

SLOBODAN JAUKOVIĆ  
Filozofski fakultet, Novi Sad

## O UZAJAMNOSTI POLITIKE I ETIKE

**Sažetak:** Aristotel je utvrdio vezu uzajamnosti etike i politike. Međutim, u povesnoj praksi se ta veza nastoji razvrgnuti od samih početaka. Ovde se pokušava, prvo, osvetliti današnja epohalna situacija u kojoj je je to razvrgavanje dostiglo vrhunac. Filozofija, sa svoje strane, mora nastojati da kao uslov vlastite mogućnosti, stalno iznova radi na rehabilitaciji uzajamne veze etike i politike. Drugo, nastoji se razviti niz argumenata koji svedoče o uzajamnoj vezi etike i politike koja upravo u našoj eposi, eposi metafizike na njenom vrhuncu, postaje za nas nešto od najvišeg interesa.

**Ključne reči:** Aristotel, *Nikomahova etika*, *Politika*, etika, politika, principi, ono dobro

## O TRAJNIM POKUŠAJIMA RAZVRGAVANJA UZAJAMNE VEZE ETIKE I POLITIKE

Imajući u vidu da uvodna i završna poglavlja *Nikomahove etike* izvorno tematizuju ono političko i nabacuju nacrt ključnih problema *Politike*, te da etika i politika predstavljaju „znanstveno istraživanje o ljudskim stvarima“<sup>1</sup> konstituišući zajedno jezgro filozofskog učenja o ljudima, jednu filozofsku antropologiju, izgleda, s jedne strane, izlišno iznova govoriti o uzajamnosti politike i etike koja je utemeljena jednom za svagda. S druge strane, iako postoji upravo najjača moguća fundiranost uzajamne upućenosti politike i etike, kao da postoji neka anonimna instanca koja istrajno i iza leđa i politike i etike radi na njihovom razdvajanju. Čak bi se moglo reći da tradicija kultivisanja uzajamnosti onog političkog i onog etičkog, biva praćena tradicijom nastojanja njihovog upornog uzajamnog raskidanja. Saupućenost politike i etike se uvek iznova brani teorijski i javno, kao što se i ovde pokušava, a ako je napad na tu upućenost anonimnog porekla to znači da dolazi iz zdravorazumskog pravca koji je uvek ateorijski i nejavan, uniformno disperzovan, difuzan i kapilaran i otuda moćan zbog sinergijskog delovanja pojedinačnih nosilaca. Ali nosioci tog zdravog razuma koji se razbaškario i brblja o odnosu politike i etike, nisu samo tzv. obični ljudi, nego najčešće i na skoro emfatičan način, intelektualci, ljudi sa univerziteta, razni eksperti, mediji, a o nosiocima političkog života da i ne govorimo – i svi sa istovetnom argumentacijom: faktičko

---

1 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1181b15

stanje je „tako i tako“ te stoga „veži konja gde ti aga kaže“, „sila boga ne moli“, „taj postupak nije moralan, ali je politički legitiman“, itd., itd. To su, dakle, lozinke zdravog razuma koji koristi ogromno iskustvo jezika da na prividno razumljiv način izrazi neko nereflektujuće držanje u domenu politike i etike. Da stvar bude gora, to nije neka specifično „naša“ ovdašnja situacija, već epohalna situacija uopšte.

Zanimljivo je da su na zajedničkom poslu pokušaja raskidanja domena političkog i etičkog dve, moglo bi se reći, sasvim udaljene sfere: sfera dnevnopolitičkog i politizovanog građanstva koje bi da protera etiku jer joj smeta u dnevnoj operativi i sfera politički aseptičkog građanstva koje se užasava svih političkih prljavština, kao i Crkve koja svojata etiku kao vlastito i ekskluzivno pravo da se njome bavi i koja se gnuša političkih uplitanja – ali to bi ipak bila tema neke druge, više socio-političke analize.

U određenom smislu, a i da bismo lakše inicirali čitavo razmatranje, recimo da odnos političko-etičko kao da podseća na sudbinu filozofskog hoda *techne*-a: kao što je na početku postojala izvorna sraslost umetnosti i tehnike objedinjenih istim imenom *techne*, a što danas predstavlja odnos najudaljenijih sfera, tako je i izvorna sraslost etike i politike prešla dug put, pa za današnjeg čoveka izgleda kao da je etika podlegla politici i žrtvovana nečemu što je njoj sasvim strano, te da su etika i politika na isto tako udaljenim polovima koliko umetnost i tehnika: kao što je za tehničara umetnik neko ko „lebdí u oblacima“, a za ovoga tehničar zdravorazumska mašina, tako je za „etičara“ politika svakodnevna petljavina, a za „političara“ je ovaj zakeralo koji bi da se usred važnih poslova vodi još računa i o principima. „Svi se slažu“, rekao bi Aristotel, da je to danas tako, ali je pitanje zašto je do toga došlo? Na to se ovde svakako ne može dostatno odgovoriti, ali se ipak može nešto nabaciti.

Na ovakva pitanja: zašto se razdvojila neka izvorna sraslost?, filozofija, kao preiskusna, daje besplatan odgovor: razdvajanje onoga što je izvorno sraslo počinje već na samom izvoru – u domenu teorijskog zbog razdvajanja bivstvovanja i mišljenja, a u praktičkom domenu zato što se svrha i cilj, kao ono najbolje, počinju odmah da imenuju, pa tako političko-epohalni realitet odmah i počinje da ometa svrhovito ljudsko delovanje. U tom smislu i Aristotel, kao utemeljitelj praktičke filozofije, živi u vremenu koje je već bez iluzija o autarhičnosti i principijelnom praktičkom držanju. Rascep se sve više širio, a onda i sasvim otvorio sa Makijavelijem i Hobsom.

Teološko-filozofsku legitimaciju tomističke ideje „čvrstog jedinstva političkog, ekonomskog i moralnog djelanja s religijskom legitimacijom“<sup>2</sup>, Makijaveli je sasvim razlabavio posmatrajući penetriranje duhovne moći Crkve u svetovno-praktički realitet, a time i „delegitimiranje bilo kog transcendentnog ideala kao principa kojim bi se verifikovala i rukovodila svetovna praksa“<sup>3</sup>. S druge strane, ako bi se zbirni zaključak Makijavelijevih uputstava za političko držanje mogao opisati formulom „nije bitno šta si, nego kako se pojavljuješ“, jasno je da se on, u određenom smislu, može smatrati začetnikom ideje *politike kao tehnike* koja je danas dovedena do paroksizma.

---

2 Perović, M., *Praktička filozofija*, Novi Sad, 2004., str. 66

3 isto

„Hobs je loše shvatio Aristotelovu čuvenu tezu o izvoru političkosti čovjeka“ i oponirao joj „vlastitom tezom o izvornoj samotnosti i egoističnosti čovjeka“<sup>4</sup>. Time je odbio „teleološko shvatanje praksisa društvenosti čovjeka“<sup>5</sup> i pošao od principijelne oprečnosti ljudske prirode i dobra države, dakle moralnosti i politike.

Ni Hegelovo ponovno uspostavljanje njihovog jedinstva ne utiče na današnju opštu percepciju o uzajamnoj isključivosti morala i politike.

Smatramo da bi se mogla braniti teza da je uporno svetonazorno podsticano razdvajanje politike i etike omogućeno izmenom paradigme, po kojoj u osnovi politike ne leži etika, već tehnika, tj. specifičnije iskazano, ono što danas predstavlja teorija upravljanja. Pogledajmo posvuda lako uočljive formulacije kojima se izražavaju političke procedure i delovanja: „nemamo *rešenje* pošto još nemamo ni *model* te situacije“, „ova politika nije dala *rezultate*“, „naši stavovi su u velikoj meri *konvergentni*“, „mora se pojačati *monitoring*“, „događaji su izmakli *kontroli*“, „još nismo dobili *feed-back* (*povratnu informaciju*)“, „*stabilnost* je na zadovoljavajućem nivou“ – nijedan od ovih termina, kao i nijedna od ovih formulacija, ne mogu se naći, naprosto, niti u *Politici*, niti u *Nikomahovoj etici* kao fundirajućim knjigama politike i etike, kao ni u bilo kojoj relevantnoj lektiri iz političke filozofije. Dakle, moramo se zapitati, da li je današnja politička stvarnost, tj. stvarna politika, zaista umska? Pomenuti termini i formulacije zapravo su termini i formulacije savremene teorije upravljanja sistemima, koja nastoji da obezbedi da sistem bude *upravljiv* (*kontrolabilan*) na osnovu *modela*, pri čemu će izlaz sistema *konvergirati* sa *feed-back* signalom, što će dati *stabilan rezultat* koji se stalno *nadgleda* (*monitoriše*), itd., itd. – stvari su, dakle, otišle predaleko, pošto današnjem svetonazoru naprosto pripada da tehniku proglasi za temeljni način bivstvovanja sveta. Svetonazor, „pogled na svet“ i njima pripadajuće praktičko delovanje su najstariji neprijatelji filozofije protiv kojih se filozofija neprestano borila i gubila bitke, ali bi rat, ipak, dobijala tek kada je Minervina sova započinjala svoj let u suton. U tom smislu, mi još ne znamo u kom dobu naše epohe mi jesmo, pošto nam se vladajući principi epohe suzdržavaju (*epoche*), i mada imamo jaku intuiciju da je *tehnika* taj vladajući princip, sasvim je sigurno da „sova još nije spremna za let“.

Dublje je pitanje, naravno, zašto je tehnika postala ontološki osnov sveta, pa i domena onog političkog, a time i osnov njenog raskidanja s etikom. To dostatno razviti bi ovde bio pretežak zadatak, jer naš zadatak je, zapravo, da se doprinese ponovnom osvetljavanju autentičnog osnova saupučenosti etike i politike. Ipak, moguće su neke naznake.

U tome da tehnika postane osnov raskida politike i etike leži, po nama, nešto dvostruko: *prvo*, postoji davnašnje nagnuće u političkom realitetu da političke procese i delovanja, kao i principijelna pravna i etička postupanja, treba podjarmiti i poželjno kanalisati, što sve do danas pritiska sve ustave i pripadajuće institucije; i *drugo*, da se ono tehničko nužno nameće kao nešto neodvojivo i sakonstituišuće čim se projektuje neka procedura, ili bilo šta drugo što u sebi sadrži neko zakonomerno odvijanje. Jer čim se javi nešto kao procedura ili pravilo, oni iz samih sebe traže da se uredi, da im se suz-

---

4 isto, str. 74.

5 isto, str. 73.

bije redundanca, da se ekonomično uobliče, dakle, ubrzavanjem učine efikasnijim i da imaju kapacitet da, putem predikcije, već uračunaju prigovore. Da nije možda na delu nešto iz sebe preteće i skoro fatalno, naime to, da se od Aristotela do Hegela vladajuća pretenzija da se država shvati i prikaže kao ono u sebi umsko, odmah potom počinje neminovno da održava i osigurava na tehnički, dakle razumski način? Da li, otuda, država kao otelovljenje onog dobrog kome teže i etika i politika, kao najviša umska tvorevina, neminovno teži podjarmljivanju razumski artikulisanost stvarnosti? Treba li još bilo koga ubeđivati da je politika, kao umska tvorevina, danas dospela u predpolitičko, hobsovske stanje, a etika kao njoj sapripadna umska tvorevina, preko današnjeg balzakovskog kapitalizma, dospela do instant-etike, etike za jednokratnu upotrebu i etike „drvenog gvožđa“, pošto se govori, a da se ne trepne, o „poštenoj privatizaciji“ i „pravednijoj raspodeli bogatstva“, na primer.

I politika i etika su izvorno polagale pravo na bezuslovnu važnost, na apsolutno postupanje, pošto nisu zavisile od nečeg drugog, pa su se po svojoj prirodi, kao opštosti i principijelna postupanja, suprotstavljale jednokratnoj partikularnosti života. Umški govor o politici i etici, koji je idealno oblikovan po tome što se sam u sebi i održava i opravdava, Aristotel je usmerio prema znanju koje polazi od principa, ali sa svešću o tome da je potrebno i znanje o principima samim. U tom smislu, ako su etika i politika proizašle iz *archai*, iz *principiuma*, tada autentično etičko i političko držanje jesu dva principijelna držanja. To nije bio neki proizvoljni zahtev, već utemeljen u tome da držanje do principa omogućava rekonstruisanje celine ljudskog iskustva, pa da otuda stanovnik u polisu postaje koliko politički živo biće, moralno i pravedno, toliko i povesno, jer može da unazad pruži razloge vlastitog postupanja u svakom istorijskom preseku. Ova dva principijelna držanja usmeravaju nas da u jedinstvu bivstvovanja i mišljenja stalno idemo ka onome što bezuslovno važi i što to otuda i protivnik mora da prihvati. To obezbeđuje da nikada ne zapadnemo u ono slučajno, da se ne osvrćemo na „propuštenu priliku“ za kojom bi se mogli povesti, da dakle, ne ustuknemo pred posledicama. Pošto ono čega se držimo jeste već u sebi održivo, mi ne uzimamo u obzir da li ćemo doći u sukob sa vlastitim ili tuđim predrasudama, što znači da tada postajemo moralno jači od samih sebe, te delujemo, zapravo, bezobzirno. Takvom principijelnom, načelnom držanju, često se pripisuje dogmatsko postupanje, ali je ono suštinski antidogmatsko postupanje, jer principi nipošto nisu nikakve beživotne, petrificirane formacije. Zato nismo tek tako nošeni životom, već upravo ono što život nosi biva dovedeno u vezu s pitanjem o osnovi. Drugim rečima, reflektovati stalno osnovu života, znači uzeti život za osnovu.

Vredi li stalno iznova rehabilitovati saupućenost etike i politike, ili, vrede li danas principi bilo kakvog truda, ili je to puka reminiscencija, neki nereflektovani optimizam sećanja? Mišljenje principa je toliko iskusno da ni danas nije moguće osporiti osnove principa, ali je danas suspendovano pitanje smisla traganja za principima. Principi se danas prepoznaju kao ideal-tipske fikcije, kao beživotne opštosti, kao očaranosti koje treba raščarati, pa je tako i refleksija o principima dospela u krizu. To danas znači da se treba okrenuti onom suprotnom od principa – prilici – pa je otuda na delu „ideologija prilike“, uostalom, kaže se: „život ne može da čeka“. Ko zastane, a zastati znači omogućiti refleksiju osnove same, ko traži *arche*, *principium*, dakle razlog, propustiće

priliku – danas. U političkoj, etičkoj i pravnoj sferi *slučaj* je čest slučaj, tj. prilika je čest slučaj, pa ako hoćemo da zgrabimo priliku koja je puki slučaj, sasvim je iluzorno da tu pokušavamo da se snađemo na principijelan način: neposredna situacija, iako znamo da nema ništa neposredno pod „kapom nebeskom“, koja se uzima kao neposredna i otuda povoljna za tehničku manipulaciju, mora se uzeti kao takva, pošto bi nas briga o posredovanju sasvim paralisisala – to je to odlučujuće mesto i uzrok dizanja ruku od principa, ili drugačije rečeno: izgleda da um nema šta da traži u zbilji, u današnjoj stvarnosti. Principijelno političko držanje i sapripadno principijelno etičko držanje, rečju umsko držanje, danas i oduvek, nisu celishodna i operativna sredstva za traženje *ad hoc* rešenja, tj. ništa neposredno empirijski dato ne može se sa njima obdelavati.

Zato današnja „politika prilike“ i „etika prilike“ traže saveznika u razumskom držanju koje preko svog poslednjeg i najsavršenijeg metafizičkog izdanka, tehnike, jedino može da se uhvati u koštac sa prilikom i slučajem: čim nađe model za priliku i slučaj, tehnika ih sračuna odmah, i što je možda najvažnije, *pro domo* za onoga ko je priliku prvi uočio svojim razumskim okom.

## AUTENTIČNA UZAJAMNOST POLITIKE I TEHNIKE

Ipak, usred vremena vladajućeg svetonazora „prilike“ i „slučaja“, filozofija mora uvek iznova da brine o onom osnov-nom i princip-ijelnom kao o uslovima mogućnosti važenja vlastitog života, tj. ona mora da se suprotstavi nepodnošljivo privlačnoj lakoći neprincipijelnog postupanja, što ovde znači neprestanim pokušajima razdvajanja politike i etike. Oni koji se zalažu za ovakvo razdvajanje, navode niz minornih pseudo argumenata za osporavanje te veze, onako kako je ona utemeljena u *Politici* i *Nikomahovoj etici*.

U tom smislu, onaj ko u *Politici* i *Nikomahovoj etici* vidi jedan svet nama vrlo udaljen, i u odnosu na koji se današnji svet temeljno izmenio, u kome se život obdelavao zastarelim instrumentarijumom prirodne teleologije vrlo udaljenim od „same stvari“, i koja je počivala na isto takvoj metafizici, svakako nije u pravu, pošto se radi o epohalnoj povezanosti. Prigovori idu u tom smislu da su današnje države neuporedivo preglednije u odnosu na tadašnje gradove-države koje nisu posedovale ni izbliza takvu izdiferenciranost političkog, pravnog i ekonomskog života i njima pripadajućih institucija, ili još bolje, savremenim žargonom iskazano, nepreglednog polja tehnički podržanih procedura za osiguravanje i podršku „održivog života“. Potom, dijalektika neopozivog „napretka“, o kojem se danas stalno svetonazorno insinuira gotovo na način neke nove mitologije, tematizovana je još od prosvetiteljstva, pa se to ovde, ilustracije radi, može demonstrirati, na primer, u domenu prava: kaže se da tadašnji pravni sistem ne poseduje dovoljnu izvršno-proceduralnu i upravljačku gustinu, tj. da nema profesionalnih sudija, pravnika i advokata, te da je prezasićen običajnošću, dakle da je u potpunosti insuficijentan u odnosu na današnji neuporedivo napredniji sistem. Tu se, zapravo, učitava današnja situacija koja zahteva postojanje ekspertskih instanci u svim domenima života koji se odvija, a što ima za posledicu da cepa građane na stručnjake i laike. Cinično, ali istinito je reći, da je danas i žena, zapravo, potencijalna majka-laik, koja ne sme da

se odvaži da rodi i postane majka-ekspert, sve dok ne konsultuje: ginekologa-eksperta, akušera-eksperta, psihologa-eksperta, nutricionistu-eksperta, fizijatra-eksperta, socijalnog radnika-eksperta, prenatalnog dijagnostičara-eksperta, pedagoga-eksperta – dakle, sve njih pre muža-laika. U polisu su svi, međutim, „nerascepljeni“ laici, dakle svi su jednaki kao ljudske pojedinačne celine, pa zato i ne čudi da je ustav obeležen direktnom, a ne reprezentativnom demokratijom. Slično stoji sa primedbom i opravdanjem koji se odnose na robovlasništvo i neravnopravnost žena u polisu, pošto se ne sme zaboraviti da je robovlasništvo u SAD zašlo duboko u 19. vek, a da neravnopravnost žena postoji do danas posvuda u svetu.

Ovi kratki nabačaji, empirijski po karakteru, imaju zadatak da samo podsete na već oduvek teorijski razrešenu dilemu da li je Aristotelovo učenje o izvornoj saupučenosti politike i etike na snazi ili ne, da li je ono „zastarelo“ ili „moderno“, te da li su *Politika* i *Nikomahova etika* dve temeljne knjige od kojih mora polaziti svako razmatranje koje se odnosi na filozofiju politike i praktičku filozofiju uopšte. Obe knjige, to je već povեսno posredovano na bezbroj načina, spadaju u temeljne knjige zapadno-evropske filozofije jer se oslanjaju na jedno carstvo političkog iskustva, izgrađujući eksperimentalna polja politike i običajnosti i povezujući otuda analitičku i spekulativnu moć sa jednom višom merom empirijskih generalizacija.

Poznato je da izričitu vezu politike i etike Aristotel postavlja u uvodnom poglavlju *Nikomahove etike* gde, između ostalog, stoji: „Jer iako je ono isto i pojedincu i državi, svakako je nešto veće i savršenije postići i održati dobro države; pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije postići ga narodu i državama“<sup>6</sup>. Dakle, ono vodeće dobro, *eudaimonia*, trebalo bi biti isto i za pojedinca i za zajednicu. Smisao simetrični iskazi nalaze se i u *Politici*: „... i da je svako zajedništvo složeno poradi nekog dobra (jer radi onoga što im se čini dobro svi čine sve) ...“<sup>7</sup> i potom: „Tako se pak nisu udružili samo poradi življenja, nego prije poradi dobra življenja“<sup>8</sup>. Ako se ovo skupi ujedno, moglo bi se reći da pojedinac ne želi da realizuje puko preživljavanje, već da je vođen onim dobrim (ili, u današnjem političkom žargonu nakaradno rečeno, „optimalnim uslovima za uspešan život“) i da želi da se uzdigne iznad preživljavanja, što mu jedino omogućuje život u zajednici koja to isto realizuje lepše i božanskije – ne tvrdi li se time viši rang politike? Ili je takva upućenost sreće, s jedne strane, na ono političko i etičko, s druge strane, problematična? Ili je to ponovo na delu pokušaj one vrste interpretacije koja bi sugerisala mogućnost razdvajanja političkog i etičkog?

Sreća je *danas*, naime, ekskluzivno individualizovana kao nešto lično i privatno i dovedena u izričiti odnos s uspehom koji je, sa svoje strane, indeks snalaženja u neodarvinističkom ambijentu. Ekspanzija pojedinačne individualnosti se i podržava i normativno štiti, pa je društvu najstrožije zabranjeno makar i najmanje uplitanje u ličnu sferu – sreća kao osećaj sreće, kao jedna omeđena i branjena pseudohedonistička unutrašnjost, kultivise se putem javnog mnjenja koje nameće imperativ: budi srećan tako što ćeš biti uspešan! Otuda individualno praktičko postupanje ima prednost u odnosu

---

6 Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1094b7-10.

7 Aristotel, *Politika*, I, 1252a1-3

8 isto, III, 1280a32-33

na javno političko držanje, pa se otuda i berzanski agent postupajući spram poslovne etike gnuša politike, a špekulantsko poslovanje nekog poslovnog čoveka se, cinično, zabranjuje u zemljama „neslobodnog sveta“ u kojima ne vlada demokratija: pokušaj raskida etičkog i političkog je očigledan. S druge strane, u Aristotelovom prikazu antičkog sveta vidi se da se sreća može ostvariti jedino unutar važenja jedne javne stvari, jer svako drugo privatno držanje za Grke je, kao što znamo, obeleženo kao idiotsko, tj, kao ono koje sledi jedino maksimiziranje vlastitog interesa u potpunoj indiferenciji spram svega zajedničkog. Odavde bi sledilo da postoji dvostruka prednost, naime ona države nad individuumom i političkog držanja pred etičkim. Međutim, Aristotel nipošto ne podređuje ličnu sreću političkoj nadležnosti, kao što ni filozofsku etiku ne podređuje političkoj filozofiji. Moglo bi se reći da on govori samo o relativnoj nadmoći politike u povesnom realitetu polisa, ako kaže: „Vidi se kako su njemu [državništvu] podređene i najcjenjenije sposobnosti, kao vojskovođstvo, gospodarstvo, govorništvo; i budući da ono služi ostalim znanostima [...] , njegova bi svrha morala uključivati svrhe ostalih, pa i biti čovječje dobro“<sup>9</sup>. Zato će on ovoj relativnoj nadmoći politike pružiti jedan drugačiji uvid: „Jer bilo bi besmisleno pomisliti kako su državničko umijeće ili razboritost najizvršniji, ukoliko čovjek nije ono najbolje od svih stvari na svijetu“<sup>10</sup> – drugim rečima, odbija se primat politike.

Kada se u *Nikomahovoj etici* kaže: „Njegova djelatnost [uma] prema svojstvenoj kreposti bit će savršeno blaženstvo. A već je rečeno da je to misaono promatranje“<sup>11</sup>, to znači da je veća sreća na strani teorijskog života, a ona je upravo ono najviše i najautentičnije. Čoveku, za razliku od životinje, pripada *logos* a otuda i prednost, pa „stoga se o Anaksagori, Talesu i sličnima kaže da su mudri, ali da nisu razboriti [...], a govori se da znaju stvari koje su izvanredne, divne, teške i božanske, ali nekorisne, jer oni ne traže nikakva ljudska dobra“<sup>12</sup> – takvi su teorijski ljudi i filozofi. *Theoria* ispunjava uslove za sreću u tom smislu što, u odnosu na politički život, nema potrebu za nekim spoljašnjim dobrima, sugrađanima ili prijateljima, te je darežljiva i sklona da se pokori čim prepozna zakonitist: „Filozofija posjeduje čudesne užitke i po čistoći i po postojanosti [...] koju vole poradi nje same, jer od njih se ne dobiva ništa drugo osim čistog mišljenja, dok od činidbenih djelatnosti polučujemo štogod više ili manje od same djelatnosti“<sup>13</sup>. Koliko god je u sebi fragilna zbog često ometenog promatranja, ona je robusna spram spoljašnjih neprilika. Ako, dakle, „nju [teoriju] ne tražimo ni zbog kakve druge potrebe, nego kao što kažemo da je slobodan onaj čovjek koji opstoji poradi sebe, a ne radi koga drugoga, tako i za njom težimo kao za jedinom slobodnom među znanostima; jer jedina je ona radi sebe same“<sup>14</sup>, tada vidimo da je teorija kao sloboda jedna praksa, tj. vidimo da ona u određenom smislu praktički deluje, doduše s ciljem i opravdanjem u sebi – teorijski život

---

9 Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1094b2-6

10 isto, VI, 1141a20-23

11 isto, X, 1177a16-18

12 isto, VI, 1141b4-7

13 isto, X, 1177a26-b3

14 Aristotel, *Metafizika*, I, 982b24-28

je pun vrline pa se smatra aristokratijom duha, kako kaže Hefe (Höffe).<sup>15</sup> Ali, i etika i politika, kao ono nerazdvojno, raspolažu istom aristokratijom duha zahtevajući unutar svog postupanja i promatranje i razmišljanje: „I ako blaženstvo treba smatrati dobročinstvom, onda bi i zajednički za cijelu državu i za svakog pojedinca najbolji život bio onaj činidbeni. Nu činidbeni život nije nužno naprama drugima, kao što mniju neki, niti su pak samo ona promišljanja činidbena koja se poduzimaju poradi ishoda činidbe, nego mnogo više – znanstvena promatranja i razmišljanja što su samosvršna i radi sebe samih“<sup>16</sup>. Ova Hefeova medijevalna kategorija – aristokratski duh – želi da ukaže na život u vrlini u kojoj grčki čovek živi, čak i bez reflektovanja, i u teorijskom i praktičkom životu, a koji u njemu nalazi celinu: „Bjelodano je, dakle, kako isti život nužno biva najbolji u svakom pojedincu od ljudi i zajednički državama“<sup>17</sup>. I politika i etika, vidi se iz ovih Aristotelovih stavova, pripadaju skupa jednoj činidbenoj refleksiji, ili reflektovanoj činidbi, pa se otuda ta njihova duboko unutrašnje fundirana veza opire svakom svetonazoru koji na politiku gleda kao na neku „prljavštinu“, a na etiku kao na neku „čistotu“, te ih otuda i u tom smislu pokušava razdvajati. Drugim rečima, pomenuta unutrašnja veza politike i etike počiva na tome da su obe, zapravo, jedno: jedna *praktička teorija*.

Oni koji danas zagovaraju raskid etike i politike, skloni su da politiku svedu na plan strateških, ekonomskih ili retoričkih kompetencija. Drugim rečima, politici se pripisuju ekskluzivne aktivnosti i procedure, što bi dovelo do njenog razdvajanja od drugih sfera. Politika, međutim, pre poseduje inkluzivni sveobuhvatni karakter, ona je izvor i produkcija davanja zakona što dovodi do toga da se živi slobodno, pošto sloboda, u ovom smislu, i nije ništa drugo do život u samonametnutim zakonima – tako se politika i etika drže u stalnoj saupučenosti pošto im je sloboda to što ih izvorno objedinjava.

Saupučenost etike i politike ima takvu unutrašnju stabilnost, da se na osnovu nje i iz nje same može izvršiti i jedna ekstrapolacija; navedimo ponovo: „Jer ako je ono isto i pojedincu i državi, svakako je nešto veće i savršenije postići i održati dobro države; pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije postići ga narodu i državama“<sup>18</sup>. Ova, gotovo mehanička ekstrapolacija koja može biti i sporna, jer se njome od punktualnog pojedinca prelazi na zajednicu, kao da već tada upućuje na onu pozno postignutu mogućnost uspostavljanja *svetskog građanstva, kosmopolitizma*. U tom smislu moglo bi se reći da toliko željeni kosmopolitizam počiva upravo na rehabilitaciji obnavljanja i učvršćivanja izvorne veze politike i etike, pri čemu se ovde kosmopolitizam spominje samo uzgredno kao jedna epifenomenalna derivacija te veze. Današnji kosmopolitizam je trenutno u krizi upravo zbog toga što tu vezu ne prepoznaje i što insistira poglavito na vezi politike i jedne racionalnosti ekonomskog tipa<sup>19</sup>.

---

15 Höffe, *Einführung in Aristoteles „Politik“*, u: *Aristoteles „Politik“*, Akademic Verlag, Berlin, 2001.

16 Aristotel, *Politika*, VII, 1325b13-23

17 isto, 1325b30-32

18 Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1094b7-10

19 O tome svedoči produktivna rasprava dva, po orijentaciji, sasvim udaljena oponenta, pape Jozefa Racinera i Jirgena Habermasa; pogledati u: *Dialektik der Säkularisierung, über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005. Obojica su se složila da nema kosmopolitizma i svakog drugog interkulturalnog prožimanja bez podrške rehabilitaciji veze politike i etike.

Danas, u doba metafizike na njenom vrhuncu, posvuda se javlja jak antimetafizički afekat koji vodi ka pokušajima konstituisanja mišljenja bez metafizike. Naime, ako je metafizika izašla na loš glas, tada valja propitati i sva njena prethodna utemeljenja pošto ona intrinzično pati od patetike utemeljenja. Jer sva utemeljenja su se na vrhuncu metafizike pokazala kao izračunljiva, rekao bi Hajdeger, kao glavni „ideolog“ difamacije i proterivanja metafizike iz svih regija mišljenja. Takav afekat je prisutan i u razmatranju odnosa politike i etike, te zaslužuje makar i ovlašni osvrt. Nikako ne bi trebalo da iznenadi, a to je već nabačeno, da se Crkva danas javlja kao jedan od glavnih zagovornika raskidanja veze politike i etike, pri čemu takvo zagovaranje pada na vrlo plodno tlo imajući u vidu da je politika svuda pala na predpolitički nivo. Mehanizam raskidanja pomenute veze je sasvim jednostavan: po svojim davno inaugurisanim pozitivnim učenjima, Crkva je ekskluzivni posednik „moralne čistote“ u odnosu na sva druga delatna područja, a pogotovo u odnosu na područje politike koje je inače, već svetonazorno, ozloglašeno kao „najprljavije“. Naime, pozitivna teologija unutar sebe gaji nagnuće da se izjednači s metafizikom kao jednim sveobuhvatnim svetonazorom. Međutim, Aristotelovo praktičko učenje ne može se ni na koji način asociirati ni sa religioznom praksom, niti sa religijom objave i religijom spasa i oprosta. Struktura Aristotelovih argumenata je antropološka, socijalno teorijska, institucionalno-ustavna, često zasićena biološkim metaforama, ali nikada sa pozivanjem na neku religioznu istinu, onostranu istinu, ili svetonazor. Identifikacija pozitivne teologije s metafizikom nije moguća čak i ako se pod „Metafizikom“ razume teorija o najvišem bivstvujućem. Jer, i po samoj kritici Platonovog učenja o idejama<sup>20</sup>, kao i po odnosu prema božanskom<sup>21</sup> koji se nalazi u *bios theoretikos*-u, vidi se da se Aristotel oslanja na argumente etičke prirode, a ne na neke transcendentne argumente koji bi se oslanjali na neko najviše bivstvujuće.

A kako stoji stvar s prigovorom da se Aristotel preterano oslanja na „prirodnu teleologiju“? On se zaista oslanja na prirodnu teleologiju, koja, međutim nikako nije strana etici jer nastaje iz pojma delanja, što znači da je u sebi opravdana, kao što nije strana ni političkoj antropologiji iz istih razloga. Jer, na primer, kada Aristotel hoće da dođe do nekih suštinskih određenja čoveka, on će reći: „Možda se do toga [određenja blaženstva] može doći odredi li se što je čovjekova zadaća [...] mi tražimo ono svojstveno sâmo čovjeku [...] da je zadaća čovjeku nekakav život, onakav koji je djelatnost i činidbe duše prema razumu [...]“<sup>22</sup>. Ova „zadaća“ je jedno dostignuće kao ono „svojstveno samo čovjeku“, pa se radi o nekoj vrsti diskretnog esencijalizma, ako bi se tako moglo reći, ali bez oslanjanja na metafizičke autentične pretpostavke koje su kasnije sprovedene: pitanje o „bivstvujućem kao bivstvujućem“ (*Metafizika*, knj. VI), ili pitanje u vezi sa filozofskom teologijom (*Metafizika*, knj. XII).

U prilog Aristotelovog oslanjanja na prirodnu teleologiju, kada su u pitanju njegova razmatranja praktičkih problema, mora se istaći da njegova „teorija najvišeg dobra“ predstavlja najoštriju suprotstavljenost naspram prototipa najmoćnijeg metafizičkog

---

20 Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 4

21 *isto*, X, 6-8

22 *isto*, I, 1097b24-1098a15

entiteta, naime Platonove ideje „dobra“: „Ako čak i postoji jedno Dobro koje se općenito pridaje drugima te biva zasebito i posebno, jasno je da takvo čovjeku nije ni ostvarivo ni dostižno. A sada se traži upravo takvo. Moglo bi se komu činiti kako je bolje spoznati takvo dobro radi dobara što su dostižna i ostvariva [...]“<sup>23</sup>. Dakle, Platonovo „ono dobro“ nije istovremeno i jedno praktički ostvarivo dobro, pošto nije ni dostižno. Pored toga, „kad već svako znanje i poduhvat teže nekom dobru, što kažemo da je cilj znanosti o državi i koje je najviše od svih činidbenih dobara? [...] slazu se gotovo svi [...] kako je to blaženstvo, pa poistovjećuju 'dobro živjeti' i 'dobro djelovati' s biti blaženim“<sup>24</sup>. Odavde se vidi da Aristotelovo praktički ostvarivo dobro, po svojoj najunutrašnjijoj strukturi, po tome što 'dobar' život i 'dobro' delovanje teže onom jednom – blaženom – drži zajedno na okupu i politiku i etiku.

Prema vlastitom Aristotelovom iskazu *Nikomahova etika* je povezana sa *Politikom*. Ta veza je iskazana koliko lapidarno, toliko i provokativno: „Jer tu nije svrha znanje, nego djelovanje“<sup>25</sup>. Slični su iskazi: „Budući sadašnje istraživanje nije radi znanstvene spoznaje, kao u drugim granama [...]“<sup>26</sup>, ili, „[...] gdje je posrijedi činidba tu nije svrha promatrati i spoznati svaku pojedinost, nego prije učiniti dotične stvari [...]“<sup>27</sup>. Dakle, cilj političke filozofije nije sadržan u saznanju nego u političkoj praksi, kao uobičajena „činidba“ građana i političara, ili kao ostvarena u praksi opšte suštine sveodređujućeg temeljnog poretka – ustava. U istom smislu moralno postupanje podvrgnuto je moralnom praktičkom umu, tj. moći suđenja, *phronesis*-u, promišljenoj razboritosti; u određenom smislu moglo bi se reći: za etiku je merodavna obavezujuća razboritost u ličnom postupanju, dok je za politiku merodavna institucionalna razboritost u državnom postupanju. Pošto se kreću u domenu *trebanja*, a ne *bivstvovanja*, za razliku od „teorijske teorije“, ove „praktičke teorije“ ne ispunjavaju samosvrhu, već su njihove svrhe smeštene u razdvojenom domenu neke političke prakse.

Na osnovu svega do sada, možda bi se moglo reći da bi neka vrsta praktičko-političke filozofske „legure“ mogla da predstavlja državni ideal. Poznato je da upravo Platon podržava ovakvu praktičko-političku intenciju. „Ako u državama ne postanu filozofi kraljevi – rekoh – ili, ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri kraljevi, i ako oboje: politička moć i filozofija ne postanu jedno, i ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda, moj dragi Glaukone, neće prestati nesreće ne samo za države nego, kako mislim, ni za ljudski rod [...]“<sup>28</sup>. U ovom zahtevu koji je izrečen da bi se okončalo zlo u državi, sadržana je i danas važeća intencija da bi sve znanje trebalo da bude društveno relevantno, što će predstavljati ishodište svih instrumentalizacija filozofije od strane politike. Ovaj zahtev Aristotel će da oslabi, tako što će da ga diferencira: da se celokupna filozofija ne bi obavezala na praktičnu svrhu, on će je podeliti na discipline koje traže čisto sananje, kao što su prva

23 isto I, 1096b33-35

24 isto I, 1095a15-20

25 isto I, 1095a5

26 isto I, 1103b26-28

27 isto X, 1179b1-2

28 Platon, *Država*, 473c-e

filozofija/metafizika, filozofija prirode, kosmologija i matematika, i one discipline koje nemaju samosvrhu, tj. imaju svrhu van njih samih. Njihov praktički karakter počinje u teškoćama za orijentisanje i legitimisanje, što ostaje problem do danas.

Shodno praktičkoj poteškoći, u etici postoje konkurentni načini življenja, kao što u političkom životu postoje konkurentni oblici ustava. U povesnom konkretumu koji se zadesi, tada u etici individuum, a u politici javna stvar, ne znaju kako da na najprimere-niji način dosegnu vodeći cilj, sreću, tj. zajedničko dobro. To je problem koji je ostao do danas, ali se njemu i oduvek i danas mora pristupiti na aristotelovski način da se ne bi izgubila temeljna orijentacija. Naime, Aristotel upozorava da „lijepo i pravedne stvari, koje istažuje znanost o državi, pokazuju mnogo različitosti i nestalnosti, te se čini da bivaju samo po običaju, a ne po naravi“<sup>29</sup>. To znači da se kod etičkog i političkog predmeta, kod predmeta *dobrog* i *pravednog*, imanentno javljaju nestalnost i nesigurnost koji sprečavaju njihovo ispitivanje spram onog „naravnog“, spram *physis*-a, tj. sprečavaju naučno saznanje. Ovoj pretnji ometanja uzajamnosti etike i politike, Aristotel će pridružiti još jednu poteškoću: uvidi mladih ljudi u moralno-filozofsko držanje i političko delanje zavise od neposredne koristi, jer se „uz to, povodi za svojim strastima, slušat će uzalud i beskorisno, jer tu nije svrha znanje, nego djelovanje [...] nego što prema čuvstvu živi i teži za svim stvarima“<sup>30</sup>. Nije sporno da se u mladosti može biti vrstan matematičar, ali je teško biti razborit u praktičkim pitanjima, jer se još nije uspostavila ona moralna zrelost sa kojom se, umesto povlađivanja trenutnim strastima, dolazi do uporišta u moralno-političkom životu. Iako je to tako, iako, dakle, preči stalno razdvajanje političkog i etičkog, ili čak njihovo degradiranje u odnosu na naučno orijentisanje u praktičkom životu, vidi se da se uvek iznova mora pozivati filozofija da uredi praksu i kroz takvu prosvetćenost da održava kritički potencijal. Ako se bolje pogleda, videće se da je od Hobsa i Kanta, preko Ničeove kritike morala do kritičke teorije, nešto takvo uvek na delu, naime prosvetćivanje prakse ka jednoj boljoj, pa je kriterijum za to upravo: slediti, ili ne slediti Aristotela.

U ovom radu pokušalo se nešto reći „o uzajamnosti politike i etike“, neizričito pretpostavljajući da uzajamnom odnosu politike i etike podleži odnos uzajamnosti, u istom smislu u kome, na primer, „opšta volja“ ima viši ontološki rang u odnosu na „volju svih“. To znači da se isto tako na neizričit način propitivalo da li je etičko-politički život samo skup odnosa, ili se nad njim nadvija nešto više od tog skupa odnosa. U tom smislu verujemo da je vidljivo da je uzajamnost sama nešto više od skupa uzajamnih odnosa, te da se otuda takav odnos ne može destruirati pukim povlačenjem jednog od učesnika u odnosu. Aristotelovo postignuće i jeste u tome što njegova praktička filozofija, jednom za svagda, fundira odnos uzajamnosti etike i politike opirući se pokušajima njihovog neprincipijelnog razdvajanja.

---

29 Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1094b13-16

30 Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1095a5-8

SLOBODAN JAUKOVIĆ  
Faculty of Philosophy, Novi Sad

ON MUTUALITY BETWEEN POLITICS AND ETHICS

**Abstract:** Aristotle has established the mutual relationship between ethics and politics. Nevertheless, through course of historical practices that relation was submitted to constant desintegration. This paper intends firstly to show today's epochal situation as the one in which those tendencies reached the highest peak. Philosophy must keep restoring this mutuality between ethics and politics as its own precondition. Secondly, paper offers various proofs which testify of this mutual connection of ethics and politics tending to be of the greatest importance to us in this age of metaphysical climax.

**Keywords:** Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Politics*, ethics, politics, principles, good