

ZORAN DIMIĆ
Filozofski fakultet, Niš

ARISTOTELOVO ODREĐENJE ČOVEKA

Apstrakt: Suštinski predmet Aristotelovog određenja čoveka je sudbinska veza čoveka i *polis*a. Čoveka ne određuje samo *logos*, već jednako i *polis*, tj. konkretna politička zajednica u kojoj on živi. To je smisao Aristotelovog određenja čoveka, koji je nažalost, insistiranjem samo na čovekovoj društvenoj ili državotvornoj prirodi (*animal sociale*), tj. na njegovoj racionalnosti (*animal rationale*), ostajao u "mrtvom uglu" naše pažnje. Pitanje šta je čovek, u jednom antropološkom smislu, za Aristotela nema nikakav značaj. To stoga i nije pitanje kojim treba da se bave filozofi, već mnogo više državnici i svi oni ljudi koji učestvuju u politici, a to su po Aristotelu, svi slobodni građani. Zato je kontekst izricanja određenja čoveka, praktička filozofija. Tako i sam Aristotel, kao cilj svojih istraživanja u praktičkoj filozofiji, ne određuje znanje, već delovanje.

Ključne reči: čovek, polis, logos, delovanje, praktička filozofija, antropologija.

Dva najpoznatija i najuticajnija određenja čoveka u čitavoj zapadno-evropskoj civilizaciji, za koja slobodno možemo reći da ujedno ulaze u nekoliko njenih temeljnih određenja, i istovremeno više nego bilo koja druga predstavljaju osnove našeg samorazumevanja, jesu čuvena dva Aristotelova stava o suštini čoveka s početka njegove *Politike*. U prvom se kaže da je "čovek po prirodi *politikón zóon*" (*Pol.* 1253a 2) a u drugome da je "čovek *zóon* koji ima *lógon*" (*Pol.* 1253 a 9). I pored njihovog ogromnog uticaja na budući razvoj filozofije, a još više na način na koji je čovek sam sebe razumevao u domenu različitih oblasti refleksivne kulture kroz istoriju, izvorni aristotelovski smisao ovih određenja često je za njihove tumače ostajao skriven. Opšta prihvaćenost ova dva Aristotelova određenja čoveka i njihova duboka ukorenjenost u našu civilizaciju, doveli su do toga da su ona počela da se pojavljuju i funkcionišu sama po sebi, gotovo kao nekakve usmene izreke, opšta mesta u istoriji zapadno-evropskog čoveka. Njihovo najčešće navođenje u latinskim ekvivalentima *animal sociale* i *animal rationale* ili u našim prevodima politička (ili čak društvena) životinja i razumna životinja, potpuno nas udaljavaju od izvornog smisla i značenja koja im je Aristotel pridavao. U njihovom tumačenju zaboravlja se ne samo činjenica da se oba pojavljuju na početku *Politike*, a ne nekog drugog Aristotelovog dela, što naravno nije ni malo slučajno, već se takođe potpuno prenebregava kontekst u kome se pojavljuju, dakle sam Aristotelov tekst gde se oba

određenja izriču. Stavljajući u stranu biološki, ili antropološki ili logički smisao koji se ovim određenjima obično pridaje, probaćemo da im u tumačenju pridemo iz samog teksta *Politike*. Nastojaćemo međutim, da specifičnost našeg pristupa bude u pokušaju da mimo uobičajenih načina prilaženja ovom Aristotelovom tekstu, probamo da osvetlimo ono što u tumačenju ova dva određenja najčešće ostaje u "mrtvom uglu" pažnje, a to je činjenica da su oba određenja izrečena na istom mestu i da ih razdvajaju samo dve rečenice. Probaćemo dakle, da pokažemo da između ove dve definicije postoji jasna i očigledna veza, te da i nije moguće tumačiti ih odvojeno, što nam neposredno pokazuje i činjenica da ih Aristotel u tekstu navodi odmah jednu iza druge. Čini nam se, da će se uzimanjem u obzir konteksta izricanja oba određenja, neposredne veze njihovih odvojenih značenja, i nemogućnosti navođenja i tumačenja jednog bez drugog, stvoriti uslovi za celovito razumevanje Aristotelovog određenja čoveka.

U tumačenju Aristotelovih definicija, ne bismo trebali imati u vidu samo neposredni kontekst njihovog izricanja, već i onaj širi kontekst same knjige *Politika*. Već, na samom kraju *Nikomahove etike*¹, Aristotel najavljuje dalje razvijanje slične problematike u okviru jedne nove knjige i novog istraživanja, koja se dakle sadržajno nadovezuje na problematiku iz prethodne knjige. Nadovezivanje *Politike* na *Nikomahovu etiku*, sledi ne samo na osnovu daljeg detaljnog razvijanja mnogih problema kojima se Aristotel bavi u *Nikomahovoj etici*, već je ono logično i prirodno iz osnovnih i suštinskih određenja *Nikomahove etike*, koja se neposredno tiču određenja najvećeg ljudskog dobra, tj. Aristotelove definicije ljudske sreće. Kao što je opšte poznato, Aristotelovo određenje sreće, ne vezuje ovu za uobičajene zdravorazumske predstave koje sreću nalaze u nečemu prolaznom, (mada naravno, njen čulni aspekt ne proganja iz nje) već sreću neočekivano vezuje za ljudsku delatnost (*praxis*) i vođenje života (*bios*), shodno vrlinama i specifičnim afinitetima (sposobnostima pojedinačnog ljudskog bića). Ljudska sreća se tako ne prepusta životnim slučajnostima i sudbinskim sudarima, već se stavlja pod kontrolu samog čoveka, koji dakle, na taj način može da odlučuje o svojoj sreći, tj. da na njoj radi.

Aristotel tako na mnogo mesta i u *Nikomahovoj etici* i u *Politicu*, referira na jedan odnosno drugi spis. Sve ovo, kao i napred navedeno o odnosu između ove dve knjige, obavezuje nas da pri promišljanju bilo kojeg problema kojim se Aristotel u njima bavi, uzimamo u obzir celinu Aristotelove praktičke filozofije. To međutim naročito važi za Aristotelovo određenje čoveka. Naime, najčešće teškoće i greške u tumačenju Aristotelovih definicija čoveka, koje ih pretvaraju u trivijalne iskaze sa biološkim, antropološkim ili logičkim smislom, proizilaze jednako, i iz zanemarivanja njihovog neposrednog konteksta izricanja, dakle *Politike*, i iz odnosa *Politike* i *Nikomahove etike*, tj. celine Aristotelove praktičke filozofije, odnosno, karaktera njegovog mišljenja uopšte. Kao što je u istoriji filozofije dobro poznato, ali se međutim danas takođe zaboravlja, *Politika* je od svih Aristotelovih spisa tokom vekova izazivala najmanje pažnje. Pažnju filozofa i komentatora, već od Helenizma pa nadalje, izazivala su sva ostala dela, pa čak i *Nikomahova etika*, što se međutim ne može reći i za *Politiku*. Naime, kao što je u filozofskoj historiografiji danas poznato, u vremenima neposredno nakon Aristotelove smrti i nekoliko vekova kasnije, nikada

¹ Aristotel, EN, 1181b 16.

nije napisan nijedan komentar *Politike*, dok na drugoj strani posedujemo po nekoliko komentara drugih Aristotelovih spisa.

Razaranje i nestanak dotadašnjeg oblika političke zajednice, tj. *polis* (*pólis*) i nastanak ogromne makedonske države, uslovio je i gubljenje građanske sigurnosti, garantovane jasno definisanim mestom i ulogom *polis* u životu svakog čoveka. Helenizam je kao, u naglašenom smislu suštinski nova epoha, prividno doneo čoveku veću ličnu "slobodu", izraženu pre svega u povećanoj sklonosti ka hirovitom individualizmu, ali se ipak na osnovu svih oblika svedočanstva, pa i onih filozofskih, slobodno može reći da je čovek ovog doba u svakom smislu, društveno, ekonomski i kulturno, dezorjentsiraniji nego čovek klasičnog perioda stare Grčke. Tako je i kod filozofa ovog perioda očigledno pomeranje filozofske paradigme. Epikurejci i stoičari, opsednuti ličnim etičkim problemima, potpuno gube smisao za očuvanje rezultata velikog Aristotelovog poduhvata spasavanja pojma sreće od relativnosti čulnog života i nepredvidivih i često surovih udara samovoljne sudbine. Helenistički filozofi, zanemarujući tako Aristotelov kompleksni pojmovni rad, vraćaju pojam sreće na nivo mnenja. Na posredan način, to predstavlja još jedan trijumf Aristotelovog načina mišljenja, jer kao što je poznato, on je iz *polis* razvio pojam čoveka, a ne obratno, kao što bi se možda očekivalo.² Na taj je način, moglo bi se reći, Aristotel ne samo anticipirao potonja shvatanja u etici i politici, nego je svojim stanovištem na posredan način izrekao nešto suštinsko za sva buduća etička i politička shvatanja, odnosno, određenja čoveka.

Sa nastankom hrišćanstva i njegovim širenjem, došlo je do potpunog gubitka interesa za političko-etičke probleme. Konkretno i jasno definisan *polis*, ustupio je mesto apstraktnom i neograničenom "božjem carstvu". U potonjim vremenima, sve negde do 18. veka, od Aristotelovih spisa izučavani su uglavnom *Metafizika* i logički spisi, te u manjoj meri spisi o prirodi, dok je *Politika* gotovo potpuno zaboravljena, što se onda lako da objasniti ukoliko se ima u vidu karakter ovih istorijskih epoha. U tom opštem sklopu gubljenja interesa za probleme praktičke filozofije i time zaborava etičko-političke problematike kod Aristotela, a i uopšte, zatire se svaka mogućnost valjanog shvatanja Aristotelovog određenja čoveka. Iako su u potonjim vremenima često navođene, ali samo kao istrnute iz konteksta, izvorni praktički smisao Aristotelovih definicija postao je potpuno netransparentan. U njihovim latinskim varijantama, kao *animal sociale* i *animal rationale*, u kojima su definicije navođene u kasnijim vremenima, Aristotelovo određenje čoveka mutiralo je do potpunog neprepoznavanja. Učene gotovo napamet, kao civilizacijski stubovi našeg samorazumevanja, obe definicije prihvatane su sa nekritičkom samorazumljivošću, bez njihovog daljeg preispitivanja i tumačenja. Tako shvaćen, njihov sadržaj uzima se kao puka, "izlizana" banalnost, po kojoj već i mala deca na početku njihovog školovanja znaju da je čovek biće koje je sklono udruživanju i stoga živi u društvu, tj. da je čovek jedino biće koje ima razum, inteligenciju.

Prevođenjem ovog *politikón zóon* sa *animal sociale*, tj. u našem prevodu sa politička ili društvena životinja, ili onog da je čovek životinja koja ima *lógon*, sa *animal rationale*, tj. životinja koja ima razum, ili čak u jednoj modernijoj varijanti sa inteligentna životinja, potpuno se promašuje izvorni smisao onoga što je Aristotel

² O tome vidi, J. Ritter, *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb 1987, str. 95 i dalje.

želeo da kaže ovim pojmovima. Često se pravi i dodatna greška, prevođenjem ovog *zóon* sa biće, što takođe, ne odgovara onome što Aristotel ima na umu. Zašto ovo *zóon* u kontekstu Aristotelove filozofije, treba prevoditi baš sa životinja, a ne sa biće, što bi valjda, malo lepše i manje grubo trebalo da zvuči, biće jasnije nakon što postanu očigledniji neki opšti aspekti Aristotelovog shvatanja čoveka.

Međutim, uslov za valjano shvatanje onoga što Aristotel misli sa svoje dve definicije čoveka, predstavlja pravilno razumevanje mesta *Politike* u Aristotelovoj praktičkoj filozofiji, tj. njenog odnosa sa *Nikomahovom etikom*. Kao što je naime, opšte poznato, Aristotel deli nauke, tj. preciznije rečeno saznanje (*èpistémè*) na teorijske, praktičke i poetičke, a u praktičke svrstava etiku, politiku i ekonomiju. Najavljujući, na samom kraju *Nikomahove etike* sadržaj *Politike*, koji se onda kasnije u velikoj meri podudara sa onim što je ovde nagovešteno, Aristotel ujedno na ovom mestu kaže da će se time "prema mogućnosti dovesti do završetka praktička filozofija", koju on naziva "filozofijom o *ta anthropina*"³. Naš prevodilac prevodi ovo mesto⁴, sa "filozofija o ljudskim stvarima". U ovakvom prevodu se nažalost, ne vidi jasno na šta se ovde misli. U nemačkom prevodu Eugena Rolfesa, na ovom mestu takođe stoji "*ueber die menschlichen Dinge*"⁵, što tačno odgovara i izboru našeg prevodioca, ali u komentarima ovog mesta stoji izraz "*ueber die menschlichen Angelegenheiten*"⁶, (dela, poslovi), što nas onda približava izvornom smislu praktičke filozofije. U osnovi sintagme praktička filozofija, stoji reč *praxis*. Razumevanje ovog Aristotelovog pojma, predstavlja uslov za razumevanje pomenute sintagme i istovremeno odnosa etike i politike, tj. praktičke filozofije. Za razliku od savremenog doba, za Aristotela je par pojmovnih opreka, teorija - praksa, tj. teorijsko - praktičko, bio mnogo manje zanimljiv, te u tom smislu značenje pojma praksa, uopšte ne treba tražiti na ovom tragu. Za razumevanje specifičnog značenja prakse, mnogo je plodotvornije upućivanje na druga dva, takođe važna Aristotelova pojma, pojam prirode i pojam života, tj. na jedan drugi par pojmovnih opreka, mogućnost - aktualnost (*dynamis*) - (*energeia*). Pažljivim čitanjem Aristotelovih spisa, jasno nam se ukazuje sva kompleksnost pojma prakse. Za razliku od potonjih autora u filozofiji, a naročito recimo, od tradicije marksizma, Aristotel pojam prakse ne vezuje samo za čoveka, već naprotiv za svako pojedinačno bivstvujuće (*tò ón*), tj. za sav živi i neživi svet. Naime, po Aristotelu se može govoriti ne samo o ljudskoj praksi, već i o "praksi zvezda, biljaka"⁷, itd. Najindikativniji stav za razumevanje specifičnog Aristotelovog razumevanja pojma prakse je jedno određenje u *Metafizici*, gde on kaže: "...ono kretanje u kome je prisutna svrha (*telos*), jeste praksa" (*Met.* 1048 b 23.). Dakle Aristotel, ne samo da ne vezuje pojam prakse samo za čoveka, odnosno, za sva živa bića, pa čak i za neživa, već zapravo želi da kaže, da sve što se u ovom svetu kreće sa određenom svrhom, ima nekakvu praksu. U tom smislu možemo reći, da je Aristotel praksu vezivao za sve ono oko nas, što postoji, tj. za ono što su on i grci zvali prirodom. Sve ono što se jednoj pojedinačnoj stvari dešava, bilo da je ona čovek,

³ EN 1181 b 14,

⁴ Aristotel, *Nikomahova etika*, Kultura, Beograd, 1958. g, str. 279.

⁵ Aristotel, *Nikomachische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, S.261.

⁶ Ibid. S. 349.

⁷ Aristotel, *O nebu*, 292 b 1.

biljka, zvezda itd., možemo nazvati njenom praksom. Tako se praksa, može izjednačiti sa načinom života neke stvari, pri čemu ovde treba napomenuti da je Aristotel i ovaj pojam života, shvatao mnogo šire nego mi danas, te za njega na neki način žive, i nežive stvari, recimo, kamen, zvezde itd.

Dakle, praksa i život su za njega "*kretanje u kojem je prisutna svrha*". O kakvoj svrsi je međutim, ovde reč? U duhu Aristotelove filozofije i gore pomenutih pojmova, to isto pitanje bismo mogli da postavimo na sledeći način: Šta je u prirodi, ili po prirodi, svrha svake prakse, odnosno pojedinačnog života? Najeksplicitniji odgovor na ovo pitanje leži na početku *Politike*, u kontekstu u kome se pojavljuju i dve definicije čoveka. Naime, na ovom mestu, Aristotel kaže da "*prirodom neke stvari naziva ono što je svaka stvar po svom završenom razvoju, kao npr. čovek, konj, kuća*" (Pol. 1252 b 32).⁸ Time on prirodu neke stvari izjednačava sa svrhom kretanja, tj. svrhom prakse i života. U prirodi konja je, da se od svog dolaska na svet razvije u odraslu životinju, koja će u što je moguće većoj meri reprezentovati odlike svoje vrste, dakle, lepotu, snagu, brzinu. Sve stvari teže po prirodi, tome da ispune i realizuju ono što ime je od prirode dato, konju da bude konj, kući kuća, a čoveku čovek. Kroz praksu i život, treba da se aktualizuju mogućnosti koje su od prirode dodeljene nekom biću ili stvari. Tako pojam prirode ujedno obuhvata i početak i kraj, mogućnost i aktualnost, isto tako kao što je i pojam svrhe dvoznačan. Svrha je naime, nešto što nas kao cilj, kraj, privlači od samog početka nekog kretanja i sve vreme je prisutno na tom putu, od mogućnosti do aktualizacije. Neka mogućnost, (osobina, talenat) postaje stvarna, tek kada se realizuje, kada se ostvari, kada postane aktualna. Priroda kao mogućnost, kroz praksu i život postaje aktualna priroda. Sve u prirodi se zapravo kreće, deluje i živi, da bi se realizovale i u stvarnost pretvorile prirodno date mogućnosti. Praksa je tako najkraće rečeno, opšte kretanje od prirode kao mogućnosti do prirode kao aktualnosti.

Međutim, i dalje ostaje nejasan odgovor na pitanje šta je smisao sintagme praktička filozofija, tj. kako Aristotel razume etiku i politiku, tj. njihov međusobni odnos. Već sam pogled na sam početak *Nikomahova etike* i *Politike*, direktno nas uvodi u ovaj problem. Prva rečenica *Nikomahove etike* glasi: "*Svaka veština (téchnē) i svako učenje i svaka delatnost (praxis) i svaka odluka, čini se da teže nekom dobru; stoga su pravilno odredili dobro kao ono čemu sve teži*" (EN, 1094 a 1), a na početku *Politike* se kaže: "*Svi čine sve radi nekog dobra, koje ih upućuje na najviše dobro*" (Pol.1252 a 2). U obe knjige se dakle, kao cilj ljudskog stvaranja, učenja i prakse određuje nekakvo najviše dobro, za koje se čak kaže da je "*najveće dobro*", "*dobro po sebi*", "*kome se teži zbog njega samog*".⁹ Zadatak *Nikomahove etike* je zapravo, određenje toga šta je najveće dobro i u čemu se ono sastoji, dok *Politika* daje odgovor na pitanje gde i kako, tj. na koje načine se ono ostvaruje. No međutim, u razmišljanju o najvišem dobru, nameće nam se pitanje da li je njegovo dosezanje čoveku zagarantovano, tj. da li o njemu odlučuje priroda sama od sebe, ili ono zavisi i od čoveka, što bi značilo da se do najvišeg dobra može, ali i nemora dopreti. To bi onda dalje značilo, da neposredno od čovekove prakse zavisi da li će on dosegnuti taj

⁸ O vezi pojma prirode i pojma svrhe kod Aristotela vidi B.von Groethuysen, *Philosophische anthropologie*, Berlin, 1931, S. 37-38.

⁹ EN, 1094 a 18-27.

najviši cilj i svrhu. Ovde se dakle, u izvesnom smislu javlja jedan mali problem u vezi razumevanja pojma prakse. Ako, je najviše dobro, podudarno sa svrhom na koju se odnosi i na koju je upućena ljudska priroda, a ako nas naša ljudska priroda vodi ka tome da od čoveka kao mogućnosti praksom postanemo čovek kao aktualnost, i da time aktualizujemo ono što nam je na početku života dato kao mogućnost, onda se postavlja pitanje, da li nas do tog cilja dovodi priroda sama od sebe, ili u toj praksi moramo i mi na neki način svesno učestvovati, svojim htenjem, namerama i odlukama? Da li se dakle, specifična ljudska praksa razlikuje od prakse u ovom opštijem smislu, u kojem smo je tako shvaćenu, vezivali za celokupnu prirodu i sve što u njoj živi?

U *Nikomahovoj etici* ima jedno mesto gde Aristotel neposredno odgovara na ovo pitanje: "One (misli se na vrline) dakle, ne nastaju u nama ni po prirodi ni mimo prirode, već po prirodi imamo samo mogućnost da ih steknemo, a posle ih navikom realizujemo. Sve što nam je po prirodi dato mi donosimo na svet prvobitno kao različite mogućnosti, koje kasnije ostvarujemo" (EN, 1103 a 19). Jasno, je dakle, iz ovog citata, da se ljudska praksa ne odvija od sebe i mimo čovekove volje, dakle po prirodi, već da je u njoj presudno delovanje nas samih. Na taj se način, Aristotelov pojam prakse usložnjava, jer iz napred navedenog, očigledno sledi, da se ljudska praksa odvija na neki drugi način od prakse ostalih živih bića, ili recimo, prakse nebeskih tela. No, međutim, sa druge strane, ljudska praksa isto kao i praksa drugih bića, jeste nekakvo kretanje od prirode kao mogućnosti do prirode kaja se realizovala. Upravo to se kaže u gore navedenom citatu. Znači, u nečemu je s jedne strane, ljudska praksa gotovo ista kao i praksa svih ostalih bića, ali u nečemu se ipak izdvaja od njih i bitno je drugačija.

Pitanje karaktera ljudske prakse i njenog odnosa prema praksi u opštem smislu, postaje takođe jasnije u Aristotelovom određenju čoveka. Kada se ovim definicijama pažljivo pristupi iz samog teksta, uočava se jasno njihov naglašeni praktički smisao, koji nažalost ostaje potpuno neproziran u njihovim surogatima *animal sociale* i *animal rationale*. Pažljiva analiza teksta u kome se pojavljuju definicije, osvetliće još bolje Aristotelov pojam prakse, a iz toga će nam onda biti jasnije Aristotelovo specifično razumevanje odnosa etike i politike. Konačno, u celini ćemo time stvoriti uslove za pravilno shvatanje njegovog određenja čoveka, tj. njegove specifične transformacije antropologije u praktičku filozofiju.

Neposredni kontekst izrcanja dve definicije na početku *Politike*, predstavlja kratki Aristotelov prikaz čovekove sklonosti ka udruživanju. Kao niže oblike, on najpre navodi udruživanje muškarca i žene, porodicu, pa onda selo, i za sve njih kaže da su po prirodi. Sem ovog kratkog navođenja, on se međutim njima uopšte ne bavi. Suprotno očekivanom, političku zajednicu koju izjednačava sa *polisom*, on izvodi iz čovekove sklonosti ka udruživanju, ali je ujedno načelno izdvaja od drugih oblika udruživanja. Za *polis*, on kaže da je "postigao najviši stepen samodovoljnosti" (*Pol.* 1252 b 36) i da "nastaje radi održanja života, a postoji radi srećnog života", što ne navodi za druge oblike zajednice. Međutim, i za ostale oblike udruživanja i za *polis*, on tvrdi da nastaju po prirodi (*Pol.* 1252 b 39). Kao što je gore pokazano, kada kaže "po prirodi" (*katà ffsin* ili *fisei* - Aristotel koristi oba ova izraza), on misli po svrsi, po cilju, tj. na ono što je sama stvar po završenom razvoju. Isto važi i ovde. I niži oblici udruživanja jesu po prirodi, tj. u funkciji su čovekovog cilja da bude čovek, ali oni

nemaju "najviši stepen samodovoljnosti" i u njima čovek može da održi život, ali ne može da bude srećan. Oni, dakle, mogu da zadovolje biološke nagone čoveka, ali ne i da mu omoguće da bude srećan. U suprotnom prva definicija ne bi glasila: "Otuda je dakle, jasno da je polis po prirodi, i da je čovek po prirodi, životinja koja živi u polisu"¹⁰ (Pol. 1253 a 2), već bi recimo glasila, da je čovek po prirodi životinja koja živi u porodici, ili u selu. Tako dakle, u Aristotelovom iskazu, da su s jedne strane, ostali oblici udruživanja i polis po prirodi, i s druge strane u načelnom izdvajanju polisa, nema protivrečnosti, već se naprosto radi o tome da se i na pojmu "po prirodi", reflektuje način na koji Aristotel shvata polis. Dakle, polis, je nešto što ima dvostruki karakter, najpre, biološku osnovu preko sklonosti ka udruživanju, što ga vezuje za niže oblike udruživanja, ali i sa druge strane, nešto što ćemo ovde nazvati, etičko-političku nadgradnju, a što predstavlja njegovu specifičnost. Taj dvostruki karakter polisa odražava se i u sintagmi politikón zóon, politička životinja¹¹, (a ne biće), te konačno i u Aristotelovom određenju čoveka.

Dakle, u ovoj konstataciji, da je "polis po prirodi i da je čovek po prirodi životinja koja živi u polisu", podrazumeva se, da je čovek životinja koja je sklona udruživanju, međutim, to nije suštinska specifičnost onoga što čovek jeste, tj. onoga što Aristotel hoće da kaže o čoveku. U formulaciji politikón zoon se naime, često zaboravlja da je ovaj pridev "politička" izveden iz imenice polis. Dakle, ovaj pridev, kao i sve istorodne izvedenice, neposredno se odnosi na polis i život u njemu. Gore pomenuta, prva definicija, stoga glasi, da je "čovek životinja koja po prirodi živi u polisu". Upravo to, pre svega drugog, znači ovo "politička životinja". U odnosu, na najveći broj tumačenja ove definicije, mi sada skrećemo pažnju na još nešto što se u njoj kaže, a preko čega se prečesto olako prelazi. Ako se sada prisetimo kakvo značenje kod Aristotela ima ovo "po prirodi", onda bismo pomenutu definiciju mogli da "prevedemo" na sledeći način: "Čovek je životinja koja može da postane čovek (tj. da sebe od mogućnosti realizuje u stvarnost) u polisu", ili, da je "polis sredina u kojoj životinja čovek, može da postane čovek". Tako se zapravo, prva Aristotelova definicija čoveka, iz formulacije o tome ko je čovek, izvrće u formulaciju o tome gde i kako on treba da živi ukoliko želi da postane čovek. Iz ovoga sledi, da ni zajednica muškog i ženskog, ni porodica, ni selo, ne mogu da omoguće čoveku da potpuno realizuje sebe. Ovi niži oblici udruživanja nisu u skladu sa čovekovom suštinom, tj.

¹⁰ Iz teksta koji sledi, biće jasnije zašto se opredeljujemo za ovakav prevod. Čini nam se, da se u prevodu "politička životinja", ne vidi jasno, veza između čoveka i polisa, koja je suštinska za valjano razumevanje obe definicije. Naime, prevod, "politička", pre upućuje na vezu čoveka i politike kao veštine vladanja polisom, kako je Aristotel shvata, tj. na nekakvu opštu karakteristiku čoveka. To je međutim, kod Aristotela tek izvedeni smisao sintagme politikón zóon. Prevod koji predlažemo, čini nam se, omogućuje da se obe definicije shvate kao delovi jedne celine, tj. ukupnog Aristotelovog određenja čoveka. Naime, teza ovog rada je upravo u tome, da nam sintagma politikón zoon nesumnjivo govori nešto o opštoj karakteristici čoveka, ali da to nije sve, već da nam ona takođe, paradoksalno kaže da opšte određenje čoveka nije moguće. Osnovni razlog takvog shvatanja, koji treba tražiti preko termina polis, leži zapravo u specifičnom karakteru Aristotelovog određenja čoveka, pojmu prakse, tj. karakteru njegovog shvatanja praktičke filozofije.

¹¹ Kao što je poznato, Aristotelovo shvatanje čoveka kao životinje, nije nimalo nerazvijeno. Čovek naime, nije puka životinja, već najrazvijenija životinja. O tome vidi: De part.an., 686 a 27, 653 a 27, 648 a 9. Pa, nije ni čudo, da mu pripada najrazvijenija duša (anima intellectualis). Međutim, posedovanje duše nije samo njegova privilegija. Za Aristotela čak i biljke (anima nutritiva), i ostale životinje (anima sensitiva) takođe imaju dušu. Telo i duša po njemu nisu razdvojeni, već se stalno prepliću, i to ne samo međusobno, već i unutar sebe, u smislu da i u oblasti telesnog i u oblasti duševnog, viši oblici nose u sebi niže. Čovek u sebi integriše telo i dušu, i biljaka i životinja. Dakle, načelno gledano, Aristotelovo shvatanje odnosa duše i tela, isto je kao i shvatanje odnosa forme i materije.

ne omogućuju čoveku da postane čovek, odnosno da dostigne sreću i najviše dobro. Dakle, ova reč "po prirodi" jednako je važna za razumevanje prve definicije kao i termin *polis*. Ne primetiti to, znači isto što i ne uvideti vezu prve i druge definicije, ka kojoj nas zapravo, ovo "po prirodi" neposredno vodi.

Šta je to dakle, u *polis*u, što jeste u skladu sa čovekovom prirodom (svrhom) i suštinom i što mu omogućuje doseganje krajnjeg cilja, najvišeg dobra? I zašto je uopšte, Aristotelu potreban *polis* da bi izveo određenje čoveka? Ne bi li, naime, za određenje čoveka, jednostavno bilo dovoljno da nam samo kaže u čemu se sastoji suština čoveka, tj. u čemu se sastoji njegova *differentia specifica* u odnosu na ostale životinje? Samo par redova dalje od mesta gde se izriče prva definicija, on iskazuje i drugu. Paralelno sa njenom analizom i njenim odnosom sa prvom definicijom, pozabavićemo se i prirodom Aristotelovog postupka definisanja čoveka. To pitanje prirode postupka, metode, kojom Aristotel definiše čoveka, od presudne je važnosti za naše razumevanje samog tog određenja. Kada shvatimo prirodu te metode, postaće nam jasnije zašto su Aristotelu potrebne dve definicije da bi odredio čoveka, tj. zašto on naizgled komplikuje stvar time što najpre kaže, u kakvom okruženju čovek jedino može da bude čovek, pa onda iz toga, tj. iz *polisa* izvodi prirodu, suštinu čoveka, a ne obratno, da iz definicije suštine čoveka izvede *polis*.

Ta paradoksalnost Aristotelove metode, izvodi nas međutim iz okvira ovog pojedinačnog problema određenja čoveka i ukazuje nam na nešto što je opšti karakter njegovog načina mišljenja, tj. njegove filozofije. To onda baca i novo svetlo na Aristotelovo shvatanje etike i politike, koje po uzoru na metafizičke spise takođe možemo shvatiti kao kritiku Platona. Sada se međutim, vraćamo na same definicije, tj. na sam Aristotelov tekst.

Naime, rečenica, u kojoj se izriče prva definicija glasi u celini ovako: "*Iz ovoga je dakle, jasno da polis nastaje po prirodi i da je čovek po prirodi politička životinja, a onaj ko zbog svoje prirode, a ne slučajnošću, stoji van političke zajednice, ili je rđav ili je bolji od ljudi* (Aristotel kasnije kaže, "*ili je zver ili je bog*")....*Takav čovek po prirodi želi rat, budući je usamljen i prepušten igri slučajja*".¹² Produžetak iza same definicije, zapravo predstavlja dodatno pojačavanje argumentacije da je politička zajednica u potpunosti u skladu sa čovekovom prirodom i da nečije odsustvo iz nje, tj. iz *polisa*, sem ako nije reč o prinudnom izgnanstvu, što je u grčko doba bila česta kazna za ljude,¹³ predstavlja zapravo dokaz toga, da sa njegovom prirodom nešto nije u redu. Iz ovog dodatnog objašnjenja, Aristotel zapravo naglašava funkciju *polisa* u životu svakog čoveka. Bez *polisa* i onoga što on sa sobom nosi, a videćemo šta je to, čovek ne može da ispuni sebe, te ostaje sam sa sobom, tj. sa svojom prirodom kao

¹² Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd, 1979, 1253 a 2-7.

¹³ Na osnovu književnih i filozofskih dela, ali takođe i na osnovu mitskih predanja, stiče se utisak da je izgnanstvo iz zajednice sa ljudima, u vreme starih Grka predstavljalo jednu od najvećih kazni za čoveka. To je za čoveka savremenog doba, opterećenog civilizacijskim umorom i brzim načinom života, malo teže shvatljivo. Naime, maštanja o najboljem životu kod savremenog čoveka, najčešće su vezana za život na nekom slikovitom pustom ostrvu, prepunom raznoraznih čulnih uživanja, daleko od svake zajednice i razvijene civilizacije. Setimo se međutim Sokrata, čiji se tragizam ogleda upravo u tome što on ne želi da ode u izgnanstvo iz Atine, jer kako kaže Aristotel "čovek van zajednice je ili zver ili bog", a sa druge strane, ne može ni da ostane u Atini, jer se njegov način razumevanja ljudske zajednice bitno razlikuje od načina na koji je razumeju njegovi sugrađani. Sokrat, bukvalno nema gde da bude! I zato je tragičan.

moogućnošću. Ova formulacija, "prepušten igri slučaja" polako i posredno nagoveštava pripremu druge definicije.

Naslućujući možda i sam, da njegovo izvođenje može izazvati pogrešne zaključke o prirodi čoveka, Aristotel u daljem tekstu, upravo pokušava da onemogući takva tumačenja: "Životinja koja je sklona udruživanju, to nije nikakva specifična odlika čoveka; to su pčele, ptice, mravi, ose i uopšte sve životinje koje žive u stadima i jatima." Dakle, sklonost ka udruživanju nije *differentia specifica* čoveka, već tu osobinu poseduju i druge životinje. U sledećoj rečenici, se međutim, izriče ono što Aristotel smatra suštinom čoveka: "Jer kao što smo utvrdili, priroda ništa ne čini uzalud. A od životinja jedino čovek ima logos" (Pol. 1253 a 9). Naš prevodilac u gore pomenutom prevodu, prema kome i citiramo Aristotelov tekst, prevodi *logos* sa razum. Često ćemo naići i na druge prevode, govor, inteligencija, itd. Od prevoda ovog važnog mesta, zavisi i njegovo razumevanje, tako da ćemo ovde najpre, preispitati sam smisao onoga što želi da se kaže, a onda ćemo se odlučiti za prevod. Kao što je u istoriji filozofije dobro poznato, pojam *logos*-a je jedan od najkompleksnijih i najvažnijih pojmova u Antičkoj filozofiji. Korišćen već od arhajskog perioda, pa nadalje, on je značio mnogo toga: reč, izreka, pojam, govor, misao, svojstvo, razum, um, učenje, zakon, postupak, dokaz, itd. Kod Aristotela je takođe veoma teško, odlučiti se samo za jedno značenje ovog pojma. Sigurno, da se značenja *logosa* u *Nikomahovoj etici* i *Politici*, razlikuje od značenja ovog pojma u recimo, logičkim spisima. Ako se pogleda sam tekst, koji neposredno prethodi izricanju definicije, u kome Aristotel kaže da životinje "međusobno sebi daju znakove", tj. da "imaju glas i zvuk", a da "samo čovek ima logos", dalo bi se zaključiti, da je iz konteksta *logos* ovde najbolje prevesti sa govor i da ovde on pre svega ima na umu, stepen i kvalitet međusobne komunikacije među životinjama, tj. među ljudima. Taj stepen razvijenosti ljudskog govora, njegova preciznost i rafiniranost u odnosu na samo "glas i zvuk", koje poseduju druge životinje bili bi čovekova specifična razlika.

Međutim, sledeća rečenica u samom tekstu otvara još jedan pravac mogućeg tumačenja. Aristotel u njoj kaže: "Glas je samo znak tuge i zadovoljstva, pa ga stoga imaju i druge životinje, jer njihova se priroda dotle razvila da mogu da osećaju tugu i zadovoljstvo i da to saopštavaju jedna drugoj, a logos služi da pokaže šta je korisno a šta štetno, pravedno i nepravedno". Ovde se nastavlja sa naglašavanjem te komunikativne funkcija *logosa*, ali se sada na njemu ne fokusira činjenica da putem njega ljudi jedni drugima prenose emocije, što po Aristotelu mogu i ostale životinje putem glasa i zvuka, već se ističe značaj *logosa* za sferu čovekovog etičkog ponašanja, u kojoj se za samog čoveka pokazuje značajnim šta je za njega korisno, a šta štetno, pravedno i nepravedno. *Logos* je dakle, nešto, što čoveku omogućuje da pravilno proceni sve što se tiče njegovog praktičkog ponašanja i da deluje po načelima korisnosti i pravednosti. Ako je, kao što smo iz prve definicije videli, čovek životinja koja može sebe potpuno da ostvari samo u *polisu*, u političkoj zajednici sa drugim ljudima, i ako samo čovek poseduje *logos*, onda je dakle, upravo on ta sposobnost koja omogućuje postojanje *polisa*, tj. sposobnost na kojoj se *polis* zasniva.

Ispostavlja se međutim, da se mimo naših očekivanja i uobičajenih predstava, *logos* ovde više vezuje za sferu čovekovog delovanja, tj. prakse, odnosno moralnog postupanja, što se u izvesnom smislu kosi sa gore navedenim značenjima *logosa*, po

kojima se on više shvata teorijski, tj. vezuje se za intelegibilnu sferu. Kako bi onda trebalo shvatiti karakter pojma *logos* kod Aristotela?

Za početak, treba još jedanput naglasiti da Aristotel pojam prakse ne vezuje isključivo za praktičko delovanje i sferu moralnog ponašanja, već je shvata mnogo šire i sinonimno je izjednačava sa pojmom života. U tom svetlu, treba tražiti aristotelovsko značenje pojma *logos*. Više od bilo kog drugog mesta u Aristotelovom opusu, za razumevanje ovog pojma i njegove veze sa njemu srodnim, za određenje čoveka ključnim pojmovima, važno je jedno čuveno mesto u *Metafizici*. Naime, za razliku od životinja, kojima pripisuje samo "čulnu sposobnost" i nekima od njih "sposobnost pamćenja" (*Met.* 980 a 30-980 b 26), čoveku Aristotel pripisuje "iskustvo, saznanje (nauka) *ἐπιστήμη* i veštinu *τέχνη*". Postupak kojim se u tekstu utvrđuje odnos između ove tri čovekove sposobnosti, na prvi pogled je protivrečan. Aristotel najpre, kaže da "*mnoga pamćenja jedne te iste stvari dovode do sposobnosti pojedinačnog iskustva*" (*Met.* 981 a 1), a, da onda "*iskustvo priozvodi veštinu, a neiskustvo slučajnost*", i da se "*što se tiče delovanja, čini da iskustvo ne zaostaje za veštinom, nego da naprotiv vidimo da oni koji su iskusni imaju više uspeha od onih koji imaju logos bez iskustva...*" (*Met.* 981 a 14), a onda malo dalje u tekstu kaže nešto sasvim drugo, da "*je veština više saznanje, nego iskustvo*" (*Met.* 981 b 9).¹⁴ Ako se malo pažljivije pogledaju primeri koje Aristotel daje u vezi ova dva, naizgled protivrečna stanovišta, postaje jasnije šta zapravo on ima na umu. Iskustvo zaista jeste konstitutivno za određenu delatnost. Ako lekar, teorijski poznaje opšte uzroke i razloge nastanka određene bolesti, tj. njen *logos*, to još uvek ne znači da on može uspešno da izleči određenog čoveka, "*jer doktor ne leči čoveka (uopšte)....već leči Kaliju, Sokrata*" (*Met.* 981 a 17), dakle, pojedinačnog čoveka. Dakle, "*logos bez iskustva*", ne predstavlja veštinu i ne osposobljava čoveka za vršenje određene prakse. Međutim, "*Ipak, mislimo kako saznanje i veština pripadaju više veštini nego iskustvu, i pretpostavljamo da su oni koji poseduju veštinu mudriji od onih koji su iskusni, jer se mudrost svima pripisuje prema znanju, a to je zato što jedni znaju uzrok (aition), a drugi ne. Naime, oni koji poseduju iskustvo znaju šta (da nešto jeste tako), ali ne znaju zašto. Dok ovi drugi znaju i zašto i uzrok. Zbog toga u svakom slučaju više cenimo "arhitekte" nego "fizičke radnike", i smatramo da više znaju i da su mudriji, zato što poznaju uzroke onoga što rade..., tako ovi nisu mudriji zato što praktično deluju (imaju praksu), nego zato što poseduju logos¹⁵ i poznaju uzroke....U celini, i onaj koji zna i onaj koji ne zna imaju sposobnost da podučavaju, te zbog toga i smatramo, da je veština više saznanje nego iskustvo, jer oni koji poseduju veštinu mogu da podučavaju, a oni koji samo imaju iskustvo, ne*" (*Met.* 981 a 24 - 981 b 10).

Iako je poduži, naveli smo ovaj citat u celini, upravo stoga jer nam se čini da su u njemu sadržani svi elementi za pravilno razumevanje, ne samo pojma *logos*, već i svih ostalih značajnih Aristotelovih pojmova čije je razumevanje presudno za njegovo shvatanje čoveka. Prema napred navedenom, čini se da Aristotel, koristi termin *logos* u značenju pojam (*Met.* 981 a 14, 981 b 6). Razumeti *logos* pojam neke stvari, značilo bi u

¹⁴ Svi citati iz *Metafizike* su navedeni u slobodnom prevodu autora.

¹⁵ Tomislav Ladan u hrvatskom prevodu *Metafizike*, SNL, Zagreb, 1985, str. 4, prevodi *logos* na ovom mestu sa načelo. Međutim, načelo, tj. princip je kod Aristotela *arche*, tako da ovaj prevod ne smatramo baš naj srećnijim. Utoliko više što Ladan čak i *stoicheion* prevodi na nekim mestima sa načelo.

tom smislu, shvatiti suštinu neke stvari, ono što je za nju opšte i nužno. *Logos* (pojam) neke stvari se određuje njenom definicijom, tj. utvrđivanjem njene specifične razlike u okviru prvog višeg rodnog pojma. Iskusni fizički radnik je u mogućnosti da napravi nešto, on zna ono *šta*, ali one ne razume suštinu te stvari, tj. njen pojam (*logos*), niti razume uzroke njenog nastanka. Pitanje zašto, uvek se dakle, odnosi na suštinu neke stvari, tj. na njen pojam. Čovek koji poseduje određenu veštinu, za razliku od nekog ko je samo iskusan, poznaje suštinu određene stvari, njen pojam i on će uvek delovati premo tom znanju, dok neko ko je iskusan, može da uradi nešto na pravilan način, recimo, da izleči nekog, ali samo slučajno, a ne prema pojmu. U tom je smislu veština više saznanje nego iskustvo, te je u tom smislu i onaj koji je poseduje, pogodniji da podučava. Vešt je dakle, onaj čovek koji u praksi deluje prema *logosu*, tj. prema pojmu, suštini neke stvari. On, za razliku od onog koji samo ima iskustvo, zna da odvoji ono što je bitno od nebitnog, suštinsko od sporednog, nužno od slučajnog, korisno od štetnog, pravedno od nepravednog. On se dakle, u svojoj praksi ne rukovodi prema slučajnostima, nego prema pojmu, suštini neke stvari, te u tom smislu oni određuju karakter njegove prakse.

Ima, međutim, u Aristotelovom opusu takođe brojnih mesta, pre svega u *Nikomahovoj etici* i *Politici*, gde se termin *logos* ne koristi samo u jednom čisto logičkom smislu, kakav podrazumeva reč pojam, već i u smislu jednog habitusa, nekakve sposobnosti koju čovek poseduje. Takav je i slučaj druge definicije čoveka. Reći za čoveka da je on životinja koja ima *logos*, značilo bi da je čovek životinja koja ima sposobnost da uviđa, razume suštinu svake stvari i da time shvata njen pojam. To bi onda značilo u kontekstu određenja čoveka, da je čovek jedina životinja koja može, ne samo da uviđa suštinu svega oko sebe, nego može da razume i vlastitu suštinu, vlastitu prirodu, svrhu i da prema njoj bira i određuje svoju praksu, tj. da prema njoj deluje. Ovakvo tumačenje druge definicije, baca sada novo svetlo na razumevanje Aristotelovog pojma prakse, odnosno specifične ljudske prakse. Na osnovu ovoga se dakle čini, da se za razliku od ostalih živih bića, čovekova praksa ne odvija sama od sebe, po prirodi, već da je za nju odlučujuća upravo ova čovekova sposobnost da uvidi i razume vlastitu suštinu, tj. da shvati svoj pojam. Čitava ljudska praksa je onda određena time da se čovek, nakon što je shvatio svoju suštinu i suštinu sveta oko sebe, ispuni i realizuje kao čovek, tj. da od onog po mogućnosti, postane aktualan. Ali, neko bi mogao da postavi pitanje, zašto se čovek uopšte muči, zašto se ne prepusti prirodi i ne dozvoli joj da jednostavno, i za njega uradi ono, što radi za sva ostala bića, da ih kroz praksu od mogućnosti dovede do aktualnosti?

Najbolje ćemo odgovoriti na ovo pitanje, ako to uradimo u duhu Aristotelove filozofije. Kao što on kaže da "*lekar ne leči čoveka, već Kaliju ili Sokrata*", tako i mi ovde možemo reći, da se ne realizuje pojam čoveka, već neki pojedinačni, "živi" čovek, a različiti ljudi imaju i različite ciljeve, tj. u sebi nose različite sklonosti, sposobnosti, te dakle, u tom smislu sami moraju naći načina da u *polisu* ostvare ono čemu su sami skloni, i da na taj način ispune sebe.¹⁶ Kao što kaže na mnogim drugima mestima u *Nikomahovoj etici* i *Politici*¹⁷, u stvarima kojima se bavi praktička filozofija, rešenja i odgovori su samo verovatni i ne mogu biti tako precizni i tačni

¹⁶ O tome vide EN, 1094 a 1-10, 1095 b 15 - 1096 a 5.

¹⁷ Vidi npr. EN, 1094 b 15.

kao recimo, u matematici. Ljudska praksa je ispunjena različitim ciljevima, dilemama, zabludama i greškama, a put do realizacije i ostvarenja čoveka je uvek ispunjen neizvesnošću i mukotrpnim radom.

U čemu se dakle, sastoji specifičnost ljudske prakse? Ljudska praksa, odvija se, ne sama od sebe, slučajnošću, već uz pomoć čovekove sposobnosti da uvidi suštinu stvari oko sebe, u svetu u kome živi. Iz sposobnosti da uvidi pojam stvari, čovek razvija određeno saznanje, nauku, iz kojeg onda u svom delovanju razvija određene jasno utvrđene i regulisane načine i postupke (*methodos*), koji zapravo, čine veštinu. Veština je u tom smislu praksa vođena *logosom*. Ili, drugačije rečeno, veština je specifična ljudska praksa, koja je utemeljena na sposobnosti razuma i na saznanju, tj. nauci.

Ako je sada jasnija specifičnost ljudske prakse, tj. smisao pojma *logos*, te time i smisao druge definicije, nismo li time onda pronašli odgovor u vezi pitanja Aristotelovog određenja čoveka? Nije li time što je ukazao na *logos*, kao čovekovu specifičnu razliku, Aristotel označio ono što smatra suštinom čoveka? Ne ostaje li onda, još samo da Aristotel uputi na to kako *logos* pomaže čoveku da u praksi ostvari sebe, tj. realizuje ono što u sebi po prirodi, nosi kao mogućnost? Ali, zašto je onda Aristotelu uopšte potrebna ona prva definicija, tj. zašto uopšte dve definicije? U kakvoj su one vezi i da li je njihov redosled slučajan, ili je možda opravdan nekim skrivenim razlogom Aristotelove filozofije? Ako je suštinska karakteristika čoveka da je on životinja koja ima *logos*, nije li onda svejedno gde će on živeti, u selu, u *polisu*, ili u nekom drugom obliku zajednice? Zašto uopšte, *polis*?

Kolikogod pažljivo i uporno tražili kod Aristotela uputstva za to, kako u ljudskoj praksi izgleda realizacija čovekove prirode iz njegovog pojma, sigurno ih nećemo naći. Naime, na pitanju odnosa dve definicije i njihove uloge u određenju čoveka, pokreće se zapravo pitanje karaktera Aristotelovog načina mišljenja, tj. njegovog razumevanja filozofije. Jedno antropološko pitanje, šta je čovek, pretvara se kod njega u jedno etičko-političko, tj. praktičko-filozofsko pitanje. Aristotel može da kaže da je čovek jedina životinja koja ima *logos*, samo na osnovu toga što je to već dokazano samim postojanjem *polisa*, kao specifičnog oblika ljudske zajednice. On takođe može da zaključi, da je čovek životinja koja ima *logos*, samo na osnovu toga što je postojanjem *polisa*, čovek već dokazao da on nije čovek samo po mogućnosti, već aktualno.¹⁸ *Polis* je ustvari, dokaz da je čovek životinja koja ima *logos*. Pitanje šta je čovek, je za Aristotela praktičko-filozofsko pitanje, i na kao takvo, na njega se ne može odgovarati samo iz pojma čoveka. Mi ne možemo odrediti suštinu stvari samo na osnovu onoga što je neka stvar po mogućnosti, već isključivo na osnovu onoga što je ona po svom završenom razvoju, tj. aktualno, stvarno. Ono što mislimo i zaključujemo u praktičkoj filozofiji, mora proizilaziti iz aktualnog, realizovanog, iz onoga do čega je praksa dovela. U tome je skriveni smisao redosleda dve definicije.

Ovim Aristotel ne demonstrira samo svoj način mišljenja u praktičkoj filozofiji, već ujedno, a što je za nas ovde najznačajnije, kako shvata suštinu čoveka. Suština čoveka, se prema ovome, ne može utvrditi mimo njegove prakse i zajednice u kojoj on živi. U njegovu suštinu upravo spada to, da on putem prakse sebe od mogućnosti dovede do aktualnosti, i to ne u bilo kojoj zajednici, već u *polisu*, tj. u onoj zajednici

¹⁸ O tome vidi J.Ritter, *Metafizika i politika*, str. 89 i 95.

koja je napravljena po uzoru na *polis*. Pitanje šta je čovek, je uvek jedno partikularno pitanje: šta ja neko kao čovek, dakle, ovaj određeni čovek, a ne šta je čovek uopšte. Kada kažemo, da je za Aristotela pitanje šta je čovek, jedno praktičko-filozofsko pitanje, to onda znači da je za samo to pitanje presudno kako se mi lično u zajednici u kojoj živimo, odnosimo prema njemu, tj. kako je onaj ko postavlja pitanje, zajedno sa svojom zajednicom, impliciran u njemu.

Ali zašto Aristotel izdvaja *polis* od svih ostalih oblika zajednice? Zašto je čovek tako sudbinski vezan za njega? *Polis* je najpre, jedini oblik zajednice koji je u potpunosti napravljen po meri čoveka, tj. u kome svaki čovek, može u skladu sa svojim sposobnostima i sklonostima, kroz praksu koja je vođena *logosom*, da stekne izvesnu veštinu i ostvari sebe, te time postane aktualan čovek, a ne samo po mogućnosti. Kod Aristotela se prema sadržaju *Nikomahove etike* i *Politike*, ta tačka ostvarenja čoveka u *polisu*, zapravo poklapa sa njegovim dosezanjem najvišeg dobra, tj. sreće. Dakle, najviše dobro, tj. sreća, se za čoveka upravo sastoji u tome, da se on u *polisu* potpuno ostvari kao čovek. S obzirom na heterogenost ljudskih ciljeva i sklonosti, na dakle, sve moguće ljudske potrebe i sposobnosti, *polis* je jedino mesto koje svakom pojedincu može garantovati ostvarenje vlastitog bića, tj. da neće morati da to ostvarenje traži na nekom drugom mestu. *Polis* je dakle, u ovom smislu najkompletniji oblik zajednice i u tome se krije jedno od značenja Aristotelove konstatacije, da je "*polis sam sebi dovoljan*".

Forma ljudske prakse u *polisu* je dakle veština, a *polis* je kao takav aktualnost ljudske prirode i suštine. Da bismo u potpunosti razumeli značaj *polisa*, moramo se ovde prisetiti Aristotelove definicije ljudske sreće, što je ustvari centralna tema *Nikomahove etike*. Sreću, koja predstavlja najviši cilj, tj. najveće dobro (EN, 1097 b 1), Aristotel određuje kao "*život ispunjen delatnošću koja je svojstvena samom čoveku, kao biću koje ima logos* (tj. svojstvena njegovim sklonostima)" (EN, 1098 a 4).¹⁹ U skladu sa tim, određuje se onda i svrha *polisa* (EN, 1102 a 8), koji zapravo svojim građanima treba da omogući srećan život, tj. dostizanje najvećeg dobra. To je prema Aristotelu, praksa vođena *logosom*, a u skladu sa onim što svaki pojedinac nosi u sebi po prirodi. *Polis*, dakle, omogućava svakom slobodnom građaninu da ispuni svoj cilj i postane srećan čovek. *Polis* je garant prava svakog slobodnog građanina da se ispuni kao čovek, tj. da ispuni svoju suštinu. S obzirom, da je način čovekovog života u *polisu*, praksa u obliku veštine, *polis* zapravo omogućuje svakom građaninu da svoje sposobnosti i mogućnosti ozbilji i realizuje u neku veštinu i da tako svoj život ne provede u lutanju, daleko od političke zajednice, prepušten životnim slučajnostima, nego da ispunjavajući sebe i dostižući sreću, postane građanin. Dolazak u stanje posedovanja neke veštine, kojoj je sam sklon i koja je u skladu sa njegovom voljom, htenjem, u okruženju *polisa*, za čoveka je ravan ispunjenju njegove suštine, čime čovek postaje čovek, postaje aktualan. Čovek koji ostane van *polisa*, neće naučiti ništa, neće steći određenu veštinu, iako za to nosi u sebi nekakve mogućnosti, te time neće uspeti da dođe do sebe, neće ispuniti samog sebe, ostaće samo mogućnost koja je mogla postati aktulna, zapravo, neće postati čovek. *Polis* je dakle živi dokaz toga, da čovek uopšte može biti, tj. da on zbiljski, stvarno može biti,

¹⁹ Vidi i druge definicije: 1098 a 17, 1101 a 14, 1107 a 1.

tj. da on kroz ostvarenje svojih mogućnosti, praksom koja je vođena *logosom* može postati srećan čovek. Čovek dakle, može da bude čovek samo u *polisu*.

A to je moguće samo na osnovu toga, što se zapravo *polis* temelji na *logosu* koji čovek svojom praksom pretvara u veštinu i time sebe od mogućnosti dovodi do aktualnosti. Svojom praksom u *polisu*, čovek realizuje *logos* kao svoju prirodnu mogućnost i pretvara je u veštinu. Veština je kao i *polis*, aktualizovan *logos*. Ako je čovekova priroda to da on kroz veštinu ostvari sebe i pređe put od mogućnosti (*logos*) do aktualnosti (veština i *polis*), onda u skladu sa onim što smo gore rekli o pojmu prirode, možemo reći i da je sam *polis* po prirodi, tj. da je on aktualna čovekova priroda, dok je *logos* to samo po mogućnosti. Kao aktualizovani *logos*, tj. aktualnost ljudske prirode, *polis* imanentno pripada čoveku. On je dakle, u potpunosti ustrojen prema suštini čoveka, tj. on suštinu čoveka ima za svoj princip.

Pre nego što nastavimo priču o *polisu* i karakteru prakse u njemu, ovde nam se čini umesnim, a na to smo se i gore obavezali, da još jedanput kažemo nešto o pojmu *logosa*, tj. neposredno o tome kako taj pojam treba razumeti, odnosno prevoditi.

J.Ritter u svojoj knjizi, koja je ovde više puta citirana, *logos* prevodi sa *Vernunft*, dakle, um. To isto radi i Rolfes u svom prevodu *Nikomahove etike*, a za ovo rešenje odlučuju se i drugi nemački prevodioci *Nikomahove etike* i *Politike*. Iako, kao što se iz ovog rada vidi, ima puno opravdanja za to da se u Aristotelovoj praktičkoj filozofiji, *logos* shvati kao nešto što ima naglašeno praktički karakter, čini nam se, da u prevođenju *logosa* sa um, ima puno teškoća. Za ovakav prevod *logosa*, kod Rittera je, a i kod drugih nemačkih autora, sasvim sigurno presudno uticala tradicija nemačke idealističke filozofije, u kojoj *Vernunft*, npr. kod Kant, ima i svoj teorijski, ali što je za njega čak važnije, i praktički aspekt. Praktička upotreba uma je kod Kanta važnija od teorijske. Možda je upravo to, navelo nemačke autore na ovakav prevod. Iako zaista pojam *logosa*, zbog svoje vezanosti za praksu preko pojma veštine, ima i praktički karakter, čini nam se ipak, da je već samim postojanjem pojma (*technai*) veštine, i nekih drugih pojmova iz sfere prakse, kod Aristotela jasno odvojena sfera mogućnosti, od sfere aktualnosti. U tom je smislu, pojam veštine mnogo naglašenije vezan za praksu od pojma *logos*, tj. direktno se odnosi na nju, te nam se u tom smislu čini neumesnim, da se oba značenja koncentrišu u pojmu *logosa*, što se sugeriše filozofsko-istorijskom tradicijom na kojoj se temelji pojam uma. Kod Aristotela je to međutim, jasno razdvojeno kroz postojanje ova dva različita pojma. Tako i za procenjivanje i odlučivanje u sferi praktičkog delovanja Aristotel ima jedan poseban pojam praktičke mudrosti, razboritosti (*fronêsis*). Osim toga, smatramo da se ovakvim prevodom, koji naglašava dvostruki karakter *logosa*, zapostavljaju ostali aspekti pojma *logos*. Problem se usložnjava pitanjem, kako onda prevesti Aristotelov pojam (*nous*), ako se *logos* prevodi sa um. E. Rolfes prevodi recimo, (*nous*) sa Verstand (razum) (EN 1141 a 7),²⁰. S obzirom, da je upravo prema citiranom mestu, *nous* za Aristotela najviše sredstvo kojim saznavamo principe, čini se da je onda najprikladnije prevesti ga sa upravo um, a nikako sa razum. Naveli bismo međutim, ovde još jedan citat iz *Nikomahove etike*, koji čini nam se, definitivno razrešava sve dileme oko toga kako Aristotel shvata *logos*, u odnosu na sferu prakse: "*Ono što se u čisto teorijskom mišljenju (nous), koje nema za cilj ni rad ni stvaranje, dobije kao*

²⁰ *Nikomachische ethik*, Velix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, S.137.

dobro ili rđavo, to su istinito i lažno. Jer to je funkcija svakog mišljenja (kao intelektualne moći), dok je funkcija mišljenja zasnovanog na praktičnom cilju - istina koja se poklapa s moralno ispravnim htenjem. Polazna tačka delovanja je odluka; od nje počinje pokret, ali ne zbog nje. Polazna tačka odluke je pak htenje i razlog zbog koga se nešto hoće. Stoga ne postoji odluka bez razuma (logos) i razumnog rasuđivanja i nezavisno od moralnog stava. Ne postoji ni dobro ni rđavo delanje bez razuma (logos) i karaktera. Samom operacijom mišljenja ne stavlja se, međutim, ništa u pokret, nego tek praktično mišljenje vođeno nekim ciljem ima tu moć"(EN 1139 a 27)²¹. U pasusu, u kojem Aristotel do detalja, analizira postupak moralnog delovanja, postaje sasvim jasan odnos između *logosa* i prakse. Iz zadnje rečenice citata se vidi, da Aristotel *logos* i *nous* (kao čisto teorijsko, intelektualno mišljenje), jasno odvajaju od sfere delovanja, tj. od praktičkog mišljenja, jer da bi se delovalo potrebna je odluka, volja i neki praktički cilj kome se teži. Rasuđivanje (*logos*) može biti istinito ili lažno, a htenje i delovanje pravedno i nepravedno. Jasno je dakle iz ovoga, da se *logos* ipak odnosi na čisto logičku, teorijsku sferu, odnosno sferu mogućnosti, a da za sferu delovanja i praktičkog mišljenja Aristotel ima posebne pojmove. Mnogo je interesantnije raspraviti kod Aristotela njegovo razumevanje razlike između *logosa* i *nous-a*. Kada npr. kaže za *nous*, da je sposobnost kojom "*se shvataju principii*" (EN 1141 a 8), dakle ono što je opšte i ono što je nužno, to se čini jako sličnim onome što je gore rekao za *logos*. Onda bismo mogli reći, da ova dva pojma upotrebljava sinonimno. Iz navedenih primera se međutim, stiče utisak da kada misli na sposobnost, Aristotel češće koristi termin *nous*, nego *logos*. *Logos* je dakle, više rezultat tog uma, mišljenja, njegov učinak.

Takođe je zanimljivo, da recimo Landmann, kada govori o drugoj definiciji, prevodi *logos* sa (Sprache), dakle, govor, jezik.²² To je međutim sasvim razumljivo, ako se ima u vidu, celina njegovog razumevanja obe definicije pojedinačno, njihovog međusobnog odnosa, tj. Aristotelovog određenja čoveka. Landmann najpre, prvu definiciju prevodi sa: "*Iz toga proizilazi da je država (polis) po prirodi i da je čovek od prirode državotvorno biće (ein staatenbildendes Lebewesen)*". Dakle, ne samo da on vrlo čudno prevodi *polis* sa država, što je vrlo problematično, (jer *polis* je nešto bitno drugačije on onoga što mi danas zovemo državom), i ne samo da i pored vrlo detaljnog ukazivanja pažnje biologiji čoveka kod Aristotela *zōon* prevodi sa "živo biće", nego na kraju *politikón zōon* prevodi sa "državotvorno biće", što, čini nam se, ne pogađa u potpunosti smisao ove sintagme. Iako on, npr. vrlo lepo u kritici Aristotelovog odnosa prema individulanom aspektu čoveka, primećuje da "*je beskonačno jednostrano odrediti čoveka kao umnu suštinu (logos): on se uopšte ne pokorava samo i nikad primarno njegovom umu, već tehničkim, moralnim i institucionalnim običajima njegovog društvenog okruženja*" (*De homine*, S.89.), on osnovnu Aristotelovu tezu o čoveku, naziva, "*društveno-antropološka Aristotelova teza*", kako glasi i samo ovo poglavlje u kome govori o Aristotelovom shvatanju

²¹ Vidi i Met. 1025 b 22.

²² M.Landmann, *De Homine*, Freiburg/Muenchen, 1962, S.94. Neznamo međutim, da li Landmann ovde preuzima nečiji prevod, ili sam prevodi Aristotelov tekst. Sve jedno, on pristaje na ovakvo prevodenje, i to nam nešto kazuje o njegovom shvatanju Aristotela.

čoveka (Sozialantroplogie)²³, čime se preuzima latinski ekvivalent izvorne Aristotelove sintagme, o kojem je ovde već bilo reči. Ova teza, po Landmannu najkraće glasi: "Da bi se uopšte moglo živeti, čovek je upućen na drugog čoveka (*Mitmensch*)". On takođe ovde Aristotela potpuno vidi na pravcu onoga što su o čovekovoju prirodi rekli Polibije i Lukrec ("zaštitni nagon ka sjedinjavanju"), tj. Platon, kod koga se polis izvodi iz "različitosti potreba i prema njima nužno nastajućom podelom rada" (*De homine*, S.92). Dakle, "zbog toga što čovek nije dovoljan sam sebi, on jeste biće koje živi u zajednici, biće koje stvara sebi zajednicu", te se iz toga što je čovek upućen na druge ljude, *logos*, prevodi sa govor, a polis je bolji od drugih oblika "jer je samo kod njega (čoveka) zajednica istovremeno povezana sa etičkim idejama - dakle kulturalnim" i zato "što je u njoj čovek dovršen", tj. zato što u njoj dostiže sreću.

Slično mnogim drugim autorima, Landmann očigledno u prvoj definiciji potpuno zanemaruje značaj i smisao onoga što znači termin "po prirodi", a onda iz toga i ne uviđa vezu prve i druge definicije. Dakle, smisao prve definicije je da čovek može da bude čovek, tj. da se ispuni kao čovek, jer je ispunjivanje i realizacija u prirodi svih bića, jedino u *polisu*, jer je on ustrojen prema prirodi, suštini čoveka, tj. prema *logosu*. Tek u *polisu* *logos* može da se kroz praksu, preko volje realizuje u veštinu, tj. u sreću. Prva definicija nije nikakav zaključak o čovekovoju društvenoj ili državotvornoj prirodi. Prva definicija je zapravo jedan gotovo trivijalan iskaz, o tome gde čovek treba da živi ako hoće da dostigne svoju sreću. Dakle, Aristotel ne misli na bilo koju društvenu ili državnu zajednicu, već samo na onu koja je prema *logosu*.²⁴ Kao što smo već istakli u prvoj definiciji, naglasak dakle stoji jednako na reči, "po prirodi", kao i na reči "polis". Samo tako u određenje čoveka ulaze obe definicije, i samo tako se otkriva njihov međusobni smisao.

Drugi važan smisao odnosa obe definicije, zaključuje se iz njihovog redosleda. Aristotel može sve ovo da zaključi, samo zato što polazi od jednog konkretnog oblika političke zajednice kakav poznaje i kakav je poznavalo njegovo vreme, a ne iz pojma. *Polis* stoga ne znači bilo koje društvo ili državu. To "da je čovek životinja koja živi u *polisu*", znači da čovekova suština nije opšta i da ga konkretan oblik političke zajednice u kome on živi, jednako određuje kao i *logos* koji mu je od prirode dat. Pitanje šta je čovek, je jedno praktičko, a ne teorijsko pitanje. Ako samo kažemo da je čovek "životinja koja ima *logos*", nećemo reći potpunu istinu o čoveku. Čoveka, dakle jednako određuju i prilike u kojima živi, tj. konkretna politička zajednica. U tom smislu je čovek u svakoj od njih drugačiji. Drugačija praksa stvara drugačijeg čoveka. To je smisao stavova da je "celina važnija od delova", tj. polis od pojedinca, i to je smisao govora o važnosti vaspitanja, o čemu se govori na kraju poglavlja u kome se

²³ Zadržavanjem termina Antropologija kod Aristotela, Landmann pokazuje da ne shvata suštinu transformacije Antropologije, koja se kod Aristotela zbiva.

²⁴ S obzirom, da značenje pojma *logos* kod Aristotela neposredno zavisi od konteksta pojavljivanja, čini se najprikladnijim, a uz to i filozofičnijim, da se termin *logos*, tamo gde njegovo značenje nije jasno i upućuje na samo jedno rešenje, ostavlja u originalu, i da se pritom zadrži pravo prevođenja sa više mogućnosti. U svakom slučaju čini nam se da je u slučaju druge definicije, recimo, čak i prevod sa razum, koji takođe ima mana, (razum je za nas sposobnost, a kada kaže *logos*, Aristotel ne misli uvek na to), bolje rešenje nego um, upravo iz gore navedenih razloga, tj. odnosa pojma *logos* sa pojmovima praksa, veština i razboritost.

pojavi definicije. Tako Aristotel, ne govori o najboljem mogućem ustavu uopšte, ili o idealnom polisu, već samo prema prilikama.²⁵

U tom pravcu, treba tražiti i smisao čuvenog stava da " *nijedan građanin ne pripada sam sebi, već svi pripadaju gradu (polisu)* (Pol. VIII 1, 1337 a 28)", mada se on često uzima kao dokaz Aristotelovog davanja primata *polisu* u odnosu na individu. Suštinska razlika između načina na koji Platon i Aristotel shvataju nastajanje *polisa*, je u tome što se on kod Aristotela ne stvara iz " *potrebe za zadovoljavanjem mnoštva potreba, jer pojedinac ne može voditi brigu o zadovoljavanju svake*", već se mnogo striktnije, *polis* temelji na izvornoj potrebi svakog pojedinca, individue, da realizuje svoje sklonosti i tako dostigne sreću. Dakle, *polis* se temelji na principu autonomnosti pojedinačne ljudske potrebe za realizacijom vlastitog bića prema svojim sposobnostima, tj. na principu slobode volje²⁶. Ako se ne uviđa ova razlika, onda je moguće da se Aristotel "stavi u isti koš" sa Platonom u kritici shvatanja odnosa između zajednice i individue. Dok se kod poznog Platona u " *Zakonima*" doista, nailazi na mnoga rešenja života u zajednici, koja previše zahvataju u elementarne slobode, to se za Aristotela nemože reći. Naprotiv, čini nam se da Aristotelovo shvatanje principa na kome se temelji *polis*, ističe "jedinstvenost strukture pojedinca u njegovoj zajednici" (M.Landmann, De homine, S. 90), i time čuva formalnu i praktičku individualnost svakog člana zajednice ponaosob, tj. onih koji su slobodni, više nego bilo koje helenističko shvatanje individualnosti, koje kako to Landmann lepo primećuje " *čoveka svodi na njegovu unutarnjost, na dušu*". Naime, iz načina na koji Landman kritikuje Aristotela stiže se utisak da on pomalo nekritički pristupa odnosu *polisa* i individue kod Aristotela. On zapravo nekritički učitava Aristotelu jedan moderni način shvatanja individualnosti. Aristotel samo smatra, da je posao zajednice da omogući čoveku da se njegova individualnost realizuje, ali uslov za realizaciju toga je ujedno poštovanje principa zajednice od strane svake individue. Moderni, romantičarski pojam individue možda u sebi sadrži jedan malo naivan, idealistički prizvuk koji umišlja neku idealnu slobodu, koju individua nemože da realizuje u zajednici i zato stalno ostaje neispunjena. A ona i zajednica ostaju na suprotnim stranama. Upravo to je Aristotel hteo da izbege. Njegov cilj je pomirenje individue i zajednice. Nema individualnosti bez postojanja političke zajednice kojoj je upravo ta individualnost, princip na kome se temelji. Izvan toga, svaka individua je osuđena na lutanje. Bez *polisa* individua nikada ne može postati građanin, tj. čovek.

Iz toga, što je *polis* aktualnost ljudske prirode, jasno je kakav je onda karakter prakse koja se odvija u njemu, te odatle i svih oblika ljudskih navika i ponašanja. Napred iznešeno Aristotelovo razumevanje ljudske prirode i *polisa*, tj. ljudske prakse, jasno ukazuje i na način Aristotelovog razumevanja etike i politike. Iz načina na koji on razume pojam etičkog, da se naslutiti zašto onda etiku i politiku, on vidi kao

²⁵ Zbog karaktera svog načina filozofiranja i shvatanja filozofije, koji je bitno drugačiji od Platonovog, Aristotel tako ne upada u velike platonovske probleme "lokalizacije idelne države". Groethuysen ima jedno zanimljivo stanovište, da je zapravo čitav *Timaj*, pokušaj da se jedna takva idealna država lokalizuje. (Philosophische antropologie, S.28). Groethuysen ide čak i dalje, pa smatra da "Timaj postaje osnovni Platonov spis" (S.36), zbog toga, što *Timajom*, Platon pokušava da razreši goruće probleme svoje filozofije. O tim problemima govore naravno i Platonova *Pisma*.

²⁶ To je naravno kod Aristotela povezano sa statusom slobodnog građanina, koji nemaju svi članovi *polisa*. U tome je razlika njegovog shvatanja sa načinom shvatanja građanina u modernom društvu.

određeno jedinstvo. Etika se ne odnosi isključivo na moralno ponašanje kao što je kod nas slučaj, već se više vezuje za praksu i život u najširem smislu, dakle, mesto na kome se živi, navike vezane za njega, domaćinstvo, pravedno i nepravedno ponašanje, navike vezane za svečanosti, obavljanje kultova, sahranjivanje mrtvih, govor, itd. Etički se ponašati, u tom smislu znači ponašati se u skladu sa svim onim navikama i običajima, pri čemu kod čoveka postoji jasna predstava o tome šta je pravedno, a šta nepravedno, šta razborito i nerazborito, hrabro i kukavički. Čovek onda npr., postaje pravedan, time što kroz veštinu, a u skladu sa navikama i običajima postupa pravedno. Time se on vaspitava i uči onome što je u *polisu* pravedno.²⁷ Pravedan je dakle, samo onaj čovek koji tako deluje, tj. čija je praksa u *polisu* kroz veštinu i njegovu ponašanje, dakle njegove navike i običaje, u skladu sa predstavama o pravednosti.

To specifično Aristotelovo razumevanje pojma etike, pokazuje se onda kao presudno i za sagledavanje njegovog razumevanja politike, njihovog međusobnog odnosa, te onda završno i pojma praktičke filozofije. Naime, za razliku od modernih političkih teorija, pojedinac kod Aristotela nikada ne stoji nasuprot društvu i državi. To je kod njega moguće samo na osnovu toga što on zakon (*nomos*), vezuje za naviku i običaje. Nešto ima mogućnosti da postane zakon, samo ako prethodno postoje navike i običaji koji su podudarni ili slični sa tim zakonom. Zakoni se upravo i donose u skladu sa ljudskim navikama i običajima, a nikako obrnuto, jer u tom slučaju, nijedan zakon neće zaživeti.²⁸ Dakle, običaj može postati zakon, ali zakon koji prethodno nije bio običaj, nikako.

Aristotelu je dakle, prema ovome, strano svako političko zakonodavstvo koje se ne temelji na običajnosti i navikama, tj. na jednom etičkom životnom poretku. Jedino ako se zakon vezuje za običaje i navike, on može doći do svake individue, tj. on može biti poštovan, jedino ako je na neki način već zaživeo. Političko zakonodavstvo se time vezuje za etički životni poredak u *polisu*, dakle, *nomos* za *etos* u *polisu*, te tako i politika za vođenje i vladavinu *polisom* prema *etosu*.²⁹ U tom su smislu etika i politika kod Aristotela međusobno srasle i predstavljaju jedno organsko jedinstvo.

Međutim, pojam etike i politike nisu ovde predmet našeg interesovanja. Mi smo ih izložili, zato da bi nam bio jasniji pojam praktičke filozofije, tj. da bismo videli u kojoj je meri zapravo pojam prakse, definitivno ključni pojam za razumevanje kako *Nikomahove etike* i *Politike*, tako i onoga što je ovde naša tema, dakle, Aristotelovog određenja čoveka.

U etici i politici se to ogleda na taj način, što kod Aristotela pravo u *polisu* nema za svoj osnov pojedinca, individu, niti princip slobode u smislu u kojem je to slučaj u modernom društvu počev od francuske revolucije, već isključivo pojedinca u njegovoj praksi, životu, ispunjenom raznoraznim etičkim institucijama, tj. navikama, običajima, veštinama, u okreženju porodice, prijatelja i sugrađana.³⁰ Teško da bi naime, Aristotel mogao da nazove slobodnim građaninom, nekoga ko živi van zajednice. Politika, kao vladavina *polisom*, i političko zakonodavstvo imaju život i

²⁷ O tome vidi EN, 1103 a 32.

²⁸ O tome vidi Pol. 1269 a 28, 1287 b 5.

²⁹ Moramo priznati da se ovakvo Aristotelovo shvatanje politike, bitno razlikuje od savremenog. Za nas je politika pre svega težnja za učestvovanjem u moći, bilo da tome teže države, ili izvesne interesne grupe unutar države.

³⁰ O tome vidi kod Rittera u pomenutoj knjizi, str. 128-129.

praksu svojih građana za svoj temelj. Gore navedene etičke institucije, a time i politika koja se temelji na njima, nisu dakle, nešto što je odvojeno od pojedinca, individue, već su naprotiv s njom srasle. Suština *polis*a zapravo, i jeste pre svega u tome što su etičko-političke institucije ustvari, sama praksa i život građana.

Nadamo se, da se celokupnim prethodnim izlaganjem, barem ocrtao kontekst u kome treba sagledavati smisao Aristotelovih definicija čoveka. Naznačavanje tok okvira, u kome se pojavljuje određenje čoveka, jednako je važno kao i samo tumačenje definicija. To su samo dve različite strane jednog istog zadatka. Imajući u vidu, centralno mesto pojma prakse u okviru Aristotelove praktičke filozofije, koja predstavlja mesto pojavljivanja njegovih definicija čoveka, možemo zaključiti da je prema svemu napred izvedenom, pitanje određenja čoveka za Aristotela jedno, ne sasvim sporedno, ali sigurno ne i ključno pitanje. Na ovo pitanje, on odgovara gotovo na marginama rešavanja ključnih pitanja njegove praktičke filozofije, šta je to najviše dobro, tj. sreća, i gde i kako se ono ostvaruje. Imajući u vidu praktički kontekst, njihovog izricanja, možda i nije čudo što su dve definicije, koje se po sebi tiču štastva čoveka, dobile takav tretman i od samog njihovog autora. Možda ta činjenica, da Aristotel tako uzgredno izriče svoje dve definicije, osim opšteg istorijskog slabljenja interesa za politiku u potonjim vremenima, jeste razlog kasnijeg gubljenja iz vida konteksta njihovog izricanja, te u tom smislu i njihovih aristotelovskih značenja. Karakter konteksta u kome se Aristotel bavi pitanjem određenja čoveka, suštinski određuje i karakter samog pitanja koje on postavlja. Jedno teorijsko, antropološko pitanje, šta je to čovek, transformiše se u jedno praktičko-filozofsko pitanje o tome gde i kako čovek treba da živi da bi realizovao ono što mu je od prirode dato. Upravo ovde se još jedanput pokazuje zašto je praksa, centralni pojam celokupne praktičke filozofije. Aristotelov čovek je dakle, životinja koja čitavog svog života, svojom praksom i postajanjem povezuje svoju biološku³¹ osnovu i političku nadgradnju, tj. ono, što je on samo po prirodi, tj. *logos*, sa onim što jeste aktualno (veština, sreća). Sam oblik političke zajednice u kojoj čovek živi, samim sobom svedoči o tom dvojstvu čovekove prirode. Na pitanje, šta je čovek, nije moguće dati jedan opšti, univerzalni odgovor. Tako je i Aristotelov odgovor čvrsto vezan za vreme u kome on živi i za oblik ljudske zajednice, koji on poznaje. Ne samo zbog toga što odgovor na to pitanje zavisi od oblika zajednice u kojoj čovek živi, već i zato što odgovori na pitanja praktičko-filozofske prirode, direktno zavise od toga kako je onaj koji pita impliciran u samo to pitanje. Dakle, samo praksa, i to konkretna praksa određenog pojedinca, može dati relevantan odgovor na to pitanje, šta je čovek. U tome leži pravi razlog redosleda i postojanja dve definicije. Ne odgovara se na pitanje šta je čovek, iz pojma čoveka, već iz onoga što je ostvareno, aktualizovano. To što čovek po prirodi kao mogućnost ima *logos*, nije garancija da će on kroz praksu realizovati taj *logos* u

³¹ Landmann, da bi objasnio razliku između Platonove i Aristotelove filozofije generalno, pa i u vezi sa shvatanjem čoveka, kaže da za razliku od Platona, kod koga je "svet podeljen na dve polovine", pri čemu je "čovekovom telu dodeljena donja, a duši gornja", "Aristotel posmatra svet više u formi jedne piramide, na kojoj je donji deo ujedno i gornji, i oba kontinuirano prelaze jedan u drugi". Landmann tu vidi "povezivanje Platonizma sa starijim monističkim načinom mišljenja", M.Landmann, *De homine*, Freiburg/Muenchen, 1962, S.84. Za nas je ovde međutim važnije da Aristotel vidi čoveka, onako kako vidi i celokupnu prirodu, kao jedno piramidalno carstvo stepena. Tako i ovde, biološku osnovu i političku nadgradnju treba shvatiti, kao nešto što je međusobno sraslo, a ne platonski, kao dva odvojena sveta.

određenu veštinu. To isključivo zavisi od njegove prakse u *polisu*. Čovek je biće prakse, i od nje potpuno zavisi da li će on uopšte biti čovek. A praksa je uvek heterogena i u njoj su sve odluke i rešenja samo verovatni. Od odnosa etike i politike, tj. naročito političkog zakonodavstva prema etičkim institucijama, zavisi koliko će se *polis*, tj. ljudska zajednica podrediti ljudskoj prirodi, što je zapravo njena suština. U tome se sastoji veliki Aristotelov uvid, da zapravo čovek nikako nesme biti nasuprot društvu i državi, već da ovi moraju biti u njegovoj službi.

Izričući rečenicu, da je "*čovek životinja koja živi u polis*", Aristotel je imao na umu onakav grad-državu, kakav je poznao u svom vremenu, i kao što vidimo iz suštine njegovog načina mišljenja, on je jedino tako i mogao da razmišlja. Međutim, on je pritom izrekao i nešto univerzalno o odnosu čoveka i zajednice u kojoj on živi, tj. uočio je da je karakter samog tog odnosa presudan za odgovor na pitanje, šta je to čovek. Kao što pojam sreće, da tako kažemo "spusta na zemlju", kao što Platonovo³² "najviše dobro po sebi" konkretizuje i izvodi ga iz *polisa*, tako i čoveka Aristotel ne određuje iz njegovog pojma, njegovih želja, nadanja i mogućnosti, već iz onoga što on svojom praksom postaje.

Ta sudbinska veza, čoveka i *polisa* u kome on živi, je upravo ono što smo pre svega želeli da istaknemo u Aristotelovom određenju čoveka. U skladu sa transformacijom antropologije u praktičku filozofiju, kod Aristotela nije moguće govoriti o određenju čoveka u strogom smislu te reči, dakle u jednom opštem smislu. Kao što smo napred već rekli, obe definicije čine nam se zapravo, kao neka vrsta negiranja mogućnosti takvog jednog određenja. Čoveka ne određuje samo *logos*, već jednako, i *polis*, tj. konkretna politička zajednica u kojoj on živi. To je smisao Aristotelovog određenja čoveka, koji je nažalost, insistiranjem samo na čovekovoju društvenoj, ili državotvornoj prirodi (*animal sociale*), tj. na njegovoj racionalnosti (*animal rationale*), ostajao u "mrtvom uglu" naše pažnje. Shvatanje neposredne veze prve i druge definicije, poklapa se sa uviđanjem centralnog mesta pojma prakse u Aristotelovom određenju čoveka, iako se on direktno ne pojavljuje ni u jednoj od definicija.

Pitanje šta je čovek, u jednom antropološkom smislu za Aristotela nema nikakav značaj. To stoga i nije pitanje kojim treba da se bave filozofi, već mnogo više državnici i svi oni ljudi koji učestvuju u politici, a to su po Aristotelu, svi slobodni građani. Zato je kontekst izricanja određenja čoveka, praktička filozofija. Tako i sam Aristotel, kao "*cilj svojih istraživanja u praktičkoj filozofiji, ne određuje znanje, već delovanje*"(EN.1095 a 6).

³² Odnos Platona i Aristotela u shvatanju čoveka nije tako jednostavno objasniti. Naime, očigledno je da je samo Platonovo shvatanje čoveka vrlo puno evoluiralo u toku njegovog filozofskog razvoja. Groethyusen mu recimo, izriče hvalospeve zbog njegovog lika Sokrata iz ranih radova, koji simbolizuje, ne "čoveka uopšte već ovog čoveka" (*Philosophische antropologie*, S. 9), "ovostrnost u odnosu na onostranost" itd., dok u istoj knjizi malo dalje, u kontekstu upoređivanja shvatanja čoveka kod Platona i Aristotela, kaže "Kod Aristotela čovek prestaje da bude problematičan" (Ibid. S37), ili malo dalje, "U Aristotelovom svetu čovek je zavičajan" itd. Međutim, čovek kod poznog Platona, zaista ostaje razapet između dva sveta, telesnog i duševnog, i za njega se ne može reći ono, što Groethyusen primećuje za Aristotelovog: "Za Aristotela je čovek tu".

LITERATURA

1. *Aristotelis Opera*, ed. Academia Regia Borussia, vol.I-V, ex.rec.I.Bekkeri, Berlin, 1831-70. (novo izdanje 1960-1963).
2. Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd 1984.
3. Aristotel, *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd 1980.
4. Aristotel, *Metafizika*, SNL, Zagreb 1985.
5. Aristotel, *O nebu*, Grafos, Beograd.
6. Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb, 1987.
7. Michael Landmann, *De Homine*, Freiburg/Muenchen, 1962.
8. Bernard von Groethuysen, *Philosophische anthropologie*, 1931, Berlin.