

ANTE PAŽANIN

## FILOZOFIJA POLITIKE U ARISTOTELA I NJENO SREDNJOVJEKOVNO DEGRADIRANJE

Nasuprot metafizičkoj tradiciji, u kojoj je praktička znanost do te mjere zanemarena da je njeno pravo značenje palo u zaborav, a teorijska znanost do te mjere preferirana da se često smatra jedinom znanosti, pri čemu se pojmovi teorija i znanost identificiraju, ovdje želimo pokazati da je Aristotel, u skladu s trima bitnim načinima ljudskog života (bios theoretikos, politikos i poietikos), ne samo razlikovao tri vrste znanosti: teorijsku, praktičku i poietičku, nego da je štaviše praktičku znanost smatrao »najistinskijom i najsuverenijom«. Karakter istinitosti i suverenosti praktičkoj znanosti, naravno, ne dolazi od jasnosti, egzaktnosti i savršenosti njenih spoznaja – jer u tom pogledu ne može biti bolje znanosti nego što je teorijska znanost posebno pak prva filozofija – nego od značajnosti njenog predmeta i cilja kojemu ona služi. A to je »sretan i samom sebi dostatan život« kao »najviša svrha« života političke zajednice, koja se temelji na ljudskom samobitku i slobodi svojih građana. Zatim će se, da ukratko naznačimo rezultat ovoga rada, pokazati da je s izumiranjem antičkog polisa bio izumro i znanstveni interes za tu »najvišu i najbolju svrhu«. U kršćanstvu je naime najviše svrha svega pa i političkog života premještena iz »zemaljske« u »božju državu«. Time je politička filozofija i praktička znanost u cjelini bila izgubila svoj pravi predmet, a pojedinačni pokušaji instrumentalizacije i stavljanja nekadašnje velike filozofije u službu kršćanske teologije predstavljaju izopačavanje antičke, prije svega Aristotelove, filozofije politike i osiromašenje praktičke znanosti uopće.

Prema Aristotelovu shvaćanju praktička znanost ne predstavlja znanje koje se kao u teorijskoj znanosti stiče radi znanja samog, nego znanje služi nekom cilju – naravno, ne bilo kojem nego »najvišem i najboljem cilju«. Za Grka petog i četvrtog stoljeća prije naše ere taj cilj može se postići samo u polisu. Otuda Aristotel zapravo izražava bitno grčko shvaćanje politike, kada kaže da je »cilj znanosti o državi najviši i najbolji« (Aristotel, Nikomahova etika I, 1099 b). Dakako, »znanost o državi« ili filozofija politike u Aristotela ne predstavlja neku pojedinačnu političku znanost o ljudskom djelovanju (prattein), tj. praktičku znanost, u koju spada kako politika i etika tako ekonomija i pedagogija. Te znanosti razlikuju se pak karakterom svojih predmeta i načinom svo-

jih istraživanja i saopćavanja kako od teorijskih znanosti (prve filozofije, fizike i matematike) tako od poietičkih znanosti (tehnik, poetike i retorike).

Svaka znanost ima svrhu da spozna određene uzroke. U tom smislu svaka znanost predstavlja znanje određenih uzroka. Budući da se znanje uvijek odnosi na ono opće, to sve znanosti izražavaju opće istine. Teorijske istine pak izražavaju ne samo opće istine, nego nužne opće istine (o tome usp. moju disertaciju »Das Problem der Philosophie als strenger Wissenschaft in der Phänomenologie Edmund Husserls«, Köln 1962, u kojoj sam pokazao da je taj pojam znanosti dominantan u čitavoj tradiciji prve filozofije od Aristotela preko Descartesa do Husserla; hrvatskosrpski prijevod toga rada sadržan je i u mojoj knjizi »Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla«, koja uskoro izlazi u izdanju »Naprijeda« Zagreb, pa ga naš čitalac tamo može naći).

Budući da filozofija kao najviša među teorijskim znanostima po Aristotelu istražuje »prve izvore i uzroke« bića, on je s pravom naziva prvom znanostu i »među svima jedinom slobodnom znanostu; jer samo ona postoji radi sebe same«. U tom smislu on konzekventno nastavlja dalje: »Sve druge znanosti mogu biti potrebnije, ali ni jedna bolja« (Aristotel, Met. A 2, 982 b, 983 a). Jer, kao znanost doista ni jedna druga ne može biti bolja od nje. Ona je najviša znanost, jer »znanje radi znanja postoji u najvišem stupnju kod znanosti onog što se u najvišem stupnju može znati« (ibidem, 982 a), a to su upravo »prvi izvori i uzroci« stvari, tj. ono što na biću »postoji od njega samoga« kao njegov bitak. U istom smislu ona je »jedina slobodna znanost«, jer istražuje ono što na biću postoji radi bića samog, a ne radi nekog našeg odnosa prema biću. Bitak bića se tu pokazuje kao ono što se u najvišem stupnju može znati. Otuda Aristotel zaključuje: »Tko teži za znanjem radi njega samog, taj će najviše težiti za znanostu, koja je najviša znanost, – a to je znanost onoga što se u najvišem stupnju može znati« (ibidem, 982 a, b).

Atribut »slobodan« Aristotel pripisuje teorijskoj znanosti stoga, jer slobodan je doista onaj koji postoji radi sebe a ne radi nekog drugog. Filozofija kao prva znanost ili ontologija naime »teži za znanjem radi njega samoga«. Ona je čisto i nezainteresirano promatranje, koje nastoji da spozna to što jest u njegovu bitku i nužnosti, dakle ono što se ne može drugačije ponašati nego tako kako se ponaša, pa mu otuda protivrječi svaka želja za promjenom, jer bi promjena nužno značila promjenu bitka promatranih bića, koja u tom slučaju ne bi bila više ona koja su bila nego promijenjena bića. Nova bića spoznajemo pomoću uvida u nužnost promjene koja izražava bit promijenjenih bića. Bitak u kretanju i promjeni u Aristotela istražuje pak fizika kao druga teorijska znanost.

Sasvim drugačije stoje stvari u sferi praktičke znanosti i političke filozofije. »Jer, ovdje cilj nije čisto promatranje nego djelovanje« (Aristotel, Nikomahova etika 1, 1095 a). Dok teorijske znanosti svoje principe nalaze u nužnosti svojih predmeta kao znanstvenih objekata, dotle praktičke znanosti svoje principe nalaze u subjektima kao onima koji djeluju. Dok u sferi teorije vlada stroga nužnost, koju primjereno izra-

žava samo stroga znanost, dotle u sferi prakse postoji više mogućnosti, čije ozbiljenje nije determinirano u strogom smislu, nego ovisi o čovjeku i njegovu djelovanju, pa se ne može ni spoznati na isti način niti u istom stupnju jasnosti kao predmeti teorijskih znanosti. Načelno Aristotel kaže o tome ovo: »Izlaganje zadovoljava tada kada je postiglo stupanj jasnosti koji dopušta određena grada. Zahtjev za egzaktnošću naime ne smije se kod svih znanstvenih problema tražiti na jednaki način« (Aristotel, *Nikomahova etika I*, 1094 b). Drugim riječima, Aristotel zahtijeva takvo poznavanje stvari kakvo dopušta njihova priroda: »Logički obrazovan slušalac zahtijevat će na pojedinačnom predmetnom području samo takvu tačnost kakvu dopušta priroda predmeta. Naime, jednako je neprimjereno od matematičara prihvatiti vjerojatnost kao od retora zahtijevati misaono nužne dokaze« (ibidem). Prema tome Aristotel zahtijeva »misaono nužne dokaze, samo kod teorijskih znanosti, dok se u poietičkim znanostima zadovoljava s »vjerojatnošću«. Kakve spoznaje pak on zahtijeva u praktičkim znanostima?

Pri odgovoru na to pitanje moramo poći od predmeta praktičke znanosti. Ranije smo spomenuli da je njen predmet djelatni subjekt, tj. čovjekovo djelovanje. Iz toga proizlazi da karakter praktičke spoznaje ovisi o svojstvima djelatnog subjekta. I doista, Aristotel ističe na početku *Nikomahove etike* da onaj koji želi da s korišću sluša predavanje o plemenitome, pravednome, ukratko o političkoj znanosti, mora već raspolagati plemenitom temeljnom navikom. Jer, »čovjek s običajnosnim temeljnim držanjem ili pozna je već temeljne danosti ili ih lako može duhovno prisvojiti« (ibidem, 1095 b). U skladu s tim Aristotel tvrdi da »mlad čovjek nije podesan kao slušalac predavanja o političkoj znanosti« jer on »još nema iskustva u zbiljskom životu«, a da ta »predavanja polaze upravo od njega i da ga imaju za predmet«. »Pri tom je«, međutim, »sasvim svejedno da li je on mlad po godinama ili nezreo po karakteru. Jer nedovoljnost ne ovisi o broju godina nego o tome da mladi ljudi žive pod utjecajem strasti i da pod tim utjecajem slijede svoje svagdašnje ciljeve. Takvima, kao nezadrživim ljudima, spoznaja ostaje bez ploda. Onome pak, koji svoje stremljenje i djelovanje usmjerava prema jasnom planu, znanje o tim predmetima donosi izvanrednu korist« (ibidem, 1095 a).

Aristotel je znao da u »pojavnim oblicima onog plemenitog i pravednog, koji čine predmet političke znanosti, postoje tolike razlike i kolebanja da se moglo pojaviti shvaćanje, kao da su oni počivali na konvenciji i kao da u zbilji ne postoje« (ibidem, 1094 b). Svojom *Nikomahovom etikom* i *Politikom* Aristotel upravo pokazuje ne samo da plemenito i pravedno postoji u zbiljskom životu polisa, nego da oni za čovjeka predstavljaju najviše dobro. Poznavanje najvišeg dobra je »od velikog značenja za život« (ibidem, 1094 a), a njim se bavi praktičko umijeće u »najjistinskijem i najsuverenijem smislu«, tj. politička znanost (ibidem). Na to je potrebno ukazati tim prije što je u metafizičkoj tradiciji izgubljen interes za tu znanost, a njen izvrstan predmet — čovjek i njegovo djelovanje — prepušten vjeri i iracionalizmu ili pak rutini i prakticismu.

Ritteru pripada zasluga za rehabilitaciju Aristotelove praktičke znanosti u našem vremenu. U tom smislu posebno valja ukazati na njegovu knjigu »*Naturrecht*« *bei Aristoteles*. To tim prije što je i praktička filozofija Aristotelova već dugo vremena izvrgnuta izopačavanjima i pogrešnom tumačenju (o metafizičkom izopačenju Aristotelove teorijske znanosti usp. moj članak »O Aristotelu i aristotelizmu«, posebno drugi dio, koji nosi naziv »Aristotelova prva filozofija i metafizika«; »*Praxis*« 4/6 od 1966, str. 707—720). To što smo tamo pokazali za prvu filozofiju važi u još većoj mjeri za praktičku znanost; naime da nema principa bez onoga čega su oni principi. Ritterova je zasluga što je na problemu tzv. »prirodnog prava« pokazao da prirodno pravo kao »pravo od prirode« u Aristotela nije kao u kasnijoj teoriji prirodnog prava neko »po sebi i uvijek važeće pravo, koje je suprotstavljeno postavljanju zakona«, nego da ono u polisu postoji »samo kao počivajući temelj pravnog bitka« polisa: »Kao što svi politički principi za njega (Aristotela) proizlaze iz polisa, tako i 'pravo od prirode' (von Natur Rechtes) za Aristotela ne može postojati odvojeno i za sebe, nego samo u mnogostrukosti toga što u polisu važi kao 'pravo' i tako jedino kao u polisu ugrađeni temelj njegova pravnog bitka može imati egzistenciju« (Ritter, *ibidem*, S. 21). Za Aristotela »ne postoji mogućnost da se postave pravni i ustavni principi i norme, koji nisu postavljeni sa samim polisom i koji ne leže u temelju njegovim etičkim i institucionalnim porecima u sebi i prije svakog postavljanja« (*ibidem*, S. 25). Na taj način polis nije »reduciran na svoj politički pojam, nego u punoj etičkoj zbiljnosti svojih institucija i individualnog života građana postaje bazom političke teorije« (*ibidem*). Upravo »otuda za Aristotela ne može da postoji nikakav odvojeni i za sebe postojeći 'princip prava', jer za nj ne postoji u polisu nikakvo zakonodavstvo koje je odvojeno od etosa« (*ibidem*, S. 23). To znači da za Aristotelovu filozofiju politike, koja je u isto vrijeme kod njega i »etika«, vrijedi opći princip njegove filozofije prirode i njegove filozofije uopće, prema kojem nema principa bez onoga čega su principi principi. To pak zahtijeva da se uvijek tačno zna što se s nekim principom ili pojmom želi objasniti, tj. odakle dolazi i dokle seže njegova valjanost i »pravo«. Aristotel otuda uvijek polazi od konkretnih problema, sadržaja i iskustva svijeta života, a ne od praznih formi, formalnih principa i vječnih zakona. To je dalo povoda da se smatra empiričarem. On je, međutim, jednako tako malo pozitivistički empiričar kao i spekulativni metafizičar, jednako tako malo metafizički teoretičar kao i pragmatički praktičar.

Svojim razlikovanjem teorijske, praktičke i poetičke znanosti Aristotel je istakao potrebu za razvijanjem znanstvenosti, ako je ovdje uopće primjeren ili bar dopušten taj tipično novovjekovni izraz, za svaki od ona tri bitna načina života. Naravno već kod njega »*theoria*« i čisto mišljenje (*noein*) zauzimaju istaknuto i prvo mjesto, pa otuda i isticanje teorijskih znanosti. Jer, one izražavaju mišljenja (*noes noeseos*) kao ono što karakterizira prirodu čovjeka i što čovjeku pričinja najvišu sreću i radost. Aristotel je dakako veoma dobro znao da ljudski život ne počinje čistim mišljenjem, nego da su ljudi prije nego što su se uopće počeli

baviti teorijskim znanostima razvili razna umijeća i vještine, koje služe bilo zadovoljenju nužnih potreba, bilo uživanju i uljepšavanju života o tome usp. Aristotel, *Metafizika I*, 981 b). Međutim, usprkos priznanju što ga Aristotel daje teorijskim spoznajama kao spoznajama — jer, u spoznajnom pogledu najviša spoznaja je doista ona koja se teži i postiže radi nje same — on nije niti poricao mogućnost znanstvene spoznaje ostalih dviju sfera ljudskog života, dakle praktičkog djelovanja (*prattein*) i proizvodnja (*poiein*), što čine svi oni koji sferu prakse i proizvodnje prepuštaju iracionalizmu, niti je pak teorijsku znanost, bilo u njenom strogo filozofskom obliku bilo u njenom egzaktnom matematskom obliku, činio uzorom svake znanosti, što čine metafizika i pozitivizam. Aristotel nije niti skeptik, niti metafizički dogmatik, niti jednostrani pozitivist. On je znao da posebno u sferi političkog djelovanja nema mnogo apodiktičkih spoznaja; ali zbog toga on ne rezignira poput skeptika. On ne traži za te spoznaje nužne dokaze poput metafizičara, koji ih fiksira u vječne principe, niti ih poput matematskog pozitiviste smatra aksiomima koji su sami iz sebe jasni. Jer, »ni pitanje o uzroku ne smije se svugdje postaviti na jednaki način, nego je na nekim područjima dovoljno ako se pokaže činjenica, npr. kod temeljnih danosti — a činjenica je ono prvo ili temeljna danost. Od temeljnih danosti jedne se spoznaju indukcijom, druge intuicijom, treće nekom vrstom navike i druge ponovo na drugi način. Međutim, mora se tražiti da se dospije do pojedinačnih temeljnih danosti onim putem, koji odgovara njihovoj prirodi, te nastojati da ih se ispravno odredi u njihovoj posebnosti« (Aristotel, *Nikomahova etika I*, 1098 b). Iz aspekta praktičke znanosti, tačnije iz aspekta svoje *Nikomahove etike* Aristotel nastavlja: »Istraživanje o našoj temeljnoj danosti (sreća) mora pak ići ne samo od formalnog, na osnovu našeg zaključka i naših premisa, nego i na osnovu tradicionalnih mišljenja, koja o tome postoje. Jer s istinom se slažu sve činjenice, a između zablude i istine naprotiv odmah postoji nesuglasnost« (ibidem).

Taj Aristotelov tekst dovoljno jasno govori o raznolikosti pojma znanja i znanosti, te se citirana mjesta mogu smatrati primjerenijim za određenje njegova pojma znanosti nego uobičajena mjesta iz *Analitike II*. Slično o tome misli i Wolfgang Wieland, koji upućuje na već citirano mjesto u *Nikomahovoj etici* o razlici između matematičara i retora. Tu spoznajemo, kaže Wieland, »da je svako pojedinačno područje stvari svagda sposobno samo za neki određeni stupanj jasnosti. Kao primjer služi odnos matematike i retorike. Matematika je uzor strogo dokazne znanosti, dok govornik za svoje teze može navesti samo vjerojatne argumente. To ipak nije nikakva puka govornikova nemoć, jednako tako malo kao što je neka osobna nemoć onoga koji poučava etiku to što svoju teoriju ne može prikazati na egzaktan način. Znanje dakle nije ništa samostalno, što bi stajalo nasuprot različitim predmetnim područjima, nego su različiti stupnjevi izvjesnosti odnosno oblici znanja tako shvaćeni da ih iskazuju same stvari. O nejasnim sadržajima ne može prema Aristotelu postojati jasno znanje« (W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, S. 74). Aristotel, međutim, nijednu sferu ljudskog

života ne ispušta iz kruga znanstvenog interesa i »napora pojma«, kako bi rekao Hegel, nego zahtijeva da se postigne znanje primjereno nekom predmetu i sadržaju. To se ipak postiže, ako se, kako smo vidjeli, »dospije do pojedinačnih temeljnih danosti, onim putem koji odgovara njihovoj prirodi«, i ako »ih se ispravno odredi u njihovoj posebnosti«. Jer, tek tada znamo što valja činiti. U tom smislu čak u *Metafizici* čitamo: »Najviša je... ona znanost, koja spoznaje radi čega ono pojedinačno valja činiti, a to je ono dobro na pojedinačnome i – općenito govoreno – ono najbolje u čitavoj prirodi« (Aristotel, *Metafizika* 982 b). To posebno pokazuje praktička znanost, jer ona »spoznaje radi čega ono pojedinačno valja činiti«.

Na pitanje: »Radi čega je nastala država?« Aristotel odgovara da je »prava svrha« (telos), koju svi zajedno i svaki pojedinačno za sebe pri tom slijedi«, nastanka države »zajednička korist« i »usavršavanje života« (Aristotel, *Politika* III, 1278 b), tj. sretan život. Jer, ljudi se »nisu ujedinili u državu radi pukog života, nego što više radi savršenog života – tã, inače bi i robovi (doulos\*) i životinje mogli obrazovati državu, tako međutim oni to ne mogu, jer ne učestvuju niti na blaženstvu (eudaimonía) niti u životu na osnovu slobodne odluke (proaíresis) – a ne samo radi nekog saveza zaštite, za obranu od svakog nepravednog nanošenja štete, i jednako tako malo radi razmjene i obostrane koristi, jer bi inače Tirseni i Kartazani i uopće svi narodi, između kojih postoje trgovački ugovori, morali biti građani jedne države« (ibidem, 1280 a). Jednako tako država nije »zajednica mjesta stanovanja«, iako je, da bi nastala država, potreban i teritorij. Država je »tek zajednica koja ima za cilj dobar život obitelji i rodova, savršen i samom sebi dostatan život« (ibidem, 1280 b). Jer, »posljednja je svrha države ipak savršenost života, a sve ono su samo sredstva za svrhu« (ibidem). »Savršen i samom sebi dostatan život« sastoji se u sretnom, tj. »blaženom i dobrom životu«. Dobar život pak znači život u »dobrim činima«, dakle dobro djelovanje u zajednici. Otuda Aristotel zaključuje: »Prema tome, državnu zajednicu moramo označiti kao zajednicu u dobrim činima, a ne u pukom zajedničkom životu« (ibidem, 121 a). A »budući da je dobro (agathó), posljednja svrha (telos) svake znanosti (epiatéme) i svakog umijeća (techne), to ono time najviše važi, te je najviše dobro svrha najvišeg od svih umijeća, a to je državno umijeće (politiké). Dobro države je pak pravo (dikaion), a to je ono što dolikuje zajedničkoj biti« (ibidem, 1282 b). Tu je zanimljivo uočiti da Aristotel znanost o državi naziva političkim umijećem (techne politiké), a ne znanošću (epistéme). Istina, on je naziva »najvišim od svih umijeća«. To dolazi do izražaja i u ranije citiranom tekstu iz *Nikomahove etike*, kada govori o političkoj znanosti kao praktičkom umijeću u »najjistinskim i najsuverenijem smislu«. Time Aristotel pridaje političkoj znanosti najviše značenje, a ipak je razlikuje od prve filozofije kao najviše znanosti. Da se pak značenje umijeća u Aristotela razlikuje od novovjekovnog umijeća i tehnike skoro je suvišno i spominjati.

\* O problemu ropstva u Aristotela bit će riječ na drugom mjestu.

Do »najvišeg dobra« dolazi i Aristotelova analiza biti i vrsta zajednice s početka *Politike*. Tu Aristotel polazi od konkretnih oblika zajednice i konstatira da su ljudske zajednice određene svojom svrhom kao onim dobrom kojemu teže. Najviše dobro je ono što kao najviša i posljednja svrha, kako to lijepo izražava naš izraz, dolazi s vrha, te za »koju se odlučujemo uvijek radi nje same, a nikada radi neke druge svrhe« (Aristotel, *Nikomahova etika I*, 1097 a). Aristotel odmah dodaje da se »čini da je takva svrha prije svega blaženstvo« (eudeimonia), jer nju »kao krajnju svrhu svega ljudskog djelovanja« biramo kao »nešto savršeno« (tò téleion – ono što je dospjelo do cilja, pa je završeno, savršeno, svršeno, svrhovito, jer se ozbiljilo kao ono što dolazi i što se zna kao ono što dolazi s vrha) i »potpuno dovoljno samo sebi« (ibidem, 1097 b). Tim određenjima najvišeg dobra iz *Nikomahove etike* valja dodati ona iz *Politike*, prema kojoj politička zajednica ili država uključuje u sebe sve druge zajednice i teži za najvišim od svih dobara. Štaviše, »država je posljednja svrha onih« prvih zajednica (obitelji i sela). I dalje: »Priroda (physis) je upravo posljednja svrha, jer ona svojstva, koja je postigao neki predmet, kada je završen njegov razvoj, nazivamo njegovom prirodom, kao npr. prirodom čovjeka, konja, kuće. Također je cilj i posljednja svrha ono najbolje, a samodovoljnost (autárkeia) je posljednja svrha i ono najbolje« (Aristotel, *Politika I*, 1252 b). U tom smislu je »država i od prirode izvornija nego obitelj i svaki pojedinac od nas. Jer, cjelina je nužno izvornija nego dio« (ibidem, 1253 a) – naravno, ne vremenski nego prema svojem pojmu. »Da država opstoji od prirode«, tj. od posljednje svrhe i da je ona »izvornija nego pojedinac«, to proizlazi iz odnosa dijelova prema njihovoj cjelini. To svakako pretpostavlja da pojedinac nije dovoljan sam sebi nego da je potreban zajednici kao dijelovi cjeline. »Ako pojedinac uopće ne uzmaže učestvovati u zajednici ili je radi svoje samodovoljnosti uopće ne treba, onda on dakako nije dio države, ali upravo time on je ili životinja ili bog« (ibidem, 1253 a). Životinja naime ne uzmaže vidjeti svrhu zajednice, a bog ne treba nikakve zajednice, jer je sam sebi dovoljan. Čovjek je, međutim, od prirode političko biće (Anthropos physei zoon politikon), tj. »biće koje od prirode teži za političkom zajednicom«, dakle, biće, koje je sposobno da shvati prirodu ili posljednju svrhu zajednice kao najviše dobro, svoje i svih drugih ljudi. »U svim ljudima«, nastavlja Aristotel, »od prirode živi nagon da stupe u takvu vrstu zajednice«, jer im samo ona omogućuje da budu zbiljski ljudi. Otuda je »onaj koji je prvi zbiljski utemeljio državu, time bio začetnik najviših dobara« (1253 a). Ali, »kao što je čovjek u svojem savršenstvu najplemenitije od svih živih bića, tako je« on na drugoj strani, kad je »lišen zakona (nomos) i prava (dikē) najlošije od svih. Jer, nepravda (adikía) nikada nije strašnija nego kad ima oružja; čovjek pak ima u rukama prirodna oružja svojom urođenom pameću i radinošću, oružja koja su najprikladnija za to da se upotrijebe za protivne svrhe. Otuda je čovjek bez vrline (areté) najbezočnije i najdivljije živo biće, a u pogledu spolne ugone i sladokustva najlošije od svih« (ibidem 1253 a).

Aristotel je dakle poznavao čovjeka i u njegovim lošim stranama, ali ga zbog toga ipak nije proglasio po prirodi lošim, nego je istakao njegovo izvrsno mjesto nasuprot kako životinjama tako i bogovima: »onaj koji od prirode . . . živi izvan svake političke zajednice, ili je više ili manje nego čovjek«, jer samo čovjek može da živi u državi. To znači da samo čovjek učestvuje na dobru koje se postiže u državi. To dobro je, kako znamo, ono zajedničko radi čega država i postoji – naime, da »svakome pripadne njegov dio na usavršavanju života« (ibidem, 2178 b). Jer, kako često ističe Aristotel, država »nastaje radi pukog života, ali opstoji radi savršenog života« (ibidem, 1253).

Budući da Aristotel daje prednost cjelini, tj. državi, moglo bi se pomisliti da on nju izdvaja i da joj podaje od pojedinaca neovisnu egzistenciju. Međutim, ne samo da to nije slučaj, nego stvar stoji upravo obratno. Aristotel polazi od konkretnog oblika političke zajednice svoga vremena, tj. od grčkog polisa kao »zajednice slobodnih ljudi« (ibidem, 1279 a). A budući da »sloboda (eleuthería) pripada svima« (ibidem, 1280 a), to država opstoji upravo za to da svi ozbilje svoja prava i mogućnosti, tj. da svakome pojedincu »pripadne njegov dio«, dakle ono što mu je potrebno za slobodni razvitak »savršenog života«. To dolazi do izražaja i u njegovoj metodi istraživanja.

O načinu znanstvenog istraživanja politike Aristotel kaže: »Kao što se, naime, i inače svugdje mora ono složeno dijeliti do jednostavnog – jer to daje upravo najmanje dijelove cjeline – tako se mora postupati i kod države; a kada istražimo njene sastavne dijelove, onda ćemo i u pogledu na pojmove o kojima je riječ doći do jasnog uvida u to, čime se oni jedan od drugog razlikuju i da li je moguće svakoga od njih znanstveno utvrditi« (ibidem, 1252 a). »Ovdje, kao i kod drugih problema najbolja je metoda da se stvari promatraju u njihovu napredujućem rastu« (ibidem). Taj način istraživanja Aristotel naziva svojom »uobičajenom metodom« (ibidem) i odmah na početku *Politike* obećaje da će pomoću nje pokazati pogrešnost shvaćanja onih koji misle da je »zadatak državnika (politikós), kralja (basilikós), gospodara (oikonomikós) i despota (despotikós) jedan i isti«, na te pojmove se odnosi izraz u ranijem citatu: »u pogledu na pojmove o kojima je riječ«. Jer, »oni polaze od shvaćanja da sam veći ili manji broj potčinjenih, a ne vrsta zajednice ovdje čini razliku«, tj. razliku između despota, gospodara, kralja i državnika. Tako se »prema njihovu mišljenju velika obitelj (oikia, gospodarstvo) i mala država ni u čemu ne razlikuju« (ibidem). Do takvih pogrešnih shvaćanja se dolazi, ako se polazi od praznih pojmova i ostane kod onog složenog, a ne ide do jednostavnih dijelova cjeline, što bi omogućilo da se vide ne samo kvantitativne nego prije svega kvalitativne razlike između navedenih pojmova. Aristotel posebno pokazuje da se oblici zajednice i oblici vladavine među sobom razlikuju ne samo kvantitativno, nego prije svega kvalitativno, što potpuno previđaju oni koji identificiraju »veliku obitelj« i »malu državu«.

U vezi s tom bitnom metodskom značajkom Aristotelove *Politike* Ritter s pravom ističe da Aristotel svjesno polazi od »određene zajednice«, koja se »ima pred očima« a ne od »države« kao prazne forme, i



da to »utemeljuje time što svaka formalna politička teorija, koja oblike vladavine postavlja za sebe, nužno ostaje apstraktna. Što je vladavina i kako se njeni oblici jedan od drugog razlikuju, dade se za Aristotela načelno pojmiti samo povratkom na bitak onih koji se u njima svagda nalaze«. Raniji tekst Ritter ovako komentira: »Odmah na početku *Politike* odbacuje se prazna formalnost načina promatranja kao 'neistinita' jednom oštrinom, koja je inače kod njega (Aristotela) rijetka.« Praznu formalnost načina promatranja Aristotel odbacuje zato, jer za nju je »vladavina vladavina«, a to znači da su »politija«, kraljevstvo, despotija i gospodar u kući 'isto', tako kao da su one jedna od druge različite samo prema veličini, a ne prema 'biti' (eidei)«. Međutim, nastavlja Ritter, »te bitne razlike, kojima su formalne razlike tek uvjetovane, Aristotel nalazi time što polazi od onih koji svagda žive pod nekom vladavinom. Kao 'ustav' politija je formalno oblik vladavine koji je utemeljen na slobodi i jednakosti svih momenata izbora, porijekla, javnosti sudskog raspravljanja i savjetovanja, koji nju karakteriziraju. Što nju međutim načelno razlikuje od despotije, ne poima se u svojem temelju još u sferi političkih oblika kao takvih, nego tek tada, ako se pode od razmaka koji odvaja 'od prirode slobodno' do 'od prirode neslobodnog'« (Ritter, *ibidem*, S. 18). Za razumijevanje tih izraza potrebno je još jednom podsjetiti da u Aristotelovoj filozofiji politike kao političkoj teoriji grčkog polisa »priroda« znači isto što i »završeni razvoj« ili »svrha«, pa otuda ona ne znači puku mogućnost i odvojenu bit nego »zbiljnost i konkretni sadržaj«. Upravo stoga, ni »sloboda« »kao politički princip nije ništa samostalno« nego »uopće postoji samo kao polis i konkretno se sastoji u slobodi samobitka za njegove građane«. Sloboda za Aristotela, dakle, ima zbiljnost samo kao polis, a u »odvojenosti od njega ona ostaje samo formalni pojam bez aktualnosti i konkretnog sadržaja« (*ibidem*, S. 19).

Ovdje ne možemo ulaziti u detaljnu analizu Aristotelova shvaćanja prirode. Već samo određenje prirode kao zbiljnosti, tj. kao ozbiljene biti a ne kao puke mogućnosti, pokazuje golemo značenje osnovnog stava Aristotelove filozofije prirode, prema kojem nema principa bez onoga čega su principi principi, za svaku istinsku filozofiju politike. On naime omogućuje ne samo razlikovanje oblika zajednice od oblika vladavine nego i razlikovanje politije od despotije. To je po Aristotelu razlika između orijentalnog despotizma, koji u konkretnom zbiljskom životu svojih podanika ne zadovoljava principu slobode, i grčkog »polisa kao zajednice slobodnih, koji su slobodni, jer oni u razlici prema neslobodnima ne postoje radi nekoga drugog nego radi sebe samih i imaju svoju vlastitu volju« (*ibidem*, S. 18). Samo polis poznaje po Aristotelu ono zajedničko čemu svi teže kao »opću volju«, »prirodu« i »najvišu svrhu«, prema kojoj su svi njegovi građani jednaki i kao takvi razlikuju se od »građana« orijentalnih despotija. Međutim, jednako tako ne smije se ostati pri tom formalnom principu jednakosti građana polisa, kojim se on razlikuje od despotija, nego taj princip sam valja vidjeti u njegovoj raznolikosti i konkretnoj zbiljnosti. U protivnom on ostaje »apstraktna predodžba, koja konačno mora voditi k fikcijama s realnošću, jer je polis kao zajednica jednakih u sebi u isto vrijeme

također uvijek sastavljen iz različitih slojeva, koji se međusobno razlikuju kvalitetno po posjedu, obrazovanju, rođenju i po vrsti svoje slobode, ali također i kvantitativno po broju«. To pak, nastavlja Ritter, »nužno uvjetuje da u polisu svagda postoje različite, među sobom također i suprotne politije u mogućnosti svoga izopačavanja« (ibidem, S. 19). Ta mogućnost izopačavanja postoji čim se odbaci shema apsolutno nužnog zbivanja u životu polisa i samostalnost njegovih principa kao metafizičkih entiteta. Međutim, po jednoj političkoj teoriji, koja je, kao što je Aristotelova, oslobođena kako metafizičke apstraktnosti samostalnih principa tako i proizvoljnosti despota, pojedinih grupa i slojeva, pored mogućnosti izopačavanja zajednice postoji i mogućnost takve njene organizacije, koja je primjerena konkretnim prilikama i postojećim snagama. Otuda ustav politije »ostaje svagda ovisan o odnosu dijelova' iz kojih 'je sastavljen' polis, oblik ustava mora se mijenjati, kada se pomaknu odnosi snaga različitih grupa među sobom i kada jedna postigne premoć, a druge se potisnu« (ibidem). Ritter izvrsno uočava da borba oko upravljanja državom po Aristotelu nastaje zbog toga što »bogatstvo pripada malom broju ljudi, a sloboda svima« (Aristotel, Politika III, 1280 a) građanima polisa, te da »razliku između demokracije i oligarhije čini siromaštvo i bogatstvo« (ibidem).

Prema svemu izloženom, sloboda i jednakost kao formalni principi polisa, a to znači i svake zajednice koja ne želi biti ispod razine antičkog polisa, ne postoje neovisno o konkretnom životu polisa nego samo u njemu kao zajednici slobodnih i jednakih. O Aristotelovoj političkoj teoriji Ritter načelno kaže: »Kao što ono opće ne postoji za sebe, nego uronjeno u posebno . . . tako ni opći politički princip kao jednakost ne može se ozbiljiti izdvojeno; ona ima egzistenciju u slojevima polisa i tako je uvijek i nužno kao i ovaj raznolika i u kretanju i promjeni života građana i sama ono pokrenuto. Pitanje političke stabilnosti se otuda za Aristotela nikada ne može riješiti čisto politički na putu formalnih promjena ustava, nego samo na tlu samog polisa pomoću posredovanja socijalnih ekstrema i u stvaranju sredine« koja je sposobna da izdrži »između« suprotnosti bogatstva i siromaštva. Poznati princip »sredine« i »mjere« kod Aristotela pokazuje se, doduše, na planu političke filozofije, kao mirna građanska pozicija, koja daleko zaostaje npr. i za revolucionarnošću Platonove filozofije politike. Ali, kako s pravom nastavlja Ritter, »skeptičko-razumni smisao, koji se ograničava na ono što je u konkretnoj političkoj zbiljnosti moguće i smisleno, nošen je velikom filozofskom mišlju da politički principi uopće i svagda imaju egzistenciju u posebnosti zajednice i u njenom raznolikom sklopu. Oni proizlaze iz njena temelja. Politička ih teorija otuda može dobiti samo na putu da ih uzme iz te zajednice i da ih pojmi kao one koji njoj pripadaju« (Ritter, ibidem, S. 20). Ako pak u nekoj zajednici ti principi ne postoje, onda na njenu tlu, kako to pokazuju carstva orijentalnih despotija, nije moguća ni politička teorija ni filozofija uopće. Jer, i to je velika zasluga Aristotelove filozofije, principe ne treba postulirati, a još manje hipostazirati. Do principa se možemo uzdignuti samo tada ako oni postoje u samoj zbiljnosti. Kao što principi nisu metafizički entiteti tako

oni nisu ni puka pozitivistička postavljenja ni pjesnička izmišljanja, nego su oni svrha i ono opće u ozbiljnosti što je povezuje kao red i sklop. Pravo se Aristotelu pokazuje kao rad (taxis) političke zajednice (usp. Aristotel, Politika III, 1278 b).

Da Aristotelova filozofija politike nije niti neka metafizička niti neka pozitivistička teorija dade se lijepo pokazati na njegovu određenju jednakosti i na problemu prava u polisu. Ovdje ćemo samo ukratko ukazati na njih.

»Pravo u polisu je djelomično pravo od prirode djelomično zakonsko pravo«, kaže Aristotel u *Nikomahovoj etici* (V, 1134 b). Budući da pravo od prirode kao sve prirodne stvari »svugdje ima istu snagu važenja« i budući da je »neovisno o pristajanju ili nepristajanju ljudi«, to se nekima čini, ističe Aristotel, da je ono kao i sve »prirodne stvari nepromjenljivo«. To »međutim nije bez daljnega ispravno, nego s ograničenjem. Kod bogova to (promjenljivost) može svakako biti isključeno; kod nas pak postoji svakako nešto što važi od prirode, ali to sve je podvrgnuto promjeni« (ibidem). Dakle, kod nas ljudi je i pravo od prirode promjenljivo, tj. u kretanju. Zakonsko pravo je, kao »sve što ima karakter zaključka ljudi«, »izvorno bez značenja«, tj. nije važno da li je doneseno ovakvo ili onakvo određenje, »ali kad je utvrđeno, onda je ono obavezno« (ibidem). Otuda »pravni odnosi koje su stvorili ljudi nisu svugdje jednaki«, a i »oblici državnog života su različiti«. Pa »ipak od prirode je svugdje najbolji samo jedan oblik države«, kao što je »od prirode jača desna ruka, iako je moguće da svi uznapreduju da u objema rukama imaju istu snagu« (ibidem, 1134 b–1135 a). O tom problemu kaže Aristotel u *Magna Moralia*: »Oblici prava su dijelom od prirode, dijelom utvrđeni postavljanjem. Što, međutim, ne znači da tu nikada nema promjena. Jer čak i prirodne stvari su promjenljive. To mislim, npr., ovako: kada bismo svi svagda vježbali bacanje lijevom rukom, postali bismo spretni s obje ruke. Pa ipak od prirode lijevo je upravo lijevo i što je desno, nije ni najmanje nadjačano od prirode lijeve strane, sve kada bismo sve htjeli vršiti lijevom rukom kao što vršimo desnom... Gledano u cjelini i zaduže vrijeme lijeva ruka, od prirode ostaje lijeva a desna ruka desna... Isto vrijedi i za oblike prava, koji su od prirode. Nije tako da zato što pravni oblici našom upotrebom doživljavaju promjenu, nema nikakva prirodnog prava, nego postoji takvo pravo. Jer što ostaje s obzirom na cjelinu, to je očito prirodno pravo. Što pak postavljamo za nas i držimo važećim, to je upravo već pravo, a mi ga nazivamo 'pravo na temelju postavljanja'. Pravo od prirode je, dakle, bolje nego pravo prema postavljanju. A što tražimo to je pravo u polisu. Međutim, pravo u polisu je pravo postavljanja, a ne pravo od prirode« (1194 b–1195 a). Dakako, ono je postavljeno pravo, ali kao »pravo unutar polisa« ono je i pravo uopće. Jer, uopće »pravo postoji tu, gdje su odnosi čovjeka prema čovjeku uređeni zakonom«. Pravo od prirode (physikón) dakle ne postoji odvojeno od prava u polisu, koje je, kako smo vidjeli, pravo postavljanja ili pozitivno pravo (nomikón, jer je postavljeno zakonom). »To je povezujući element svugdje gdje su se ljudi udružili u zajednički oblik života s ciljem samodovoljnosti, i to slobodni

i jednaki ljudi... Dakle, gdje god to ne postoji, nema ni obavezujućeg prava zajednice«, nego neko drugo »pravo«, koje Aristotel naziva »pravo u prenesenom smislu« (Aristotel, *Nikomahova etika V*, 1134 a) i koje je pravu u polisima samo slično kao npr. pravo despota, pravo gospodara kuće (usp. *ibidem*, 1134 b). Otuda prirodno pravo kao pravo koje od prirode »svugdje ima istu snagu«, jer je to ono pravo koje je utemeljeno na ljudskoj prirodi, koja nije ništa drugo nego najviša svrha, samodovoljnost i sreća zajedničkog života, postoji samo na tlu polisa. »To pravo temelji se«, kaže Aristotel, »na zakonu i važi za ljude među kojima od prirode zakon ima mjesto« (*ibidem*) u smislu osiguranja prava i onemogućavanja neprava. »A zakon postoji tu, gdje je među ljudima moguća nepravednost« (*ibidem*, 1134 a). Kao što u despotiji i domaćinstvu ne postoji pravo u smislu istinskog prava koje je utemeljeno na ljudskoj prirodi, tako u njima ne postoji ni nepravda jer tu nema »slobodnih ni jednakih«, a »nitko ne želi namjerno sam sebi škoditi, pa ne može biti ni nepravde spram vlastite osobe« (*ibidem*, 1134 b). U tom smislu Aristotelova filozofija prava, kao ona koja je različita kako od kasnijih teorija tzv. prirodnog prava tako i tzv. pozitivnog prava, može se razumjeti samo iz horizonta grčkog polisa kao zajednice slobodnih i jednakih.

U kojem smislu pak postoji jednakost u polisima? U *Politici* Aristotel dovodi pravo (*dikaion*) u vezu s jednakošću (*ison*) i nejednakošću (*ánison*). Na primjeru shvaćanja prava u demokraciji i oligarhiji kao dvama značajnim oblicima politije Aristotel pokazuje, kao što je ranije u svojoj *Nikomahovoj etici* pokazao na primjeru nepravednosti (usp. 1134 a), da su ljudi loši suci kad je riječ o njihovoj stvari i njima samima. »Svi su jednog mišljenja doduše« o tome, kaže Aristotel, »u čemu se sastoji jednakost predmeta, ali ne o tome, u čemu se sastoji jednakost osoba«, i to prvenstveno zato, jer su ljudi »loši suci u vlastitoj stvari« (Aristotel, *Politika III*, 1280 a). Oni tada naime nisu u stanju da shvate stvari u cjelini nego dio smatraju cjelinom. Tako demokracija i oligarhija postupaju u svojem određenju prava, kada izvjesno pravo na kojem počiva njihovo određenje proširuju na »istinsko pravo u njegovu punom opsegu«. »Tako se čini da se pravo sastoji u jednakosti, i ono se zbilja sastoji u tome, ali ne među svima, nego samo među jednacima, jer isto tako dobro važi i nejednakost kao pravo i jest ona to, ali ponovo upravo ne među svima, nego među nejednacima«. Demokracija i oligarhija međutim »odbacuju to ograničenje, naime kome treba dodijeliti jednako odnosno nejednako i otuda sude naopako. Razlog tome pak leži u tome da se sud odnosi na njih same, a ljudi su većinom loši suci u vlastitoj stvari« (*ibidem*), zatim u tome, »što oba dijela (demokracija i oligarhija) pogađaju do izvjesnog stupnja izvjesno pravo i tako misle da pogađaju pravo uopće« (*ibidem*). Pristaše oligarhije čine posjed općim kriterijem nejednakosti, a pristaše demokracije slobodu po rođenju čine općim kriterijem jednakosti. Time pak, što jedni iz nejednakosti posjeda i imetka zaključuju na opću nejednakost ljudi i što drugi iz jednakosti ljudi po slobodnom rođenju zaključuju na jednakost ljudi uopće, i jedni i drugi »previdaju upravo glavnu stvar«, kako kaže Aristotel. Naime, kri-

terij jednakosti odnosno nejednakosti građana, tj. članova političke zajednice po Aristotelu mora biti primjeren najvišoj svrsi te zajednice, a ne izveden iz nekog sporednog ili formalnog određenja njenih članova. U tom smislu, kako smo ranije vidjeli, država ne postoji radi pukog održavanja života i zaštite nego radi savršenog i samog sebi dostatnog života. To je najviša svrha postojanja države kao zajednice slobodnih i jednakih. Tom svrhom se pak polis razlikuje od drugih oblika organiziranja i udruživanja ljudi, pa se od nje, a ne od nekog drugog svojstva, mora poći kod određenja jednakosti građana. Naravno, pri tom se ne smije ostati pri pukoj proklamaciji, jer se tada ne bi vidjela bitna razlika koja postoji između određenja čovjeka izvan polisa kao puke mogućnosti i određenja čovjeka unutar polisa kao građanina u prakticiranju svojih prava i ozbiljenju svojih mogućnosti. Samo kao građanin polisa čovjek prestaje biti puka mogućnost. Otuda se zbiljska jednakost svih građana polisa ne sastoji niti u apstraktnoj jednakosti svih ljudi, niti u slobodi po rođenju, niti u imetku i posjedu, nego u prakticiranju političke slobode. Zbiljska se jednakost može postići samo djelovanjem. Ona se ne može steći kao posjed i imetak, pa ne samo da nije nasljedna, nego se sastoji isključivo u djelovanju. Jednakost građana polisa proizlazi, kaže Aristotel, iz »jednakog učestvovanja u upravljanju i potčinjavanju« (Aristotel, Nikomahova etika V, 1134 b). U *Politici* on stoga ističe da građanin, u razlici prema mužu kojem se dolikuje samo da upravlja, mora znati da upravlja (archein) i da se pokorava (archesthai). Pa iako je različita vrlina vladanja (upravljanja) i pokoravanja (potčinjavanja), dobar građanin mora biti sposoban za obje: »I to je upravo vrlina građanina da poznaje vladanje slobodnih u oba pravca« (Aristotel, Politika III, 1127 b). Takav oblik vladavine, u kojem se »vlada nad slobodnima i sebi jednakima«, Aristotel naziva političkom vladavinom. »A tko nju treba vršiti, mora je učiti time da se pokorava, kao što zapovjednik konjice nauči zapovijedati tek nakon što je sam bio običan konjanik i kao što strateg nauči biti strateg tek nakon što je bio običan vojnik« (ibidem). Budući da je politička zajednica ili država »utemeljena na jednakosti i ravnopravnosti građana«, to je bio razumljiv zahtjev građanina prvotnog polisa da »naizmjenično učestvuje u upravljanju«, kaže Aristotel, jer je »odgovarao prirodi stvari« i bio usmjeren na to da se »naizmjenično služi državi«, tj. da »svatko, kada dođe na njega red, vrši neku javnu službu, a poslije da se netko drugi brine o njegovu dobru, kao što se ranije i on sam, dok je vladao, brinuo o dobru drugih« (ibidem, 1279 a). Imajući pred očima zanemarivanje tih prava i dužnosti građana, koja nas, jer »odgovaraju prirodi stvari« istinske zajednice jednakih i slobodnih ljudi, podsjećaju na dužnosti i prava suvremenih samoupravljača, ma koliko se ovi inače bitno razlikovali od grčkih polita, već Aristotel zamjenjuje imperfekt prezentom, pa kaže: »A danas, zbog koristi koju donosi vršenje javnih poslova i vršenje vlasti, ljudi žele da neprestano vladaju, kao da neprekidna vlast donosi zdravlje bolesnim vladarima, jer bi jedino u tom slučaju ljudi mogli da tako strasno žele vlast« (ibidem).

Ranije smo vidjeli da se pravo (dikaion) sastoji u proporcionalnoj jednakosti (kat'analogían íson) i da državni oblici oligarhije i demokracije nastaju iz različitog shvaćanja jednakosti. Štaviše moglo bi se pokazati da je različnost u određenju jednakosti uopće uzrok različitim oblicima države. Analiza tih različitih oblika međutim prelazi okvir ovoga rada. Bilo nam je stalo samo do toga da pokažemo da pravo, jednakost i sloboda, prema Aristotelu, postoje samo u polisu.

Kao što je Aristotelova prva filozofija u metafizičkoj tradiciji izvrgnuta izopačavanjima (o tome usp. moj članak »O Aristotelu i aristotelizmu«, »Praxis« 4-6/1966, str. 707-720), tako je u njoj i praktička filozofija izgubila svoje izvorno značenje. Dakako to stoji u uskoj vezi s propašću antičkog polisa. S izumiranjem polisa izumirao je naime i znanstveni interes za onaj »najviši i najbolji cilj« nekadašnjeg polisa i njegovih građana.

Kako smo vidjeli, najviša svrha polisa bilo je ozbiljenje sretnog i pravednog života. Značenje teritorija pak bilo je tu sekundarno. To je ujedno razlog da je Aristotel sva svoja istraživanja posvetio polisu kao »savršenom zajednici« u kojoj čovjek ozbiljuje svoju prirodu, tj. »najveću sreću i svrhu«. Dakle, nije nimalo slučajno, što antička politička filozofija uzima polis, a ne velika svjetska carstva kao predmet svojih istraživanja. Ta carstva naime ne mogu služiti kao uzor organizacije ljudskog života (usp. Aristotel, Politika III, 1326 a i b). To je tim značajnije, što u Platonovoj i Aristotelovoj političkoj filozofiji po prvi put u povijesti ljudske misli dolazi do izražaja određenje čovjeka kao čovjeka, dakle ono određenje koje se temelji na ljudskoj prirodi i koje bi otuda trebalo svugdje imati »jednaku snagu«, ako ne i veću u velikim carstvima. Veoma je značajno i instruktivno da su utemeljitelji političke filozofije bili i ostali zagovornici malih političkih zajednica, a ne velikih svjetskih carstava. Kao praktička zajednica polis se temelji na ljudskom samobitku. Polis doduše ne znači samo ljude, nego i mjesto njihova obitavanja i zajedničku svrhu, pa se otuda može prevesti s grad i država i zajednica.

I *civitas* je u svojem prvotnom značenju bila usmjerena na opću svrhu i dostojanstvo građana kao ljudi. Ni *civitas* izvorno ne znači teritorij nekoga naroda nego opću, javnu stvar (*res publica*), tj. općinu ili zajednicu jednakih građana. Tek u srednjem vijeku država (*civitas*) postaje identična teritoriju (*terra, zemlja*), jer je zemljište vladajuća kategorija toga doba. Još i danas se u hrvatskosrpskom jeziku izraz zemlja upotrebljava u značenju države i domovine. Politička moć je nekoć doista proizlazila iz zemljoposjedničke moći, pa je otuda i ona moć koja *održava* zemlju i stvari, dakle teritorij, nazvana *država*. Tu se lijepo vidi kako svrha države prelazi od građana (*polita, cives*) na stvari i zemlju, a *civitas* u teritorij. U skladu s tim i politička je znanost mijenjala svoj predmet i način svoga istraživanja. Iz kršćanske doline suza i zemljoposjedničke vladavine put je vodio u novovjekovnu politiku moći i tehniku vladanja. Nasuprot antičkom teleološkom načinu promatranja moderna je

\* Zbog ograničenog prostora ovdje ćemo samo naznačiti taj proces iščezavanja onog »najvišeg cilja« i degradiranja izvornog značenja filozofije politike.

politička znanost razvila raznoliko »kauzalno« istraživanje političkog života. Na mjesto dobrog, pravednog, savršenog i samom sebi dostatnog života, koje najviše svrhe i pravog predmeta antičke filozofije politike druga vještina ima da osigura moć i vladavinu. U tome će biti riječi na drugom mjestu, a ovdje ćemo se ograničiti na ono shvaćanje političkog života, koje predstavlja ne samo izopačavanje antičke filozofije i politike, nego bitnu degradaciju političkog života, zbog čega je s pravom bilo podvrgnuto kritici mlade buržoazije u njenu formiranju i razvitku. Riječ je o kršćanskom shvaćanju filozofije i politike.

Poznato je da je kršćanstvo sredstvima antičke grčke filozofije razvilo svoje shvaćanje svijeta, prije svega svoju teologiju. Ono je, štaviše, degradiralo filozofiju na sredstvo, koje prvenstveno ima da služi teologiji u njenoj izgradnji i obrani religijskih dogmi. Kao što je svakoj oficijelnoj filozofiji prvenstveno stalo do toga, da poveže i identificira filozofske spoznaje s postojećim pogledom na svijet, tako je i srednjovjekovnoj skolastici kao oficijelnoj filozofiji kršćanstva bilo prvenstveno stalo do podudaranja filozofskog znanja s kršćanskom vjerom i njenim dogmama. Time je ne samo sužen opseg filozofskog znanja nego je, štaviše, iščeznuo njegov pravi sadržaj, a »zamijenili« su ga novi problemi – božja providnost i ljudsko vjerovanje. Na mjesto nekadašnje mudrosti kao vrhunskog ljudskog znanja i filozofske težnje za tim znanjem, što je bilo našlo svoga izraza i u imenu filozofije kao ljubavi ili težnje za ljudskom mudrošću, stupila je božja providnost kao sveznanje, koje čovjek uopće nije u stanju postignuti, pa mu je u skladu s tim primjerenije u to znanje i božju providnost vjerovati nego težiti da ih postigne. Vjera je inače postala glavnim oblikom života. Najveće ljudske vrijednosti i mogućnosti ustupile su mjesto božjem sveznanju i svemoći. Božja država (*civitas Dei*) postala je utočište svih nada vjernika, koji za vrijeme života u zemaljskoj državi (*civitas terrena*) kao bitnu svrhu i zadaću smatraju pripremanje za božju državu. Zemaljska država je u tom smislu degradirana na prolaznost i nužne potrebe, a pravi smisao svega života, pa i političkoga, poprimio je transcendentno značenje pripreme za raj nebeski. Dva, provalijom odvojena svijeta povezana su samo nadom i vjerom u buduću, tj. zagrobni život. Taj zbiljski dualizam predstavlja bitnu značajku kršćanske filozofije uopće, a političke filozofije napose.

Kao što osobni bog kao transcendentni stvoritelj i upravitelj čitavoga svijeta stupa na mjesto filozofski mišljenog »nepokretnog pokretača« kao bitka bića i bića u cjelini, tako na mjesto grčkog polisa dolazi božanska država; na mjesto zbiljskom životu polisa imanentnog principa savršene zajednice, stupaju transcendentni principi božanske države. Najvišu svrhu i samom sebi dostatni život polisa, koji se ozbiljuju u istoj onoj zajednici u kojoj se zadovoljavaju najnužnije potrebe života i koja je nastala radi tih potreba, ali ne opstoji niti radi njih, niti zbog nekih transcendentnih svrha nego radi savršenog i sretnog života u samom polisu, »zamijenio« je kršćanski dualizam božanske i zemaljske države; dualizam transcendentnog božanstva božje države i ovostrane doline suza.

Crkva se pak pojavljuje kao posrednik između »civitas Dei« i »civitas terrena«. Umjesto na ljudskom samobitku utemeljene političke zajednice i njene imanentne teleologije u kršćanstvu imamo Bogom ocem stvorenu svetu zajednicu i njene transcendentne svrhe na jednoj strani, te zemaljsku državu, koju je Bog pri svojem stvaranju svijeta usmjerio na božju državu kao njenu svrhu, na drugoj strani. Kakvih je posljedica za političku teoriju imalo to premještanje svrhe političkog života iz zemaljske države u božju državu, vidjet ćemo kasnije. Jer, time je politička znanost, zapravo, izgubila svoj pravi predmet. Ma koliko nas terminologija kršćanskih mislilaca podsjećala na nekadašnju veliku filozofiju, tu je riječ više o izopačavanju nego o izlaganju pravog Aristotela i Platona, da ostanemo kod onih najvećih. Platonizam, aristotelizam itd. nisu isto što Platon, Aristotel itd.

Glavni teoretičari politike u kršćanstvu su ujedno i najznačajniji kršćanski filozofi Aurelije Augustin (354–430) i Toma Akvinski (1277–1274). Prvom se, između ostalog, pripisuje da je Platonov svijet ideja protumačio u smislu kršćanske božje države, a drugom da je Aristotela nepokretnog pokretača protumačio u smislu kršćanskog Boga. Već u tome dolazi do izražaja problem reda (ordo) kao centralna tema kršćanske filozofije.

Pri određenju mjesta i položaja čovjeka u općem redu i poretku svijeta Augustin polazi od stoičkog pojma vječnog zakona prirode. Međutim, dok je za stoike vječni zakon (lex aeterna) identičan zakonu prirode (lex naturalis), dotle Augustin odvaja lex aeterna kao ordo ordinans od lex naturalis kao ordo ordinatus i posebno od lex humana kao onoga koji je podređen i jednom i drugom. Dok je naučavanje stoika izraz njihove filozofije prirode (fizika), dotle Augustin filozofska razmatranja kako o čovjeku, tako i o prirodi podređuje kršćanskom naučavanju o Bogu kao stvoritelju i upravitelju svijeta – kao uređivaču čitavoga svijeta. U tom smislu filozofija je postala ancilla theologiae. Ta ista misao još jasnije dolazi do izražaja u Tominoj nauci o redu i poretku stupnjevito poredanih bića. Kako je poznato, Toma je od Augustina preuzeo ideju vječnog zakona, pa je i kod njega svijet poredan prema vječnom, prirodnom i ljudskom zakonu. Ali, dok se Augustin kolebao između pitanja da li lex aeterna ima svoje sjedište u božjem umu (ratio divina) ili u božjoj volji (voluntas Dei), odnosno više bio sklon posljednjoj soluciji, Toma određuje vječni zakon kao božju mudrost, koja upravlja svim razvitkom i redom. Prema Tomi, zapravo, uopće nije moguće da nastupi suprotnost između božjeg uma i božje volje, jer pomoću svoje mudrosti Bog vlada svojom voljom. Naravno, to je neshvatljivo ljudima, jer kod njih je najčešće prisutna suprotnost između uma i volje. To odgovara njihovoj nesavršenosti. Vječni zakon oni ne mogu direktno spoznati, nego na njemu mogu učestvovati samo pomoću udjela na prirodnom redu i zakonu. U tom smislu je održavanje prirodnog reda uzor i političkih poredaka, koji svoju svrhu nalaze preko prirodnog u božjem planu i poretku. Dakako, ljudi mogu samo vjerovati u božji plan prema kojem je Bog stvorio čitav svijet kao i u svrhu (finis) prema kojoj je uredio čitav poredak. Transcendentna svrhovitost, zapravo, zauzima centralno mjesto



u Tominoj filozofiji, jer je usmjerenost na transcendentni cilj ono što kršćanski pogled na svijet luči kako od novovjekovnog principa kauzaliteta u objašnjavanju društvenih pojava tako i od Aristotelova principa imanentne teleologije. Finalnost ide u kršćanstvu tako daleko da se od čovjeka zahtijeva da postane bogu sličan (*ultimus finis est Dei assimilari*). Prema kršćanskom vjerovanju Bog je, naime, sva stvorena bića usmjerio pomoću njihove unutrašnje prirode na određeni cilj i na taj način im postavio zadatak, koji ispunjavaju kao ozbiljenje svoje vlastite biti, iako im je izvana zadat. Za čovjekovo praktičko djelovanje to znači da svatko ispunjava Bogom određenu svrhu, ako slijedi svoju bit. Čovjek time, međutim, još ne postiže svoje određenje u posljednjoj svrsi (*ultimus finis*), prema kojemu on treba da postane Bogu sličan. Kao slika i prilika božja (*imago Dei*) čovjek se razlikuje od svih drugih stvorenih bića upravo tom svojom participacijom na transcendentnom najvišem dobru (*summum bonum*). Što je Bogu više sličan, to čovjek zapravo samog sebe više negira; kršćanski mislioci to izražavaju ovako: što čovjek više sam sebe transcendirira, to je Bogu više sličan. U tome se kršćanstvo bitno razlikuje od antike.

Zanimljiva je Tomina misao da čovjeka shvati kao društveno biće. Na prvi pogled i to podsjeća na Aristotelovu misao da je čovjek biće zajednice. No pri bližem promatranju pokazuje se da je Tomina nauka, usprkos sličnoj terminologiji (zajednica, zajedničko dobro, najviše dobro), ne samo različita nego suprotna Aristotelovoj i antičkoj praktičkoj filozofiji u cjelini. Jer, iako se pri određenju čovjeka i smisla njegova djelovanja u oba slučaja polazi od najviše svrhe, u jednom slučaju ona je shvaćena kao imanentna svrha ljudskog života u polisu, a u drugom slučaju proglašena transcendentnim ciljem. O Aristotelovu određenju svrhe države bilo je riječi ranije. Toma je pak u pogledu služenja transcendentnom cilju slijedio Augustinovo shvaćanje o odnosu između božanske i zemaljske države. S obzirom na našu raniju tvrdnju da je politički život u kršćanstvu degradiran, valja uočiti značajnu ulogu crkve u spomenutom odnosu, između, kako je već Augustin govorio, nebeske države (*civitas coelestis*) i đavolske države (*civitas diaboli*). Božanska država na zemlji predstavljena je naime u liku crkve kao posrednika između nebeske i đavolske države. Bitne probleme čovjekova života na zemlji »preuzela« je crkva, dok su zemaljskoj državi prepušteni zadaci oko zadovoljenja najnužnijih potreba. Da je uloga zemaljske države tu degradirana, pokazuje već činjenica što je proglašena dijaboličkom. Sužavanje i degradiranje sadržaja političke zajednice bitno je osiromašilo i političku misao u kršćanstvu. Da je tome pridonijela i crkva, proizlazi iz upravo rečenoga.

Ma koliko se kršćani osjećali ponosnima i sretnima zbog vjere u čvrsti poredak svijeta i njegovu transcendentnu svrhu, oni su zbiljskoj sreći i dostojanstvu čovjeka više štetili nego koristili. Mi smo vidjeli da su posljednjom transcendentnom svrhom (*finis ultima*) određeni svi slojevi bitka. O njoj ovise i politički poreci, jer ovi kao čovjekove tvorevine ne smiju protivrječiti božanskom poretku svijeta. Toj dogmatskoj shemi ima da robuje i čovjek i njegova znanost. Mi smo vidjeli da čovjek par-

