

A photograph of a man in a dark blue shirt and black pants walking past a window. The window has a large white watermark of the letter 'N' overlaid on it. The man is holding a newspaper or magazine. The window behind him has a blue and white striped pattern. The background is a light-colored wall.

*Urednici:*  
*Goran Sunajko*  
*Hrvoje Jurić*  
*Marija Selak Raspudić*

# PRAKTIČKA ONTOLOGIJA

Povodom 70 godina  
Lina Veljaka

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO  
FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

IZDAVAČI

*Hrvatsko filozofsko društvo*  
*Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu*

ZA IZDAVAČE

*Bruno Ćurko*  
*Domagoj Tončinić*

UREDNICI

*Goran Sunajko*  
*Hrvoje Jurić*  
*Marija Selak Raspudić*

IZVRŠNA UREDNICA

*Mira Matijević*

RECENZENTI

*Sulejman Bosto*  
*Janko Lozar Mrevlje*

TAJNICA

*Mira Matijević*

# PRAKTIČKA ONTOLOGIJA

Povodom 70 godina  
Lina Veljaka

Urednici

**Goran Sunajko**

**Hrvoje Jurić**

**Marija Selak Raspudić**

Hrvatsko filozofsko društvo  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Zagreb, 2022.

## SADRŽAJ

*Goran Sunajko, Hrvoje Jurić, Marija Selak Raspudić: Predgovor* . . . . . 7

### LINO VELJAK – IZMEĐU TEORIJE I PRAKSE

*Sead Alić: Angažirana i kritička ontologija* . . . . . 19

*Vanja Borš: Nekoliko misli i nabačaja u čast Lina Veljaka* . . . . . 27

*Marija Selak Raspudić: Linija većeg otpora u filozofiji Lina Veljaka* . . . . . 47

*Predrag Finci: Nasuprot dogmi* . . . . . 55

*Gracijano Kalebić: Lino Veljak: povijesno mišljenje u potrazi za slobodom i u realizaciji »zavičaja«.* . . . . . 59

*Dafne Vidanec: Između mišljenja i interpretacije: o »ontologičkom« svijetu Lina Veljaka s obzirom na razumijevanje izabranih mjesta njegova Uvoda u ontologiju* . . . . . 71

*Slobodan Sadžakov: Umijeće uspravnog hoda* . . . . . 83

*Ana Maskalan: Lino Veljak – feministički filozof i praktičar* . . . . . 91

*Matija Mato Škerbić: Praktički i praktični sport: razotkrivanje tajnog života jednog filozofa* . . . . . 103

### TEORIJA PRAKSE

*Zvonko Šundov: Veljak i problem metafizike* . . . . . 117

*Boško Pešić: Uz Veljakovo određenje metafizike* . . . . . 133

*Luka Perušić: Biće – bit – bitak – bivstvovanje: prilog raspravi o problemu sadržaja i primjene temeljnih filozofijskih pojmova* . . . . . 145

*Goran Kardaš: Čega sve ima u svijetu? Ontologija i metafizika indijske filozofske škole vaišešika* . . . . . 195

*Goran Sunajko: Prilog jedinstvu teorijskoga i praktičkoga iz perspektive Veljakove marksističke ontologije* . . . . . 227

*Željko Pavić: »Na svoju sliku i priliku ga stvori«: dometi čovjekove »odslike« u teoriji odraza Lina Veljaka* . . . . . 249

<i>Josip Oslić: »Falibilizam«: Albertov takozvani »kritički racionalizam« iz motrišta Gadamerove filozofske hermeneutike i Veljakove kritike »teorije odraza« . . . . .</i>	271
<i>Boran Berčić: Istinito postojanje . . . . .</i>	287
<i>Luka Domjanović: Veljak i kritika postmodernizma . . . . .</i>	299
<i>Željko Senković: O agnosticizmu, vjeri, nevjeri i sličnim uzaludnostima: mali prilog uz praktičku filozofiju Lina Veljaka . . . . .</i>	313
<i>Behija Durmišević: O filozofiji, religiji i znanosti . . . . .</i>	327
<i>Aleksandra Golubović: Prilog rasvjetljavanju pojma vjere kod Kierkegaarda i Jaspersa . . . . .</i>	337

#### PRAKSA TEORIJE

<i>Ivan Milenković: Ontologija prakse Lina Veljaka . . . . .</i>	361
<i>Zoran Dimić: Čovek kao <i>politikon zōon</i>: redukcioniistička apsolutizacija ili emancipatorski proboj . . . . .</i>	373
<i>Pavao Žitko: O neizbježnosti aporije i nužnosti kontroverzije . . . . .</i>	391
<i>Hrvoje Jurić: Ćiribiribela: metafizika, kultura i politika identiteta . . . . .</i>	401
<i>Vesna Stanković Pejnović: Filozofija prakse i identitet u promišljanju Lina Veljaka . . . . .</i>	429
<i>Luka Bogdanić: O mogućnostima oslobođenja čovjeka u djelu Antonija Gramscija . . . . .</i>	445
<i>Alpar Lošonc: »Kritika ekonomije kao ontologija«: dijalog sa tekstem . . . . .</i>	461
<i>Ankica Čakardić: Socijalni izvori fašizma: analiza Clare Zetkin . . . . .</i>	481
<i>Ivo Džinić: Svako zlo za neko dobro: o Simmelovu pozitivnom pristupu ratu . . . . .</i>	499
<i>Marijan Krivak: Filozofija otpora – ovdje i sada: <i>plaidoyer</i> za <i>filozofiju sadašnjosti</i> . . . . .</i>	511
<i>Tomislav Krznar: O moći i nemoći obrazovanja . . . . .</i>	523
<i>Damir Smiljanić: <i>Homo ex machina</i>: kritika instrumentalnog uma u Čapekovej drami <i>R.U.R.</i> . . . . .</i>	539
<i>Marko Kos: »Svako vrijeme ima svoje izazove«: pokušaj primjene Veljakova pojmovnika na percepciju koronavirusa i njemu pratećih mjera . . . . .</i>	557

#### DODACI

<i>Berislav Čović, Hrvoje Jurić, Mirko Mlakar: Bibliografija Lina Veljaka (1971.–2021.) . . . . .</i>	577
<i>Goran Sunajko: Razgovor s Linom Veljakom (2021.) . . . . .</i>	633

## Predgovor

Knjiga *Praktička ontologija*, koju čitateljstvu predajemo, zbornik je radova o filozofu Linu Veljaku, spomenica načinjena povodom njegove okrugle obljetnice – sedamdeset godina života, što ih je navršio 2020. godine. Međutim, ni ‘zbornik’, ni ‘spomenica’, nazivi uobičajeni za ovakve publikacije, nisu posve primjereni knjizi i njezinu »predmetu«, Linu Veljaku.

S jedne strane, pojam ‘zbornik’ uglavnom se odnosi na knjige nastale zbiranjem svih ili određenih tekstova izloženih u okviru nekog znanstvenog ili stručnog skupa te u najnužnijoj mjeri povezanih okvirnom temom takvog skupa, a u goroj varijanti ‘zbornik’ čak može biti slučajna nakupina tekstova čije je zajedničko ukoričavanje motivirano nekim heteronomnim svrhama. Ovdje to nije slučaj. Trideset i sedam priloga u *Praktičkoj ontologiji* (trideset i četiri autorska teksta, ovaj predgovor te dva važna apendiksa) slučeno je namjerno, tj. isključivo s namjerom stvaranja knjige o Linu Veljaku.

S druge strane, ako pojam ‘spomenica’ sugerira tek spomen ili prisjećanje na nešto prošlo i okončano, u prošlost usmjeren pogled i njegovu artikulaciju u postumno-komemorativnom tonu, ova knjiga nije i ne može biti spomenica jer, premda teži čuvanju uspomene i podsjećanju na Lina Veljaka i u daljoj budućnosti, ona se objelodanjuje u momentu kad je naš filozof živ i živahan, itekako prisutan i aktivan u filozofskom, znanstvenom, akademskom, kulturnom i društvenom životu, pa je ova »spomenica« samo jedna (a, nadamo se, i važna) postaja na njegovu dugom i uspješnom životnom putu, odnosno jedan stavak u nedovršenoj kompoziciji njegove biografije i bibliografije.

*Praktičkoj ontologiji* najprimjereniji bi bio njemački podnaslov »*Festschrift*«, *slavljenički spis*, jer ova knjiga, koristeći se jubilarim povodom, slavi jedan život koji je još uvijek intenzivan i plodotvoran, uzimajući u obzir i njegove dosadašnje plodove – Veljakov opsežni, slojeviti i raznoliki misaono-spisateljski opus te isti takav angažman u zajednicama čijim je dionikom bio ili još uvijek jest.

Takav se život naprosto ne da svesti na činjenice, koliko god ih mi naveli. No, osobito zbog onih koji se nisu dosad pobliže upoznali s Linom Veljakom,

na početku ovog *Festschrifta* valja ponuditi neke činjenice o njegovu životu i djelu kao orijentire za daljnje i bolje upoznavanje.

\* \* \*

Lino Veljak rodio se 15. rujna 1950. godine u Rijeci, u radničkoj obitelji seljačkih korijena, kršćansko-katoličkoga svjetonazora i antifašističke orijentacije. Otac, također Lino, porijeklom je iz istarskog sela Veljaki u općini Kršan, dok je majka Jelica (Vajentić) iz Beleja, sela koje se nalazi na otoku Cresu, a administrativno pripada gradu Malom Lošinj u susjednom otoku Lošinj. Te činjenice nisu nebitne u biografiji našega filozofa jer, premda se odselio iz Rijeke nakon završetka osnovnoškolskog i srednjoškolskog obrazovanja, Veljak je do danas ostao »fetivi Riječanin«, kao što je, na razne načine, trajno vezan za Kvarner, osobito Rijeku i cresko-lošinjski arhipelag. Tomu možda najbolje svjedoči činjenica da ga ni danas nije napustila volja za odlaskom na domaćinske i gostujuće utakmice Nogometnog kluba Rijeka, za koji od djetinjstva aktivno navija.

U jesen 1969., već načitan filozofijske i srodne literature, upisao se na preddiplomski studij filozofije i sociologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu te ga je okončao 1973. obranom diplomskog rada *K pitanju ozbiljenja filozofije*, s Gajom Petrovićem kao mentorom. Odmah je potom, na Petrovićevo preporuku, upisao poslijediplomski studij na istom fakultetu i završio ga 1976. obranom magistarskog rada, izrađenog pod mentorstvom Milana Kangrge, s naslovom *Filozofijske osnove teorije odraza*, koji je 1979. objavljen u Zagrebu kao knjiga *Marksizam i teorija odraza. Filozofijski temelji teorije odraza*. Doktorat u polju filozofije stekao je također na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, 1982., obranivši doktorsku disertaciju pod mentorstvom Gaje Petrovića. Tema je bila *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, a rad je objavljen već sljedeće, 1983. godine u Beogradu kao knjiga istoga naslova.

Znanstveno se usavršavao u Njemačkoj, na Goetheovu sveučilištu u Frankfurtu na Majni, gdje je proveo akademsku godinu 1990./1991. kao stipendist Zaklade Alexandra von Humboldta, te predavao u okviru doktorandskoga kolokvija pod vodstvom Jürgena Habermasa.

Tijekom sedamdesetih godina, u vrijeme studiranja, Veljak je aktivno sudjelovao u studentskom pokretu, kako u Zagrebu i Hrvatskoj, tako i na općejugoslavenskom planu, prvenstveno na potezu Beograd – Zagreb – Ljubljana, pa je participirao i u gibanjima »sedamdesetprve«, odnosno »Hrvatskog proljeća«, i to u najmalobrojnijoj i »najalternativnijoj« struji, onoj koja je nastupala kao post-šezdesetosmaška, radikalna, »nova ljevica« i suprotstavljala se

i studentima bliskima (reformističkim) partijskim strukturama i studentima bliskima Matici hrvatskoj. Poslije će, 1974., već kao student poslijediplomskog studija, sudjelovati u pokušaju osnivanja Saveza studenata filozofskih fakulteta Jugoslavije u Ljubljani, kad je sastavljena jedna, spram državno-partijske politike i sistema kritička, rezolucija, zbog koje se Veljaku i drugim akterima sudilo, ali je proces završio, zahvaljujući i inozemnim pritiscima na jugoslavensku vlast, s uvjetnim kaznama. No Veljak je, kao tek zaposleni nastavnik zagrebačke Druge gimnazije, zbog te afere bio suspendiran i udaljen iz nastave.

Dobro iskoristivši »oslobođeno vrijeme«, napisao je i 1976. obranio spomenuti magistarski rad te se iste godine zaposlio kao asistent u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu (koji je od 1977. bio Odjel za povijest filozofije Centra za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu), gdje je 1978. stekao suradničko zvanje znanstvenog asistenta te sudjelovao, pod vodstvom predstojnika institucije, Vladimira Filipovića, u organizaciji prvog simpozija o Frani Petriću, održanog u Cresu u travnju 1979.

Veljak potom 15. listopada 1979. prelazi, u zvanju asistenta, na Odsjek za filozofiju zagrebačkog Filozofskog fakulteta, odnosno na tadašnju odsječku Katedru za teorijsku filozofiju, čiji je predstojnik bio Gajo Petrović. U znanstveno-nastavno zvanje docenta izabran je 1983., u izvanrednog profesora 1990., u redovitoga 2002. te u redovitog profesora u trajnom zvanju 2007. Pročelnik Odsjeka za filozofiju bio je u akademskim godinama 1982./1983., 1992./1993., 1993./1994., 2006./2007., 2007./2008., 2008./2009. i 2009./2010., a osim toga je, u nekoliko mandata, bio zamjenik pročelnika Odsjeka za filozofiju. Također je, u svim navedenim mandatima, kao i u nekim drugim, bio član Fakultetskog vijeća matičnog fakulteta.

Predstojnik Katedre za ontologiju postao je 1992., a 2005. voditelj poslijediplomskog doktorskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu, te je na tim funkcijama bio sve do umirovljenja 30. rujna 2020., nakon čega je, kao vanjski suradnik, nastavio sudjelovati u znanstveno-nastavnim aktivnostima Katedre, Odsjeka i Fakulteta.

Okosnica njegova nastavnog rada, tijekom četrdeset fakultetskih godina, bila je ontologija. No, uz predmet »Ontologija« i seminarske kolegije iz ontologije, koncipirao je, vodio i/ili izvodio i neke druge predmete i s njima povezane seminare na Filozofskom fakultetu, kao što su »Metafizika«, »Spoznajna teorija«, »Filozofija uma«, »Filozofija psihologije«, »Uvod u filozofiju povijesti«, »Filozofija povijesti: osnovni problemi«, »Marksizam i socijalističko samoupravljanje«, »Marx i marksističke filozofije«, »Filozofija prirode«, »Filozofska antropologija« te »Antropologija i hermeneutika«.



Kako na preddiplomskoj, odnosno diplomskoj, tako i na poslijediplomskoj razini studija filozofije, Veljak je bio vrlo uspješan mentor. Pod njegovim je mentorstvom izrađeno i obranjeno oko četrdeset završnih (diplomskih) radova, tri magistarska rada i dvadeset i sedam doktorskih disertacija, a mnogim drugim mladim znanstvenicima i nastavnicima, kojima formalno nije bio mentor, Veljak je predano i nesebično pomagao. Bio je član brojnih povjerenstava za ocjenu i obranu doktorskih disertacija na sveučilištima u Rijeci, Splitu, Zadru, Osijeku, Gentu, Perugiji, Banjoj Luci, Novom Sadu, Nišu, Prištini i Nikšiću.

Valja spomenuti i to da je izravno zaslužan za otvaranje većeg broja radnih mjesta te za odgovarajuće izbore u suradnička, znanstvena i znanstveno-nastavna zvanja na matičnom odsjeku i fakultetu te na nekim drugim institucijama na kojima se poučava filozofija, kako u Hrvatskoj (Pula, Rijeka, Zadar, Split, Dubrovnik, Osijek, Karlovac, Varaždin), tako i u bližem inozemstvu (Banja Luka, Sarajevo, Novi Sad, Niš, Priština, Nikšić). Slobodno se može reći i da ima velike zasluge za osnivanje odsjeka za filozofiju, odnosno studija filozofije na filozofskim fakultetima u Rijeci i Splitu. U Rijeci je od 2000. do 2009. bio nositelj i izvoditelj kolegija »Filozofija povijesti«, a kolegij pod istim nazivom vodio je i izvodio od 2005. do 2009. i na novoosnovanom studiju filozofije u Splitu, kao i na Odjelu za filozofiju Sveučilišta u Zadru od 2010. do 2012. Neposredno nakon rata, u ljetnom semestru ak. god. 1995./1996., održavao je nastavu iz kolegija »Spoznajna teorija« na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Sarajevu. Usto, kao pozvani gostujući predavač, u četrdesetak godina akademskog rada održao je brojna predavanja i nizove predavanja na sveučilištima i fakultetima u sljedećim zemljama i gradovima, pri čemu je moguće da smo neke i previdjeli: u Albaniji (Tirana), Austriji (Beč, Graz), Bosni i Hercegovini (Sarajevo, Banja Luka, Zenica, Tuzla), Crnoj Gori (Podgorica, Nikšić), Češkoj (Prag), Italiji (Rim, Modena, Trst, Venecija), Kosovu (Priština), Njemačkoj (Frankfurt na Majni, Münster, Darmstadt, Berlin), Poljskoj (Varšava), Sjedinjenim Američkim Državama (Providence), Slovačkoj (Bratislava), Sloveniji (Ljubljana), Srbiji (Niš, Novi Sad, Sombor, Beograd) te Španjolskoj (Madrid).

U više mandata bio je član Matičnog odbora za filozofiju i teologiju Nacionalnog vijeća za znanost, visoko obrazovanje i tehnološki razvoj Republike Hrvatske, a Odboru je predsjedao od 2017. do 2021. godine. Bio je i član povjerenstava za akreditaciju studija u Ljubljani (doktorski studij Slovenske akademije znanosti i umjetnosti), Kopru (preddiplomski studij na Primorskom sveučilištu) i Rijeci (poslijediplomski doktorski studij filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Rijeci).

Bio je aktivan i kao član uredništava i savjeta niza znanstvenih (prije svega filozofijskih) časopisa u Hrvatskoj i inozemstvu. U njima, kao i u brojnim drugima, intenzivno je radio kao stručni recenzent znanstvenih članaka, a recenzirao je i mnogobrojne znanstvene knjige za mnoge hrvatske i inozemne izdavačke kuće. Broj je tih internih, neobjavljenih recenzija nemoguće utvrditi, ali sigurno je da je riječ o nekoliko stotina recenzija. Također je bio urednik nekoliko tematskih blokova u raznim časopisima, a bavio se i prevodenjem znanstvenih i stručnih članaka s talijanskog i njemačkog jezika.

Ima bogato iskustvo i u organiziranju međunarodnih i domaćih znanstvenih i stručnih skupova, primarno filozofijskih, ali i interdisciplinarnih, i to kao predsjednik organizacijskih i programskih odbora te kao njihov član. Ne spominjući desetke međunarodnih i domaćih znanstvenih skupova u čijoj je organizaciji sudjelovao, ovdje ćemo posebno istaknuti njegov dugotrajni angažman u organiziranju i populariziranju međunarodne znanstveno-kulturne manifestacije *Dani Frane Petrića*, koja se svake godine, od 1992., održava u Cresu. Uz rad u funkciji člana njezina Organizacijskog odbora, Veljak je kao predsjednik Programskog odbora bio glavni organizator dvaju zapaženih i sudioništvom brojnih međunarodnih interdisciplinarnih simpozija u okviru *Dana Frane Petrića*: »Pitanja identiteta« (2009.) i »Povijesni svijet« (2014.). A to je samo mali dio njegova višedesetljetnog angažmana u Hrvatskom filozofskom društvu, kao središnjoj instituciji filozofskog života u Hrvatskoj i Jugoistočnoj Europi, čiji je tajnik bio od 1982. do 1984., a predsjednik od 2009. do 2011. godine.

O Veljakovim znanstvenim doprinosima dovoljno govori opsežna bibliografija njegovih radova – koju donosimo na kraju ove knjige i koja uključuje njegove autorske i koautorske knjige, uredničke i suuredničke knjige te znanstvene i ine članke – čemu treba dodati i to da je bio voditelj i suradnik nekoliko hrvatskih i internacionalnih znanstvenoistraživačkih projekata, filozofijskih i interdisciplinarnih.

Iznimno velik broj njegovih nastupa s vlastitim (nerijetko pozvanim i plenarnim) predavanjima na međunarodnim i domaćim znanstvenim i stručnim skupovima nije moguće ni aproksimativno utvrditi, a to se još više odnosi na njegova individualna javna predavanja te nastupe na znanstveno-stručnim i javnim tribinama te promocijama knjiga i drugih publikacija, od početka 1970-ih do danas.

Osim što je neprekidno i predano radio u filozofiji i za filozofiju (znanstvenoistraživački, nastavno, spisateljski, urednički i administrativno – vidljivo i nevidljivo), Veljak je neprekidno i predano demonstrirao i što znači kantovska »javna upotreba uma«. Uzoran intelektualac, u najboljem smislu te

riječi, svojim je društvenim i političkim aktivizmom prekoračivao – od studentskih dana do danas – granice akademskog svijeta, pa i granice onoga što se obično smatra zadaćom intelektualca. Jedna je strana toga njegovo djelovanje u inicijativama ili organizacijama koje su manje ili više djelovale u sferi takozvane »visoke politike«. To je bilo Udruženje za jugoslavensku demokratsku inicijativu (UJDI), utemeljeno 1989., u samim počecima pluralizacije političkog života u Jugoslaviji i višestranačja, a poslije i stranka pod nazivom Akcija socijaldemokrata Hrvatske (ASH). No na drugoj se strani Veljak mnogo duže i više angažirao, te je i danas angažiran, a to su inicijative i organizacije na takozvanoj »civilnoj sceni«, koje su na ovaj ili onaj način posvećene zaštiti i promicanju ljudskih prava, kao što su *Antiratna kampanja Hrvatske* (Zagreb), Udruga za zaštitu prava ireligioznih osoba *Protagora* (Zagreb), čiji je bio suosnivač i potpredsjednik, *Forum za slobodu odgoja* (Zagreb), gdje je u dvama mandatima bio predsjednik, a osobito *Žene u crnom*, međunarodni mirovno-feministički pokret, čiji je jedan od najvažnijih punktova Srbija, odnosno Beograd, gdje je Veljak, zajedno sa svojom životnom partnericom Stašom Zajović, jedan od bitnih protagonista.

\* \* \*

Prema navedenim činjenicama moglo bi se zaključiti da je Lino Veljak vrlo neobična pojava u našem znanstvenom, akademskom, kulturnom, društvenom i političkom životu. Neobično je, naime, to da imamo posla s nekim tko ujutro drži predavanja iz ontologije, a popodne sudjeluje na građanskim protestima noseći transparente; ili ujutro rješava pravno-administrativne probleme susjeda romske nacionalnosti, a popodne predsjeda najvišim akademskim tijelima; ili ujutro drži predavanje na uglednom znanstvenom skupu u Hrvatskoj ili Italiji, a popodne juri u Srbiju ili Bosnu i Hercegovinu kako bi sudjelovao na nekoj feminističko-mirovnoj radionici; ili ujutro radi u okviru udruge za zaštitu prava ireligioznih osoba, a popodne gostuje na katoličko-bogoslovnom fakultetu s punim uvažavanjem onoga što je tamo predmet rasprave i što je tamo bitno. To se nedosljednim i čudnim može činiti samo onima koji ne poznaju Lina Veljaka. Oni koji ga poznaju smatrat će to logičnim ili prirodnim. Jer ono što njega, možda prije svega, obilježava jest krajnja *bezpredrasudnost, otvorenost i tolerancija* u odnosu spram drugih i drugačijih, kao i iz toga proizlazeća spremnost na *dijalog* usmjeren razrješenju »prividnih problema«, »lažnih dilema i alternativa« ili »antitetičkih solidarnosti«. Su-postavljanje lijevih i desnih, religioznih i ireligioznih, Hrvata i Srba, akademskih i neakademskih, starih i mladih, bilo kojih »prvih« i »drugih«, »gornjih« i »donjih«, bilo kojih »ovih« i »onih«, kod Veljaka nikad nije apriorno suprot-

stavljanje, jer naglasak je uvijek na uključivom i pomirljivom »i«, a ne na isključivom i konfliktnom »ili«, što nipošto ne obesnažuje kritičku oštricu, radikalnost u vlastitom mišljenju i beskompromisnost u zastupanju vlastitih stavova. Spomenuta radikalnost, pak, treba biti tumačena gotovo doslovno: probijanje do korijena (*radix*), što zahtijeva probijanje kroz debele i kompleksne slojeve zemlje, a prenesemo li to na filozofijski plan, onda se zahtijeva probijanje do bitnoga kroz povijesne slojeve, što nije moguće bez istančane povijesne svijesti koja je Veljaku nesumnjivo svojstvena.

Nadilaženje suprotnosti, pogotovo onih inauguriranih s pozicija privremene, ali snažne moći, tako se može navesti kao jedna od bitnih značajki Veljakovih filozofskih i ljudskih napora. I ne samo težnja k takvom nadilaženju nego i faktičko i praktičko nadilaženje.

Koliko je to, aristotelovski govoreći, stvar *éthosa* kao karaktera ili ćudi, a koliko stvar *éthosa* kao kultivacije osobnosti ili ličnosti pod vidom običaja ili navičaja, u zajednicama ili društvu, pa onda i odgoja i obrazovanja – ne bi trebalo pokušavati suviše precizno distingvirati, ni kod Veljaka, ni općenito, ali sigurno je da su Veljaka formirali različiti, pa i (barem naizgled) kontradiktorni faktori.

Međutim, govorimo li o Veljaku kao filozofu, sigurno je da je u njegovu filozofskom formiranju presudno bilo ono što poznajemo pod šifrom »Praxis«, uključujući imperativ »nepoštedne kritike svega postojećeg«. Časopis *Praxis*, u čijem je zadnjem broju Veljak objavio prvi svoj članak, pa *Korčulanska ljetna škola*, na kojoj je on, kao filozof-poletarac, triput boravio, zatim njegovi profesionalni i prijateljski odnosi s pripadnicima prve, utemeljiteljske generacije »praksisovaca« te kasnija njegova obrana i (re)afirmacija praksisovskog nasljeđa i njegovo daljnje razvijanje, odnosno pretumačenje tog nasljeđa u savim drugačijim povijesnim okolnostima – sve to Veljaka čini ne samo »praksisovcem«, nego i jednim od najznačajnijih »praksisovaca« uopće, koliko god se on skromno ograđivao od takve uloge, primjerice, pišući tekst o Ivanu Kuvačiću kao »posljednjem živućem zagrebačkom praksisovcu«.

Ono što Veljaka zasigurno odlikuje, za razliku od nekih drugih njegovih generacijskih kolega, jest to što nikada nije raskinuo sa svojom filozofskom biografijom i bibliografijom, a promjene ili adaptacije ranijih stavova nisu bile vođene oportunistički, nego su bile rezultat filozofskog i ljudskog sazrijevanja, te se mogu iskazati i dokazati kao kontinuitet. A ono što je nedvojbeno dokaz kontinuiteta u njegovu mišljenju i djelovanju jest podjednako uvažavanje problema bivanja, znanja i djelovanja ili, disciplinarno izraženo, ontologije, epistemologije i praktičke filozofije – bez hijerarhiziranja tih triju dimenzija ljudskog života i filozofiranja i s naglašenim humanističko-emancipatorskim

opredjeljenjem. Sve i ako, kao takav, nije unikatan, Veljak jest poseban zato što je to jedinstvo simultano promišljao i prakticirao, o njemu teoretizirao i živio ga, *istovremeno* udubljen u ono »najteoretskije« i usmjeren na ono »najpraktičkije«. Usto se može spomenuti i ono u što su se mnogi s iznenađenjem i oduševljenjem uvjerali: njegova sposobnost brzog, ali ne i površnog čitanja, odnosno čitanja i razumijevanja koje pogađa ono bitno, i to s visokim stupnjem sustavnosti, kao i iznimna informiranost i znanje koji ne zapadaju u činjenicama izazvanu tromost, nego upravo potiču »prirodnu« bistrinu i iskričavost. I još: nevjerojatno pamćenje koje rezultira vrlo zanimljivim pričama te sposobnost pronalaženja rješenja u situacijama koje se čine bezizlaznima. I još mnogo toga što bismo mogli nazvati upravo »veljakovskim«.

\* \* \*

Vjerujemo da ova knjiga, sa svim autorskim i popratnim priložima, dobro prezentira opseg, raznolikost i važnost Veljakova rada i djelovanja, njegovu osobnost i ono što smatramo dominantom njegove filozofije i njegova života, a to je istodobna napetost i harmoniziranje teorije i prakse.

Kako bismo čitateljima i čitateljicama olakšali hod kroz mnoštvo različitih, premda beziznimno na Veljaka fokusiranih tekstova, razvrstali smo ih u tri cjeline.

U prvom dijelu (»Lino Veljak – između teorije i prakse«) tekstovi su koje se može okarakterizirati kao prijateljsko-kolegijalni *hommage* Linu Veljaku i pokušaje da se njegov lik i njegovo djelo sagledaju u cjelini ili s isticanjem nekih posebnih postignuća.

Drugi dio obuhvaća priloge o njegovim doprinosima teorijskoj filozofiji (ontologija, metafizika, epistemologija), uglavnom u komparaciji s drugim misliteljima i teorijama, ali – budući da je u Veljaka ono teorijsko neodvojivo od praktičkoga – tu smo cjelinu naslovili »Teorija prakse«.

Treći dio, s obrtanjem prethodnog naslova – naime, »Praksa teorije« – stavlja naglasak na ono praktičko, ali opet kao neodvojivo od teorijskog. Tu se, jednako kao i u ranijim cjelinama, ali još eksplicitnije, opravdava naslov cijele knjige, *Praktička ontologija*, jer se razmatraju pojedini aspekti i implikacije Veljakovih teorijskofilozofijskih gledišta u sferi prakse, odnosno u područjima etike, društva, politike i obrazovanja.

\* \* \*

Dobro je poznata, a upotrebom već prilično i izlizana, rečenica Johanna Gottlieba Fichtea: »Kakvu filozofiju netko bira ovisi o tome kakav je netko čovjek.« No u Lina Veljaka ta se Fichteova tvrdnja na raznim planovima i pre-

ma raznim kriterijima doista potvrđuje, pogotovo ako se uzmu u obzir okolne i rjeđe navođene rečenice iz Fichteova *Prvog uvoda u nauk o znanosti* (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797.), gdje on kaže da svatko bira onakvu filozofiju prema tome kakav je čovjek jer »filozofijski sistem nije neki mrtvi komad pokućstva koji se može po volji odložiti ili odbaciti, nego je oduševljen dušom čovjeka koji ga ima«. A za to je potrebna – u Veljakovu slučaju također potvrđena – postojana antidogmatska orijentacija jer, kako Fichte kaže, »dogmatiku se može ukazati na nedostatnost i nedosljednost njegova sistema, (...) može ga se zbuniti i preplašiti s raznih strana, ali ga se ne može uvjeriti jer on ne može mirno i hladno saslušati i ispitati ono što naprosto ne može podnijeti«. Naposljetku, Fichte u tom odlomku zaključuje, a time i mi završavamo ovaj predgovor knjizi o Linu Veljaku, da se za takvog, nedogmatskog ili antidogmatskog filozofa čovjek mora roditi, biti za to odgajan i sama sebe za to odgajati, ali »nikakvim ljudskim umijećem ne može se takvim nekoga načiniti«. A takvi ljudi – i takvi filozofi – oni su čija »urođena snaga još nije propala u uspavanosti epohe«.

**Goran Sunajko**  
**Hrvoje Jurić**  
**Marija Selak Raspudić**

**ZORAN DIMIĆ**

Filozofski fakultet, Univerzitet u Nišu  
zoran.dimic@filfak.ni.ac.rs

## **Čovek kao *politikon zōon*: redukcioniistička apsolutizacija ili emancipatorski proboj**

### **Sažetak**

Autor u tekstu polemše sa određenim tezama Lina Veljaka iz njegove knjige *Prilozi kritici lažnih alternativa*. U pomenutoj knjizi, u tekstu »Čovjek kao metafizička utvara. Identitet individue i zajednice«, Veljak zastupa stav da se Aristotelovo određenje čoveka kao *politikon zōon* u »novovjekovnom kontekstu antropocentričnog obrata« pretvorilo u »metafizičku utvaru«. Iako to eksplicitno ne tvrdi, čini se da Veljak ovde posredno sugerše da na ovom mestu iz Aristotela jasno progovara »zloćudna metafizika«, shvaćena kao »mišljenje gotova i zatvorena svijeta«. Veljakova primedba je da Aristotelov čovek, shvaćen kao *anthropos* i kao *zōon politikon*, pojmovno ne obuhvata druge kategorije ljudskih bića (poput idiota, stranaca, varvara, robova, dece ili žena, itd.), te im stoga ovo određenje zapravo »uskraćuje punoću ljudskosti«, čime se Aristotelov pristup određenju čoveka može označiti kao redukcioniistički. Autor, međutim, smatra da druga Aristotelova definicija čoveka, u kojoj se ovaj vezuje za *logos*, a onda posredno za slobodno odlučivanje (*proairēsis*), raspravljanje (*krisis*) i pravednost (*dikaiosūne*), zapravo baca na Aristotelovo shvatanje čoveka jedno sasvim drugačije svetlo, te da se zbog toga ovo nikako ne može označiti kao redukcioniističko. Univerzalnost prisustva *logosa*, slobodnog odlučivanja, raspravljanja i traganja za pravednošću, u svakodnevnoj praksi u *polisu*, ne može se redukovati samo na muškarca (*andros*), već bitno determiniše svaku ljudsku jedinku, otvarajući joj tako prostor za emancipatorski proboj izvan nasleđenih, uskih okvira običaja koji vladaju nižim oblicima ljudskog udruživanja (brak, domaćinstvo, selo), u kojima se pravednost deli (*themisteūi*) kao nešto unapred poznato, gotovo i završeno.

### **Uvod**

Kritikujući zloćudni pojam metafizike i s tim povezano pretvaranje čoveka u metafizičku utvaru, Lino Veljak, u svom tekstu »Čovjek kao metafizička utvara. Identitet individue i zajednice«, između ostalog analizira i Aristotelovo određenje čoveka kao *zōon politikon*.<sup>1</sup> Premda tvrdi da Aristotelov pojam čo-

<sup>1</sup> Vidi detaljnije: Lino Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Otkrovenje, Beograd, 2010, str. 11–22.

veka, shvaćen kao *politikon zōon* i kao *ānthropos*, budući da je »homologan realnim odnosima u polis i grčkom društvu u kojima su zbiljska bića faktički zatečena«, ipak »nije nikakva hipostaza niti utvara«, već se taj pojam preobražava u »metafizičku utvaru tek u novovjekovnom kontekstu antropocentričnog obrata u metafizici«, Veljak se u svom tekstu stalno poziva na spomenuto Aristotelovo određenje čoveka želeći da ilustruje spomenutu utvaru.<sup>2</sup>

Prema Veljakovoj interpretaciji, Aristotelova, prethodno samo logički profilisana, »hijerarhija pojmova«, iskazana na početku *Politike* u vezi pojma čoveka, nužno nas vodi ka »ontologijskoj te aksiologijskoj hijerarhiji«. Apsolutizacija hijerarhije pojmova, koja se ogleda u zagovaranju njene večnosti i nepromenljivosti, dalje dovodi do apsolutizacije »hijerarhije bića na koje se pojmovi odnose«. Tako dolazimo do suštine stava koji Veljak zastupa. Logično-ontologijsko-aksiološka hijerarhija postaje problematična zato što generiše »faktičku neravnotežu i nepravdu« u političkom poretku jedne zajednice:

»Imamo, dakle, posla s gotovim i dovršenim svijetom, u kojem bića jesu ono što uopće i mogu biti, uspješnija bića svojim se aktualiziranjem približavaju punoći svoje potencije, dok manje uspješna ili manje sretna bića zastaju na putu i ne uspijevaju aktualizirati značajniji dio svoje potencije.«<sup>3</sup>

Ova rečena multiplikacija različitih hijerarhija konačno se, prema Veljakovoj interpretaciji, kod Aristotela u *Politici* završava uspostavljanjem »hijerarhije među bićima«: čovek (*ānthropos*, što prema Veljakovoj interpretaciji izravno znači *andros* – mužjak, muškarac), rob (oruđe koje govori) koji nije *zōon politikon*, žena koja nije čovek, muško dete koje je čovek po mogućnosti, itd. Veljak zapravo sugerira da se Aristotelova definicija čoveka kao *zōon politikon* odnosi isključivo na slobodne muškarce koji participiraju u političkom životu. Izvan te definicije ostaju, naravno, takođe seljaci, stranci, te varvari. U najzaoštrenijoj varijanti, koja se u navedenom tekstu takođe pominje, ovo *ānthropos* moglo bi se izjednačiti sa Grkom. Dakle, čovek = Grk.<sup>4</sup>

Iako to eksplicitno ne tvrdi, čini se da Veljak ovde posredno sugerise da na ovom mestu u *Politici* iz Aristotela jasno progovara metafizika, shvaćena kao »mišljenje gotova i zatvorena svijeta (...), gdje se zatečenost i danost uzimaju kao samorazumljiv okvir bitka i mišljenja, opstanka i života«. Iako sa »pozitivnim« pojmom metafizike nema nikakav problem, budući da ona

<sup>2</sup> Ibid. 16. Vidi takođe sličnu upotrebu ovog pojma u drugom Veljakovom tekstu: Lino Veljak, »Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici«, u: L. Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa*, str. 23–40.

<sup>3</sup> Ibid., str. 12.

<sup>4</sup> Ibid., str. 13.



istorijski u liku filozofije predstavlja »pozitivan iskorak iz duha samorazumljivog preuzimanja nasljeđenih otačkih i djedovskih predaja«, dotle onu drugu naziva »zloćudnom« zbog toga što ona »posebno uzdiže na razinu općosti, apsolutizirajući neku partikularnost i izjednačavajući je s univerzalnošću«. I na kraju zaključuje da, budući da »*anthropos* kao *zōon politikon* pojmovno ne obuhvaća druge kategorije ljudskih bića (poput idiota, stranaca, barbara, robova, djece ili žena, itd.)«, stoga im takvo određenje zapravo »uskraćuje punoću ljudskosti«, čime se Aristotelov pristup određenju čoveka može označiti kao redukcionistički.<sup>5</sup>

Ne negirajući stav da u Aristotelovom opusu na nekom drugom mestu, tj. u nekom drugom spisu, možda ima osnova da se Aristotel poveže sa ovako definisanom »zloćudnom metafizikom«, ovde želim da tvrdimo da spis *Politika*, i ono što čini njegov bitni sadržaj, čak ni u posrednom smislu nije dobra ilustracija za takvu elaboraciju. Pored toga, ovde ću zastupati stav da Aristotelov pojam *anthropos*, na temelju relevantnih određenja iz *Politike*, ne može da se svede na *andros*, te se u tom smislu ne može olako reći da je Aristotelovo shvatanje pojma čoveka redukcionističko.<sup>6</sup> Upravo suprotno tome, ovde ću pokušati da branim stav da Aristotelovo shvatanje čoveka zapravo afirmiše nastojanje svake individue da se razvije ili, da se poslužim Veljakovim rečima, da ono podržava »emancipatorski proboj i potencijale« svakog ljudskog bića, te dakle i žene, roba, deteta, stranca, itd.

## Čovek kao *politikon zōon*

Pomenuto mesto na početku *Politike*, a reč je zapravo o svega nekoliko pasusa u kojima se pojavljuju dva Aristotelova stava koja je čitava zapadna filozofska kultura sklona da nazove definicijama čoveka, naizgled vrvi od nedorečenosti i protivrečnosti. Najpre treba podsetiti da kontekst u kome Aristotel izriče ova dva čuvena stava nije antropološki. Ni na jednom mestu u *Politici*, pa ni ovde na njenom početku, Aristotel nema nameru da definiše pojam čoveka. Oba određenja čoveka zapravo se izriču potpuno usputno. Prvo, da je »Čovek je po prirodi politička životinja« (*ō anthropos fūsei politikon zōon*) i drugo, da je »Čovek jedina životinja koja ima logos« (*lōgon dē mōnon anthropos ēhei tōn zōon*).<sup>7</sup> Nažalost, već u samoj antici, lošim prevodenjem i

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> U tekstu »Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici«, Veljak eksplicitno tvrdi da se Aristotelov pojam *anthropos* može izjednačiti sa *andros*; L. Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa*, str. 23–26.

<sup>7</sup> Pol. 1253a3–4, Pol. 1253a10–11. *Politika* je citirana prema dvojezičnom izdanju: Aristotle,

neuzimanjem u obzir celokupnog teksta *Politike*, došlo je do gubljenja iz vida istinskog smisla ova dva stava. Naime, Ciceron ih je preveo sa *animal sociale* i *animal rationale*, udaljavajući tako sve potonje generacije od njihovog smisla. Dve definicije su postale previše poznate i previše popularne, tako da su vremenom vrlo često navođene gotovo kao floskule, bez ikakvog pozivanja na originalni tekstualni kontekst *Politike*. Želimo li danas razumeti šta one zaista znače i kakav im smisao Aristotel pridaje, moramo se vratiti na Aristotelov tekst, tj. na neposredni kontekst *Politike* u kome se izriču.

Osnovni predmet Aristotelovog istraživanja i filozofske analize u *Politici*, kako na početku tako i u kasnijem razvijanju izlaganja, zapravo su različiti oblici političkih poredaka i njihove osobine. Aristotel ih sve zajedno nabraja, analizira i pokušava da što bolje osvetli njihove dobre i loše strane. Za razliku od Platona, Aristotel nema nameru da čvrsto utvrdi koji je oblik političkog poretka najbolji. Kod njega se to pitanje postavlja na mnogo kompleksniji način. Dobar zakonodavac i državnik, za koje inače Aristotel i piše *Politiku*, moraju da znaju tri stvari: koje je državno uređenje apsolutno najbolje (*arīstes*), koje je najbolje u datim okolnostima (*tēn ēk tōn hipokeimēnon*), i koje je najbolje prema datim pretpostavkama (*tēn ēz hipothēseos*).<sup>8</sup> U kontekstu ovako tematizirane rasprave, oba određenja čoveka pojavljuju se kao usputni rezultati primarnih Aristotelovih političkih analiza koje ciljaju na nešto sasvim drugo. Na početku *Politike*, a i iz kasnijeg sleda ovog spisa, ništa ne ukazuje na to da Aristotel ovde želi da se bavi čovekom uopšte.

Neposredni motiv za Aristotelova usputna određenja čoveka na početku *Politike* zapravo je analiza raznih oblika biološkog i političkog udruživanja. Tipično za njegov način argumentacije u istraživačkoj oblasti etike i politike, Aristotel ne izvodi dva određenja čoveka niti iz samog pojma niti iz ideje, već iz prethodno uspostavljenog nivoa prakse međusobnog udruživanja. Na samom početku *Politike* Aristotel objašnjava u detalje ljudsku sklonost ka udruživanju i formiranju zajednica (*koinonīa*), te nabraja nekoliko njih: brak, domaćinstvo, selo, *polis*. Podstaknuti ovom analizom, mnogi istraživači su bili skloni tome da ustvrde takozvani *politički naturalizam* u Aristotelovom političkom učenju.<sup>9</sup> U tom smislu, neki od njih Aristotela označavaju kao na-

*Politics*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1932. (Ako drugačije nije naznačeno, svi prevodi citata su autorovi.)

<sup>8</sup> Pol. 1288b25–30.

<sup>9</sup> O Aristotelovom političkom naturalizmu vidi: Wayne Ambler, »Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City«, *Review of Politics*, 47 (1985), str. 163–185; Timothy Chappell, »'Naturalism' in Aristotle's Political Philosophy«, u: *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ur. Ryan K. Balot, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, str. 562–585; Fred D. Miller, Jr., »Aristotle: Naturalism«, u: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ur.

turalistu.<sup>10</sup> U obrazloženju ovakvog stava oni zapravo na mnogo načina povezuju Aristotelovo političko učenje sa generalnim uticajem antičkog učenja o prirodi (*phūsis*), ali takođe i sa prethodnim Aristotelovim shvatanjem problema prirode iz drugih njegovih spisa. Aristotel se, čini se, na ovom mestu pomalo neoprezno našao u središtu savremenih etičkih debata o vezi naturalizma i ne-naturalizma.<sup>11</sup> Međutim, *Politika* nije niti spis o naturalizmu niti spis o ne-naturalizmu, već spis o sudbinskom odnosu između čoveka i politike. Upravo to je aspekt ovog spisa na koji želimo da bacimo svetlo, jer nam se čini da je to presudan kontekst u kome bismo trebali tražiti smisao Aristotelovog određenja čoveka.

Na početku *Politike*, iz njenih prvih pasusa, zaista se stiče utisak da prvo određenje čoveka ima nekakve veze sa prirodom. Pre nego što će ustvrditi da je čovek »po prirodi politikon zōon«, Aristotel najpre kaže da »svaki polis postoji po prirodi« (*diō pāsa polis fūsei ēstin*).<sup>12</sup> Autori koji su skloni tome da u Aristotelovoj analizi političkog karaktera ljudskog bića naglasak stave na termin 'po prirodi' (*fūsei*) iznose vrlo detaljnu analizu njegovih mogućih značenja. Timothy Chappell, jedan od najpoznatijih zastupnika stava da je Aristotel politički naturalista, iznosi nam vrlo minucioznu listu različitih pristupa interpretaciji ovog termina.<sup>13</sup> Nakon što odbaci neka značenja koja naprosto smatra neadekvatnim, Chappell ustvrđuje da »za adekvatno razumevanje Aristotelovog stava da je 'polis po prirodi...' najpre treba da sagledamo ovu tvrdnju s one strane mogućih banalnih značenja suprotstavljenosti prirodno-neprirodno«. Naglašavajući pojam 'samodovoljnost' (*autarkia*) u Aristotelovom razumevanju političke prirode ljudskog bića, Chappell nas zapravo vodi do sledećeg zaključka: »stoga je *polis* prirodan zbog što je samodovoljan«.<sup>14</sup>

Šta je zaista podstaklo Timothyja Chappella, Freda Millera i druge autore da u iskazu čovek je »po prirodi *politikon zōon*« akcenat stave na pojam prirode, samopokretljivosti (*automatōi*) i samodovoljnosti? Najpre, nezavisno od čuvene Aristotelove podele znanja (*epistēmē*), prema kojoj politiku svrstavamo u praktična znanja, svi ovi autori na ovaj ili onaj način tvrde da je Aristotelovo

---

Christopher J. Rowe & Malcolm Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 321–343; C. D. C. Reeve, »The Naturalness of the Polis in Aristotle«, u: *Companion to Aristotle*, ur. Georgios Anagnostopoulos, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, str. 512–525.

<sup>10</sup> Detaljnu analizu o tome da li je Aristotel naturalista ili nije vidi u tekstu: T. Chappell, »'Naturalism' in Aristotle's Political Philosophy«, str. 562–568.

<sup>11</sup> Vidi detaljnije: *ibid.*, str. 562–563.

<sup>12</sup> Pol. 1252b33.

<sup>13</sup> Vidi detaljnije: T. Chappell, »'Naturalism' in Aristotle's Political Philosophy«, str. 568–569.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 570.

naglašeno interesovanje za prirodne nauke, pre svega fiziku i biologiju, neposredno nazočno u naturalizmu njegovog shvatanja politike. Najkraće rečeno, oni osnove Aristotelove političke teorije nalaze unutar njegovog shvatanja nauke o prirodi (fizika), ili unutar opštih osnova njegove teorijske filozofije. Čak i ako bismo mogli reći da Aristotel odbacuje Platonov apriorizam u stvarima politike, budući da ga odbacuje i u metafizici, trebali bismo biti mnogo oprezniji kada govorimo o teorijskim osnovama Aristotelovog shvatanja politike. Istini za volju mora se priznati da sâm Aristotel zaista ponekad izriče određene stvari koje bi mogle biti shvaćene kao politički naturalizam. Pre svega, on često poredi političara sa lekarom. Recimo, u IV poglavlju *Politike*, Aristotel tvrdi da je izučavanje politike zadatak političara na isti način kao što je izučavanje medicine zadatak lekara.<sup>15</sup>

Chappell i Miller takođe imaju tendenciju da postojanje *polisa* tumače u skladu sa učenjem o četiri uzroka, koje čini jedan od osnovnih stubova Aristotelovog spisa *Metafizika*. Učenje o četiri uzroka nastalo je u okviru Aristotelove namere da objasni biće kao biće. Kao takvo ono se poglavito tiče problema koje Aristotel analizira u *Metafizici* i *Fizici*, ali je istovremeno samo delimično primenljivo na objašnjavanje etičkih i političkih fenomena u npr. *Nikomahovoj etici* ili *Politici*. Recimo, u odnosu na četiri uzroka *polisa*, Fred Miller tvrdi da bi »formalni uzrok« *polisa* mogao biti »politički poredak« (*politeia*), a »finalni uzrok« dobar i srećan život. Aristotel zaista na mnogo mesta ustvrđuje da je dobar i srećan život građana osnovni cilj *polisa*.<sup>16</sup> Međutim, u vezi političkog poretka, on takođe tvrdi da je »pitanje političkog poretka stvar koju treba da reguliše svaka zajednica posebno«. <sup>17</sup> Ukoliko prihvatimo ono što Miller sugerira, da je »politički poredak« formalni uzrok, kako je onda moguće da bi formalni uzrok trebao da determiniše finalni uzrok? Ova protivrečnost se odnosi na dobro poznatu dilemu oko naučnog statusa znanja iz oblasti politike. Stav »polis nastaje zbog (održanja) života, a postoji zbog dobrog života« uobičajeno se uzima kao dobar primer da Aristotel razume politiku kao normativnu ili preskriptivnu disciplinu. Međutim, dominantan deo sadržaja *Politike* odnosi se na Aristotelovu analizu različitih političkih praksi, koje on poznaje bilo na osnovu izveštaja drugih ili na temelju vlastitog iskustva. Osnovna ideja *Politike* nije stvaranje nekakve idealne slike najboljeg mogućeg političkog poretka (*politeia*), već analiza međusobno različitih političkih iskustava, poznatih Aristotelu i njegovim savremenikima bilo iz njihove političke stvarnosti ili iz istorije. Stoga je prema sadržaju *Politike* politička na-

<sup>15</sup> Vidi detaljnije: Pol. 1288b22.

<sup>16</sup> Pol. 1278b17–24, Pol. 1280b39, Pol. 1325a7–10.

<sup>17</sup> Pol. 1289a17–18.

uka zapravo isto toliko normativna ili preskriptivna kao što je i iskustvena ili deskriptivna. Na isti način možemo tvrditi sledeće: isto toliko koliko je politička nauka praktična i produktivna, finalni uzrok je determinisan preskriptivnim i deskriptivnim aspektima. Stoga ovde želimo da tvrdimo da su u političkoj praksi u polisu preskriptivni aspekti determinisani deskriptivnim. Shodno tome Aristotel tvrdi da odluka za odgovarajući politički poredak istovremeno definiše šta je cilj određenog *polisa*, u smislu da npr. kraljevina, oligarhija ili demokratija nikako ne mogu imati iste ciljeve.

Glavni problem nastaje upravo na ovom mestu. Aristotel jasno određuje *politeū* kao »formu organizacije stanovnika polisa«. <sup>18</sup> Nadalje, on dodaje da bismo ga trebali razumeti kao unutrašnje načelo organizacije, neku vrstu »duše« *polisa*, npr. u smislu njegovog osnovnog zakonskog akta, ustava. Međutim, na jednom drugom mestu Aristotel kaže da je politički poredak »određeni način života polisa«. <sup>19</sup> Iz ovoga je dakle jasno da *politeā* nije naprosto neka vrsta ustava, pisanog dokumenta. To takođe nije nešto završeno, čvrsto, što se dalje ne može menjati. Naprotiv, to je nešto vrlo fluidno i promenljivo. Budući da *politeā* nije pisani dokument, legitimno možemo postaviti pitanje o zbiljskoj formi njenog postojanja. Stoga ne možemo jednostavno ustvrditi da je *politeā* formalni uzrok *polisa* na način na koji tvrdimo da je konjstvo formalni uzrok konja. Iz tog razloga nismo sigurni da nam teorija o četiri uzroka može pomoći da bolje razumemo Aristotelovu *Politiku*. Za razliku od odnosa prema problemu istine u *Metafizici* i *Fizici*, u *Politici* Aristotel često priznaje da istina postoji na obe strane nekog spora. Stoga predlažemo da pitanje o teorijskim osnovama Aristotelovog učenja o politici postavimo na drugačiji način. Čak i više od toga, naš stav je da ne postoje teorijske osnove Aristotelovog učenja o politici. Za razliku od Platona, u Aristotelovom razumjevanju politike ne postoji jedinstvena nauka o vođenju politike i upravljanju koja bi bila primenljiva za sve polise. Kao što je na početku rečeno, Aristotel je vrlo kritičan kada je u pitanju idealni oblik *politeē*. On jednostavno kaže da različiti politički sistemi, tj. različiti *polisi* zahtevaju različite načine upravljanja, tj. različite *politeē*. Celokupno Aristotelovo učenje o politici ne može se jednostavno izvesti iz teorijskih osnova njegove teorijske filozofije, već se ono izvodi iz različitih političkih praksi o kojima on u svojoj *Politici* donosi veoma detaljan i produbljen izveštaj. Spis *Politika* bismo zapravo mogli razumeti kao veoma detaljnu i dugu listu različitih političkih iskustava sakupljenih diljem antičkog grčkog i mediteranskog sveta. Aristotelovo shvatanje politike je dominantno deskriptivno i zasnovano na iskustvu.

---

<sup>18</sup> Pol. 1274b41.

<sup>19</sup> Pol. 1295a40, Pol. 1328b1.

Šta je još, međutim, pitamo još jedanput, moglo naterati gore navedene autore da u prvom Aristotelovom određenju čoveka naglasak stave na termin ‘po prirodi’? Vratimo se malo na pojam prirode i njegovo tumačenje. Nema sumnje da je prirodna funkcija ljudskog bića jedna od osnovnih teza u *Nikomahovoj etici*, *Eudemovoj etici* i *Politici*.<sup>20</sup> Prema interpretaciji Freda Millera, jedno od ključnih značenja pojma ‘priroda’ u Aristotelovoj filozofiji prirode odnosi se »više uopšteno, na izvor prvotnog kretanja koji je prisutan u svakom prirodnom entitetu iznutra, i ne slučajno«. <sup>21</sup> Miller nam nagoveštava da bismo ovo značenje pojma ‘priroda’ mogli da shvatimo kao »najosnovnije« u kontekstu šest mogućih različitih načina. To je tačan način na koji Aristotel koristi ovaj termin u drugom poglavlju *Fizike*:

»Priroda je načelo i uzrok kretanja i mirovanja u onome u čemu se nalazi prvotno po sebi i ne s obzirom na nešto pridošlo.«<sup>22</sup>

U ovoj tački on je shvata kao uzročni princip koji objašnjava kretanje stvari nezavisno od bilo čega drugog. Termin ‘priroda’ se jednostavno odnosi na unutrašnje kretanje samih stvari unutar sebe.

U sličnom duhu pojam prirode u kontekstu Aristotelove *Politike* tumači i Damir Barbarić. On, međutim, u Aristotelovom shvatanju politike više naglašava njenu »metafizičnost« jasno vidljivu u Aristotelovom shvatanju poretka sveta kao nečeg večnog i nepromenljivog. Svako biće, čovek, životinja ili biljka se prema svojoj prirodi kreće prema vlastitom mestu, koje mu pripada po prirodi (*fūsei*).<sup>23</sup> Barbarić insistira ovde na stavu da Aristotel zagovara »večnost i nepromenljivost sveta«, čiji je izvor »utvrđeni poredak stvari« (*tāksis*) koji je opet sadržan u prirodi (*fūsis*) svake stvari. Na temelju obe prethodne argumentacije, ukratko rečeno, mogli bismo reći da se pojam prirode odnosi na pojavu samo-kretanja, koja se zbiva automatski, sama od sebe, i koja vodi ka jednom utvrđenom poretku stvari u kome svako biće ima svoje unapred determinisano mesto.

Ovaj unutrašnji uzrok samo-kretanja pojavljuje se kao osoben u procesu oblikovanja zajednica. Ono što pokreće ljude na udruživanje je nešto samo-pokretno, prirodni nagon, koji čini da ljudi stupaju u brak, stvaraju domaćinstvo, selo i *polis*. Priroda tera ljude da dostižu svoj cilj, tj. da dođu do stanja završenog, kompletnog bića. Ljudsko biće može dostići svoj cilj samo

<sup>20</sup> NE, poglavlje I.7, EE II.7 i Pol. I.2.

<sup>21</sup> F. D. Miller, Jr., »Aristotle: Naturalism«, str. 322.

<sup>22</sup> Vidi detalje u: Phys. 192b21.

<sup>23</sup> Vidi detaljnije: Damir Barbarić, *Politika Platonovih zakona*, Demetra, Zagreb, 2009, str. 124 i d.

u *polisu*, koji je jedino samodovoljan među svim zajednicama. Ovde dolazimo do ključne tačke na kojoj Chappell i Miller sagledavaju smisao Aristotelovog gore pomenutog stava: »Stoga svaki polis postoji po prirodi.« Prema ovoj interpretaciji sama priroda bi trebala igrati glavnu ulogu u objašnjavanju čovekovog političkog karaktera. Ukratko rečeno, ovakva bi se interpretacija u jednoj zaoštrenoj formi mogla svesti na stav – priroda determiniše politiku.

Međutim, mi bismo ovde želeli da tvrdimo nešto posve suprotno. Najpre pogledajmo sasvim precizno kako tačno glasi Aristotelov stav:

»Stoga svaki polis postoji po prirodi isto kao i prve zajednice.«<sup>24</sup>

*Polis*, dakle, nije jedina zajednica koja nastaje prirodno, jer isto važi za brak, domaćinstvo i selo. Ove ostale zajednice su takođe 'po prirodi' (*fūsei*), ali nisu političke. Vrlo smo skloni tome da tvrdimo da je uloga termina 'po prirodi' u ovom kontekstu često precenjena i pogrešno prenaplašena. Nema naročitih razloga za velike dileme u vezi interpretacije značenja termina 'priroda' u ovom kontekstu. Nezavisno od svih ovih naročitih značenja 'prirode', koja nabraja Chappell, jednostavno bismo hteli da akcenat stavimo na činjenicu da ovaj termin vodi svoje poreklo od glagola *phuesthai*, što znači da priroda ima nešto zajedničko sa bilo čim što nastaje, raste i treba da dostigne neki svoj puni, završeni oblik. *Polis* nije 'prirodan' na način na koji je biljka prirodna. Prirodnost *polisa* se jednostavno tiče ljudske sklonosti ka oblikovanju zajednica, koju delimo sa nekim drugim životinjama. Slažemo se s Millerom da bismo ovde trebali primeniti Aristotelovo značenje ovog termina iz *Fizike*. Iznad svega *polis* ima nekakve veze sa fenomenom samo-kretanja (*automatōi*).<sup>25</sup> Međutim, želeli smo da naglasimo činjenicu da je život ljudskog bića u *polisu* do određene mere »prirodan«, ali u određenoj meri je i nešto više od toga. Ljudska aktivnost u *polisu* je samo delimično determinisana prirodom, ali je u mnogo većoj meri determinisana određenim specifično ljudskim aktivnostima koje ne može praktikovati niti jedna druga životinja. Postoje naročite aktivnosti izvan prirodnih procesa na koje moramo da obratimo pažnju ukoliko želimo da razumemo značenje sintagme *politikon zōon*. Ljudi su životinje, ali oni su »političke« životinje, što ne možemo tvrditi za bilo koju drugu životinjsku vrstu. Dakle, ljudska bića su samo delimično ostvarena u biološkim i prirodnim procesima.

Nadalje bismo samo trebali slediti Aristotelov tekst o ovom problemu. Njegov način pristupa je veoma značajan. Naime, na početku analize različitih oblika udruživanja on jednostavno kaže:

---

<sup>24</sup> Pol. 1252b33.

<sup>25</sup> F. D. Miller, Jr., »Aristotle: Naturalism«, str. 322.

»Kao i u drugim stvarima i ovde je najbolji metod istraživanja studiranje stvari u njihovom procesu razvoja od početka.«<sup>26</sup>

Ovo 'početka' ukazuje na rođenje prirodnog procesa oblikovanja zajednice. On zatim dodaje:

»Prvo spajanje je ono koje nastaje zbog nužde, spajanje onih koji ne mogu postojati jedno bez drugog, naime, zajednica žene i muškarca u cilju održanja vrste.«<sup>27</sup>

Ovde je reč o čisto prirodnom procesu biološkog spajanja različitih polova, koji je tipičan za sve biljne i životinjske vrste. Aristotel jasno određuje ovaj prirodni instinkt u slučaju čoveka par stranica kasnije:

»Stoga je nagon (*ormē*) za stvaranjem zajednica svih vrsta prisutan u svim ljudima po prirodi.«

Starogrčki termin '*ormē*' odnosi se specifično na unutrašnji proces koji se zbiva po sebi, budući da je deo prirodnih sklonosti.

Ovde dolazimo do ključnog momenta. Prethodnoj rečenici, u kojoj spominje »spajanje žene i muškarca«, Aristotel dodaje nešto vrlo zanimljivo:

»... i to ne proizlazi iz slobodne odluke (*ek proairēseos*), već je, kao i kod drugih životinja i biljaka, to posledica prirodne želje da iza sebe ostave porod iste vrste.«

Tako indirektno otkrivamo da proces stvaranja zajednice žene i muškarca, u cilju produženja vrste, nema dodirnih tačaka sa »slobodnom odlukom«. Kao i kod drugih vrsta, i žena i muškarac stvaraju svoju zajednicu 'po prirodi', što znači u skladu sa prirodnim nagonom (*ormē*). Stoga neočekivano dolazimo do važnog uvida da u slučaju ljudi postoje određene vrste delovanja koja se ne zbivaju 'po prirodi', već prema 'slobodnoj odluci' (*proairēsis*). Ovaj termin je istinski znak da se nalazimo u Aristotelovoj *Politici*, tj. u njegovoj praktičkoj filozofiji, budući da je termin 'po prirodi' više deo vokabulara iz *Fizike* ili *Metafizike*. Stoga, upravo suprotno od stvari koje su 'po prirodi' (*fūsei*) i zbivaju se same od sebe (*automatōi*), sada želimo da se okrenemo stvarima koje se tiču slobodnog odlučivanja (*proairēseos*), dakle specifično ljudskog delovanja.

Uzimajući u obzir sve napred navedeno, skloni smo tome da odbacimo Chappellovu tvrdnju da je »Aristotel politički naturalista u tome što veruje da ljudska priroda treba da bude priznata kao determinanta onoga što je

<sup>26</sup> Pol. 1252a24.

<sup>27</sup> Pol. 1252a30.



moguće i što je idealno u političkoj teoriji«. <sup>28</sup> Ako uzmemo da »biti politički naturalista« znači imati dobrog smisla za realne životne ciljeve, u tom slučaju bismo mogli prihvatiti takvu tvrdnju. Međutim, to bi bilo previše trivijalno jer bi u tom slučaju svaki filozof mogao biti nazvan »naturalistom«. Nadalje, ako prihvatimo da se osnovno značenje termina 'priroda' odnosi na unutrašnji uzrok samo-kretanja u celini čovekovog života, u tom slučaju bismo morali priznati da je Aristotel determinista. Cela stvar politike bi u tom slučaju bila predodređena, unapred poznata. Morali bismo da prihvatimo takav zaključak ukoliko bi se Aristotelova interpretacija politike ticala pre svega ljudskih nagona. Međutim, kao što znamo, upravo je suprotno. Aristotelova elaboracija političkog karaktera ljudskog bića počinje na mestu gde on stupa izvan sveta prirode i zalazi u svet ljudskih slobodnih odluka i delovanja. Upravo je na ljudima da donose odluke o onome što je ispravno i pogrešno, dobro i loše, korisno i štetno za zajednicu ili pojedince. Praktikovanjem slobodnog odlučivanja ljudi zapravo oblikuju svoj život u *polisu*. Upravo to je ono što Aristotel misli pod *politikon zōon*. Tvrdnjom da je upravo na ljudima da oblikuju svoj život u *polisu* i da oblikuju sam *polis*, Aristotel je zapravo mnogo više modernista nego naturalista. *Polis* je dakle nešto naglašeno i odlučno ljudsko. *Polis* nije poklon od prirode, već rezultat specifično ljudskog napora i pregnuća.

Stoga ovde želimo da odbacimo Chappellovu i Millerovu tezu da je deo ljudske prirode da se bude političan. Pre svega želimo da naglasimo da biti političan nema nikakve veze sa sklonošću da se živi u zajednici, kao što su brak, domaćinstvo ili selo. Pčele i lavovi, recimo, takođe su skloni tome da žive u zajednici, ali uopšte nisu politični. Termin 'političko' u sintagmi *politikon zōon* nema nikakve veze sa sklonošću ljudi ka udruživanju u zajednice. Zato je Ciceronov prevod ove sintagme sa *animal sociale* jako loš. Ukoliko zaista želimo da razumemo šta je značenje Aristotelovog termina 'političko' (*politikōs*) treba da iskoračimo izvan sveta prirode, prirodnih stvari, spontanog zbivanja (*automatōi*), zbivanja na osnovu nagona (*ormē*), dakle, onog zbivanja koje ne proizlazi iz slobodne odluke (*ek proairēseos*). Taj novi prostor je eminentno mesto na kojem se konstituiše čovek kao *politikon zōon*. Stoga, takođe, odbacujemo Chappellovu i Millerovu tezu da bi politički naturalizam mogao biti osnova Aristotelove političke filozofije. 'Politikōs' se izvorno odnosi na polis. *Polis* je *topos* za *politikōs*. Mogli bismo čak da ustvrdimo da ne postoji 'politikōs', dakle, nikakvo političko ponašanje izvan *polisa*, npr. na nivou domaćinstva ili sela, kako ih Aristotel razume. Da bismo razumeli produbljeno značenje *politikon zōon*, dakle, prvog Aristotelovog određenja čoveka, osim

---

<sup>28</sup> T. Chappell, »Naturalism in Aristotle's Political Philosophy«, str. 567.

pojma prirode, životinje i politike potreban nam je još jedan. Njega pronalazimo u drugom Aristotelovom određenju čoveka.

### *Logos, proairēsis i krīsis*

Ovde ćemo se baviti odnosom između politike i *logosa*. Aristotel najpre kaže:

»Zajednica konačno stvorena od više sela je polis.«<sup>29</sup>

Suprotno prethodnim oblicima udruživanja, *polis* predstavlja jedinu vrstu zajednice u kojoj ljudsko biće može ostvariti svoj politički karakter. *Polis* je zajednica ista kao i prethodne, ali »on je dostigao najviši stepen samodovoljnosti«. Međutim, uslov za uspostavljanje *polisa* nije samo ljudska sklonost ka udruživanju, koju takođe poseduju i druge životinje (npr. pčele, lavovi, delfini, itd.), već posedovanje govora (*logos*).<sup>30</sup> Na mestu na kome Aristotel ukazuje na ljudsko posedovanje *logosa* dok iznosi stav o političkom karakteru ljudskog bića, dolazimo do ključnog mesta za našu analizu. Ovde s namerom ukazujemo na širi kontekst izricanja drugog Aristotelovog određenja čoveka:

»Stoga je dakle jasno zašto je čovek politička životinja (*politikon zōon*) više no svaka pčela ili neka životinja koja živi u društvu. Jer priroda, kao što smo rekli, ništa ne čini uzalud; čovek je jedina od životinja koja poseduje govor (*logōs*). Puki glas (*fonē*), istina je, predstavlja znak (*semēton*) bola i zadovoljstva, i stoga ga poseduju takođe i druge životinje (jer njihova se priroda dotle razvila da imaju osećanja o tome šta je bolno i prijatno, i da to označuju jedna drugoj), međutim govor (*logōs*) je stvoren da ukaže na to šta je korisno i štetno, te stoga takođe pravedno i nepravedno.«<sup>31</sup>

Životinje poseduju puki glas (*fonē*) i stoga ne mogu da uspostave *polis*, čak iako imaju sklonost ka udruživanju. *Logos* je taj koji stvara uslove za nastanak političke zajednice (*koinonīa politikē*). Ali zašto glas nije dovoljan za uspostavljanje *polisa*? Zašto je ovaj specifični znak bola i zadovoljstva nedovoljan za nastanak političke zajednice? Šta je to što glas donosi životinjama i nama, i zbog čega nije dovoljan? Kao što je Aristotel naglasio, priroda životinja se razvila do te tačke da imaju osećanja (*αἰσθησις*) o različitim stvarima, npr. šta je bolno, a šta izaziva zadovoljstvo. Nadalje, glas životinja omogućuje sposobnost da označe (*σημαίνειν*) jedna drugoj neki postojeći problem ili opasnost koja im preti. Glas takođe može biti poziv za parenje.

<sup>29</sup> Pol. 1252b27.

<sup>30</sup> Svesni sve kompleksnosti prevođenja termina *logos*, ovde shodno kontekstu smatramo da je 'govor' najadekvatnije rešenje.

<sup>31</sup> Pol. 1253a8–15.

Osećanja, kao bol i zadovoljstvo, ili tuga i radost, te mnoga druga kao strah, usamljenost, itd., deo su života životinja. Glas, koji označava ova osećanja, je jedini znak kojim one mogu da nas upute na svoja osećanja. Budući da mi uglavnom ne razumemo značenje ovih znakova koje izražavaju glasovi životinja, mi ih uobičajeno shvatamo kao »pevanje i pesme«, npr. u slučaju ptica i kitova. Osećanja i emocije su takođe deo ljudskog života. Mi takođe osećamo bol i zadovoljstvo, tugu i radost, strah, usamljenost, i mnoga druga osećanja. Ponekad obeležavamo svoja osećanja glasom da bismo označili ljudima oko nas da smo u opasnosti, ili da se osećamo dobro u nekom određenom trenutku, međutim, mi imamo druge načine da ukažemo drugima na naša osećanja i da se na njih odnosimo. Ljudska bića ne samo da glasom označavaju (*semaïnein*) svoja osećanja drugima, već ona mogu da saopštavaju (*tō deloūn ēsti*) šta je korisno (*sumphēron*), a šta štetno (*blaberōn*). Poput životinja, mi smo takođe usmereni na suprotna osećanja, i mi takođe imamo mnoštvo različitih osećanja, međutim, u nastavku takođe imamo sposobnost da potvrdimo i izjavimo šta je pravedno (*dīkaion*) i nepravedno (*ādikon*). Ovu sposobnost omogućuje *logos*. Naročita osobina koja nas čini ljudima nije samo puko posedovanje osećanja, već sposobnost da se na njih odnosimo i da uspostavljamo odnose prema osećanjima drugih ljudi. Aristotel nadalje kaže:

»Jer ljudima je, nasuprot ostalim životinja, svojstveno da samo oni poseduju osećanja dobrog i lošeg, i pravednog i nepravednog, i druga moralna osećanja, a zajednica ovakvih stvari uspostavlja domaćinstvo i polis.«<sup>32</sup>

Ljudska mogućnost govora omogućuje nam da razgovaramo o našim osećanjima bola i zadovoljstva, tuge i radosti. Mi procenjujemo svako od ovih osećanja i vrednujemo njegov stepen i značenje za nas same, ali i za našu zajednicu. Provodimo čitav svoj život u raspravljanju o tome šta je dobro i loše, svejedno da li govorimo o banalnim, svakodnevnim stvarima ili o onim najvažnijim za život: izbor škole ili univerziteta, izbor profesije, izbor partnera, itd. Donosimo odluke gotovo svakog dana npr. o sledećim stvarima: koju knjigu čitati, koji film gledati, gde ići na ručak, itd. Implikacije i ishodi naših moralnih odluka uvek imaju dobre i loše strane. Nijedna moralna odluka nije apsolutna. Što su ljudi zavisniji od naših odluka, to nam je teže da ih donesemo. Naše odluke ponekad određene ljude rasplaču, a istovremeno neke druge ljude mogu da učine srećnim. Naša dela i odluke drugi ljudi takođe će procenjivati kao pravedne ili nepravedne. Sve što se u našem moralnom životu tiče naših odluka i moralnog delovanja je veoma relativno. Naš moral uvek se kreće između dobrog i lošeg, pravednog i nepravednog.

---

<sup>32</sup> Pol. 1253a16–19.

U vezi sa Aristotelovim shvatanjem moralnosti treba naglasiti da su ljudsko ponašanje i ljudski život unutar različitih oblika ljudskih zajednica determinisani dvema stvarima. Sa jedne strane, mi delujemo prirodno (*fūsei*). Recimo, zajednica žene i muškarca napravljena je za produženje vrste kao što je to slučaj kod mnogih drugih životinja i biljaka, zbog toga što sve one poseduju sklonost (*fisikōn tō ēfiesthai*) da »iza sebe ostave biće iste vrste«. <sup>33</sup> Osim »produženja vrste« postoji drugi razlog za zajednicu žene i muškarca. Oni ulaze u zajednicu »zbog sigurnosti«. <sup>34</sup> Onaj ko vlada (*ārhon*) po prirodi (*fūsei*) i onaj koji je samo predmet vladanja (*ārhomēnon*), takođe po prirodi, zajedno stvaraju zajednicu koja može da čuva i pruža sigurnost. Međutim, Aristotelova upotreba termina 'prirodno' nije tako jednostavna kako se nama čini. Suprotno našim očekivanjima, Aristotel ovde nije naglasio fizičku stranu onog ko je vladalac i gospodar porodice (*despōtes*), već njegovu sposobnost koja mu omogućava da »može da predviđa svojim umom«. Evo čitave rečenice:

»Jer ono biće koje može predviđati, po prirodi je vladalac i prirodni gospodar, a ono koje može to svojim telom izvršiti je predmet vladanja i prirodno rob. Stoga gospodar i rob imaju isti interes.« <sup>35</sup>

Aristotel je rečju 'prirodno' mislio ne samo stvari koje se odnose na ljudsko instinktivno delovanje, već na sve vrste delovanja i običaja koji su zasnovani specifičnom praksom u *polisu*. Upotreba mišljenja (*dianoia*) omogućava nam da predviđamo (*proorān*) stvari, a to donosi prednost nad ljudima koji ne praktikuju ovu aktivnost i koji ove stvari »čine svojim telom«. Od nekog ko deluje mišljenjem se očekuje da bude gospodar s obzirom na uspostavljenu praksu u ljudskim zajednicama. Od nekog ko koristi samo svoje telo za delovanje se očekuje da bude predmet vladanja. Bez obzira koju ulogu imaju u delovanju, oni imaju »isti interes« (*taūtō sumfērei*), produženje vrste i sigurnost njihove zajednice. Različite vrste uspostavljenog delovanja u različitim vrstama zajednica ciljaju na specifične ciljeve te iste zajednice. Produženje vrste i sigurnost su ciljevi zajednice žene i muškarca. Svaka vrsta uspostavljene prakse koja služi ostvarenju ovih ciljeva je stoga prirodna (*fūsei*). Nešto postaje prirodno ako nas dovodi do ostvarenja ciljeva specifične zajednice. Aristotelova namera nije bila da ovde predstavlja svoje vrednosne sudove o ženama i muškarcima, robovima i gospodarima, već da naprosto opiše specifičnu praksu koju zatiče u zbiljskom svetu. Ukupan moralni život

<sup>33</sup> Pol. 1252a30.

<sup>34</sup> Pol. 1252a32.

<sup>35</sup> Pol. 1252a32–35.

u *polisu* je relativan isto kao i naš lični moralni život. Čitav sadržaj najvažnijih Aristotelovih spisa o ovoj vrsti problema, *Nikomahova etika* i *Politika*, svedoči o relativnosti, krhkosti i nestabilnosti ljudskog moralnog i političkog života. Isto možemo tvrditi i o suštini *polisa*. Politička struktura svakog *polisa* nije nešto čvrsto i stabilno.

## Zaključak

Istovremena analiza oba Aristotelova određenja čoveka u njihovom izvornom kontekstu teksta *Politike* omogućuje nam sasvim drugačiji uvid u Aristotelovo shvatanje čoveka. Jasno je iz svega napred navedenog da se dva Aristotelova određenja ne mogu tako lako dovesti u vezu niti sa opštim osnovama njegove metafizike i uopšte teorijske filozofije, niti sa njegovim shvatanjem filozofije prirode. Aristotelovo shvatanje čoveka ne može se celovito razumeti ako se ne uzmu neposredno u obzir oba njegova određenja čoveka. Pravi smisao stava da je čovek *politikon zōon* nazire se tek kada u tumačenje uvedemo drugo određenje koje u vezu dovodi čoveka i *logos*. U kontekstu Aristotelove praktičke filozofije, *logos*, shodno upotrebi donošenja slobodnih odluka (*proairēsis*) u svakodnevnom životu, dobija odlučni smisao za Aristotelovo razumevanje čoveka. Čovek u *polisu* donosi svoje odluke ne na osnovu nekog tradicionalističkog modela, već na osnovu razloga (*logos*). *Proairēsis* se temelji na *logosu* – ovaj se uvid pokazuje ključnim za Aristotelovo shvatanje čoveka kao *politikon zōon*. U tom smislu nam se čini da pokušaji koji povezuju Aristotelovo shvatanje čoveka sa tradicionalizmom ne pogađaju način na koji Aristotel određuje suštinu ljudskog bića u *polisu*.<sup>36</sup> Upravno suprotno tome, čini nam se da je Aristotelovo shvatanje čoveka zapravo anti-tradicionalističko, budući da *logos*, kao jedan novi princip na kome treba da se zasniva najnapredniji oblik ljudske zajednice (*polis*), uspostavlja jedan novi poredak stvari u kome postaje manje važno da li je neko žena ili muškarac, građanin *polisa* ili stranac, Grk ili varvarin, itd., već postaje jedino važno kakav ko razlog (*logos*) navodi za svoju slobodnu odluku (*proairēsis*). Aristotelova ideja da se čovek (*ānthropos*) i politička zajednica (*koinonīa politikē*) utemelje na *logosu* i *proairēsisu* čine nam se kao poslednje mesto u antičkom svetu kojem možemo pripisati predznak tradicionalizma, upravo stoga što oni, upravo više nego bilo šta drugo, ruše taj tradicionalni grčki svet.

Budući da kao ključnu ljudsku bit, Aristotel ne određuje pol (žena ili muškarac), pripadnost određenom narodu (Grk ili varvarin), doba uzrasta (dete ili

---

<sup>36</sup> Vidi npr. L. Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa*, str. 19.

čovjek), već je to za njega čovekova politička priroda, koja se sastoji u upotrebi *logosa* u slobodnom odlučivanju i donošenju odluka, važnih kako za lični život tako i za ukupan javni interes u *polisu*, jasno je da Aristotelu nikako ne možemo pripisati primedbu da *ānthropos* reducira na *andros*. Bitan aspekt čovekove političke delatnosti zaista se pre svega odvija u radu institucija, u kojima su, shodno običajima koji su vladali u grčkim polisima, mogli učestvovati samo slobodni muškarci sa statusom građana polisa. Iz te su prakse doista bile izuzete žene, stranci, robovi, varvari, itd. Međutim, u svakodnevnoj praksi upotrebe *logosa* i *proairēsisa*, u spontanom odlučivanju i raspravljanju (*krīsis*) o pitanjima od privatne, ali i javne važnosti, npr. na gradskom trgu, sasvim sigurno su učestvovali i svi ostali. Svedočanstva o takvim primerima možemo naći na raznim mestima u antičkoj literaturi ili filozofiji. Aristotelov *ānthropos* se pre svega konstituše u specifičnoj praksi upotrebe *logosa* i *proairēsisa* kako bi se došlo do odgovora na pitanja šta je korisno i štetno, pravedno i nepravedno. Ključno mesto za dokaz o tome da se Aristotelov *ānthropos* nikako ne može svesti na *andros*, te da onda u tom smislu Aristotelovo shvatanje čoveka nikako ne možemo shvatiti kao izvor faktičke neravnoteže i nepravde u *polisu*, tj. uopšte u političkoj zajednici, predstavljaju sledeća dva mesta iz *Politike* na kojima Aristotel objašnjava razliku u dolaženju do pravde (*dikaioσūne*) u domaćinstvu, odnosno, *polisu*. Dok u domaćinstvu ili npr. selu najstariji član, koji je uvek muškarac, »deli (*themisteūi*) pravdu ženama i deci«,<sup>37</sup> dotle se u *polisu* do nje »dolazi putem rasprave« (*toū dikaīou krīsis*) o tome šta je pravedno, odnosno nepravedno.<sup>38</sup> Na ovom mestu Aristotel izgovara rečenicu koja zvuči čudesno jednostavno: »Pravednost je politička« (*ē dē dikaioσūne politikon*). Dakle, jedini način da se u *polisu* dođe do pravednosti je uz pomoć raspravljanja i donošenja slobodnih odluka, budući da ona u *polisu*, za razliku od npr. domaćinstva ili sela, nije nešto unapred poznato, »gotovo« i »završeno«, pa da se može deliti (*themisteūi*).

Najkraće rečeno, tvrdnjom da je čovek *politikon zōon*, a to će reći da je on biće koje gradi svoj život u *polisu* na temelju *logosa* i *proairēsisa*, zapravo se tvrdi da čoveka čovekom pre svega čini odlučivanje o pravednosti uz pomoć kulture raspravljanja, a taj se čin, shodno univerzalnosti težnje ka pravednosti, i univerzalnosti upotrebe *logosa* i slobodnog odlučivanja, nikako ne može redukovati samo na muškarce, tj. na jedan ograničeni deo onih koji žive u *polisu*. Stoga nam se čini da Aristotelova afirmacija *logosa*, *proairēsisa* i kulture raspravljanja (*krīsis*) zapravo podstiče svaku ljudsku jedinku, dakle, i ženu, i dete, i roba, i stranca, i varvarina, da izađu iz svoje uskraćenosti, nametnute

<sup>37</sup> Pol. 1252b22–23.

<sup>38</sup> Pol. 1252b39–41.

postojećim običajima, u pokušaju da zavrede, poslužiću se Veljakovim rečima, »ljudsko dostojanstvo i autentičnost opstanka«. Aristotelovo shvatanje čoveka zapravo afirmiše nastojanje svake ljudske jedinice da se razvije, tj. ono podržava »emancipatorski proboj i potencijale« svakog ljudskog bića, te dakle i žene, roba, deteta, stranca i varvarina.

REDAKTURA I KOREKTURA  
*Jan Defrančeski, Hrvoje Jurić,*  
*Lidija Knorr, Mira Matijević*

DESIGN KORICA  
*Luka Gusić*

FOTOGRAFIJA NA NASLOVNICI  
*Ivana Percl*

PRIJELOM TEKSTA I TISAK  
*GRAFOMARK, Zagreb*

NAKLADA  
*500*

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001126036.

ISBN 978-953-164-208-8

Ova je knjiga tiskana uz financijsku pomoć Ministarstva znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske.





9 789531 642088  
Cijena: 200,00 kn