisno. Kad su ti usklađeni, nužno je i poredak usklađen, i državni se poreci uzajamno razlikuju kako se razlikuju pojedini od tih sastojaka. Od ta tri sastojka jedan je onaj koji savjetuje o zajedničkim stvarima (savjetodavna vlast), drugi je o upravnim položajima (izvršna vlast), treće je o sudstvu (sudska vlast)« (1297 b 37 — 1298 a 3). Dakle, državni se poreci međusobno razlikuju s obzirom na međusobnu uvjetovanost i raspored vlasti. Ovo državno-pravno gledište u odredbi ustava imalo je dalekosežne posljedice u konstituiranju ustava.

Aristotelova nauka o ustava održala se sve do kraja 18. stoljeća. Ona predstavlja središnji i nezaobilazni uvod u nauku o politici. Njezino značenje kao i postepenu transformaciju opisao je s velikom preciznošću J. A. Eberhard. »Razdioba formi vlasti u demokratsku, aristokratsku i monarhijsku je tako stara kao i sama politika. Ona se odmah pojavila u zgradi nauke, u koju je Aristotel prvi uveo politiku kao znanost, i ona se je u njoj zadržala skoro sve do naših dana bez velikog proširenja i razbistravanja. Ipak, već i čisto promatranje novijih država . . . (pokazuje) nastanak potpuno novih formi vlasti.«³⁶ Prava kriza Aristotelove paradigme zbila se između 1790. i 1830. U tom razdoblju stvoren je rascjep između stare i nove epohe koji Tocqueville ovako opisuje: »Premda nam je stari ustav još sasvim bizu, bu-

³⁵ Usp. J. D. Aalders, *Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristoteles*; vidi bilj. 9.

³⁶ *Über die Freiheit des Bürgers und die Prinzipien der Regierungsformen*, u: Verm. Schriften, 1, Theil (Halle) 1874, str. 3.

dući da dnevno susrećemo ljude koji su rođeni pod njegovim zakonima, on je ipak zastrt tamnom noći vremena. Nečuvjena promjena koja nas dijeli od njega — francuska revolucija — imala je djelovanje dugih stoljeća. Ona je zastrla sve što nije ugasila.« Razvijena subjektivnost koja je nastala u toku novije evropske povijesti tražila je drugačije oblikovanje društvenih poredaka i ono je doista i izvršeno. Premda je Aristotelova »paradigma« izgubila na važnosti, njezino iskustvo predstavlja temelj svake političke teorije.

Zaključak

U cjelokupnoj povijesti političkih ideja poznajemo samo dvije jasno razgraničene koncepcije koje se odnose na prirodu društva: jedna smatra da je čovjek od prirode društveno biće, a druga smatra da je društvo umjetno djelo čovjeka. Treća koncepcija ne postoji, i sve teorije koje do sada poznajemo se svesti na jednu od ovih koncepcija.³⁷

Prvu teoriju sistematki je izradio Aristotel. On smatra da je »čovjek od prirode društveno biće, a onaj tko zbog svoje prirode, a ne slučajno, stoji izvan društvene zajednice ili je rdav ili je bolji od ljudi« (Pol. 1253 a 3 — 5). Ili tako dalje kaže: »Tko ne može da živi u zajednici ili kome ništa nije potrebno jer je sam sebi dovoljan, nije dio države, te je zvijer ili bog« (ibid., 1253 a 26 — 27). To ne znači da Aristotel izjednačuje prirodu i društvo, nego on samo naznačuje bitnu dimenziju čovjekova života, a ta se sastoji u tome da on ne može izbjeći uvjete života u grupi. Čovjek ne samo da se ne može biološki reproducirati bez drugog čovjeka, nego on nije sam sebi kao čovjek dovoljan. On ne može u svojoj individualnoj autarhiji ispuniti svoju ljudskost. Ta recipročna potreba koju iskušavaju ljudi u odnosu jednih spram drugih je uvjet mogućnosti konstitucije političke zajednice.

Druga teorija potječe od Hobbesa. On smatra da je društvo nastalo ugovorom među bićima koja su prije živjela u konfliktu. Ustanovljujući društvo kao umjetno biće, čovjek je stvorio čudovište, Leviathana, koji ne postoji u prirodi. »Jer veštačkim putem stvoren je onaj veliki Levijatan, nazvan zajednicom ili državom, latinski civitas, što nije ništa drugo do veštački čovjek, iako većeg stasa i veće snage no prirodni čovek, čijoj je zaštiti i odbrani namenjen.«³⁸ Taj artificijelni, umjetni, vještački prijelaz je neophodan i na njemu se tek temelji civilizirano društvo. Politika je prema tom postulatu stvar volje i konvencije. Ova teorija naglo se proširila u toku 18. stoljeća. Postoje različite recepcije ove teorije, ali nijedna ne postavlja u pitatnje artificijelni karakter društva. Na temelju te teorije razvile su se mnoge utopije. Naime, ako je društvo nastalo umjetnom konstrukcijom, tada se može smatrati da mu možemo dati uvijek novu i vjerojatno bolju formu. To isto vrijedi i za samoga čovjeka. Iz toga proizlazi stalna potreba stvaranja idealnog društva, idealnog čovjeka koji postepeno ali sigurno postiže svoju perfekciju. U današnjoj krizi suvremenog društva i čo-

³⁷ Usp. J. Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, 37, str. 25.

³⁸ T. Hobbes, *Levijatan*, Beograd 1961, str. 3.

vjeka Aristotelova koncepcija, koja naglašava prirodne granice čovjeka, i koja naglašava određene uvjete koje čovjek ne smije prestatiti ako hoće ostati čovjek, djeluje izvanredno aktualno i upozoravajuće.

Zvonko Posavec

THE MEANING OF ARISTOTLE'S POLITICS

Summary

In all the history of political ideas we know of only two distinctly separate conceptions with reference to the nature of society: one considers man to be a social creature by his nature, and the other one believes society to be man's artifice. There is no third conception, and all the theories that we have known so far can be reduced to one of these conceptions. The first theory was systematically worked out by Aristotle. He does not consider nature and society as equal but only suggests the essential dimension of man's life, and this is the fact that man cannot eschew the conditions of life in a group. In his individual autarchy he cannot fulfill his humanity. This mutual need is the condition for the constitution of a political community to be possible.

The other theory begins with Hobbes. Establishing society as an artificial entity, politics, according to this postulate, is a matter of will and convention. On the basis of this theory many utopias have been developed. In today's crisis of contemporary life and man Aristotle's conception that stresses the natural boundaries of man and the conditions that man must not break if he is to remain man affects us as being most topical and admonishing.