

Милош Јовановић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет Ниш

УДК 141.7 Аристотел
Прегледни рад
Примљен: 9. 11. 2010.

О 'ПРИРОДНОМ' У АРИСТОТЕЛОВОЈ СОЦИЈАЛНОЈ ФИЛОЗОФИЈИ¹

Апстракт: Рад се бави Аристотеловом употребом израза „природно,, у његовој „филозофији људског живота,, и покушава да пружи увиде у: а) различите контексте у којима Аристотел користи именицу „природа,, и придев „природно,, као и њихове негације („неприродно,, „противприродно,, „против природе,,), б) постојећа тумачења наведених концепата и в) неке противречности и недоследности у Аристотеловој теоријској употреби поменутих термина. Разматра се употреба „природног,, у Аристотеловом промишљању државе, ропства и начина стицања.

Кључне речи: Аристотел, природа, политика, социјална филозофија

Увод

Подстрек за теоријско истраживање које следи дала је једна кратка напомена Ив Левин (Levin) у књизи *Сексуалности и друштво код православног Словена од X до XVIII века* у поглављу „Недозвољен секс“. Тамо стоји следеће:

Према црквеним научницима на средњовековном Западу, грех Содоме је био у вези са изразима „неприродно“ и „противприродно“, који су били изведени из Аристотелове филозофије (Левин, 2006: 260).

Овде се нећемо бавити тумачењима и извођењима поменутих средњовековних црквених научника.² Оно на шта ће пажња у овом раду бити концентри-

¹ Припремљено у оквиру пројекта „Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција“ (179074), који се реализује при Центру за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство просвете и науке Републике Србије.

Прва верзија овог чланка је писана као семинарски рад из предмета Историја социјалних теорија на докторским студијама на Департману за социологију Филозофског факултета у Нишу.

² Можда само илустрације ради треба навести одломак из Августинових *Исјавестии*: „Зато опачине против природе треба свагдје и увијек осуђивати и кажњавати, какве су на примјер биле опачине Содомљана. Кад би их сви народи почињали, по божанском би закону сви били једнаком кривњом окривљени, јер тај закон није људе учинио таквима да на тај начин опће међу собом. Тиме се, наиме повређује и само заједништво које морамо имати с Богом, кад се иста природа коју је он створио каља изопаченом појудом“ (Augustin, 1973: 55), као и навод из *Summa Contra Gentiles* Томе Аквинског: „Неуређено испуштање семена је неспојиво са природним добром; наиме, очувањем

сана је Аристотелова употреба израза „природно“ у његовој „филозофији људског живота“³. Ту, пре свега, имамо у виду Политику, прецизније њену прву главу,⁴ где су у релативно кратком тексту речи које у корену имају „природу“ (φύσις) употребљене чак 86 пута (Ambler, 1984: 487),⁵ што је нешто више него у свим осталим књигама Политике заједно (Ambler, 1985: 184 n23).

Биће учињен покушај да се пружи одговор на следећа питања: У којим контекстима Аристотел користи именицу „природа“ и придев „природно“ (или фразе „по природи“ и „у складу са природом“), као и њихове негације („не-природно“, „противприродно“, „против природе“)? „Која тумачења наведених места постоје?“ И на крају: „Да ли постоје неке противречности или недоследности у Аристотеловој теоријској употреби поменутих термина?“

Као својеврсна припрема за овај рад, консултовани су доступни филозофски лексикони. Тако у *Оксфордском филозофском речнику*, чији је уредник Сајмон Блекбурн (Blackburn), у тексту одреднице „природа“, између осталог, стоји:

„Бескрајно променљив термин, који се мења како се мења наша научна концепција света, а његово значење се често боље схвата у супротности према нечему што се сматра да није део природе. Термин се примењује како на индивидуалне врсте (природа је злата да буде густо, или пса да буде пријатељ), тако и на свет као целину. Смисао у којем се примењује на врсте брзо се повезује са етичким и естетичким идеалима: нешто треба да оствари своју природу; природно је оно што је добро за неку ствар да постане; за људе је природно да буду здрави или да имају две ноге, а одступање од тога сматра се несрећом и деформитетом. Повезивање онога што је природно са оним што је добро бити видљиво је код Платона, а средишња је идеја Аристотелове филозофије природе. На несрећу, врхунац природе у овом смислу је зрео одрастао мушки грађанин, док преостали део онога што бисмо могли да назовемо свет природе, укључујући жене, робове, децу и друге врсте, не учествује потпуно у томе“ (Блекбурн, 1999: 343).

Речник филозофија и религија Виљема Риза (Reese) о „природи“ пружа следеће информације:

„На латинском *natura*, што представља превод грчке речи *physis*. Оба израза изведена су из корена чија значења сугеришу стварање, раст и рађање. Дакле, првобитно значење овог израза тичало се оног дела стварности који је подложен промени [...] Аристотел [...] је сматрао да природу одликује следећих пет особина: она је нешто што није створено, тј. она није производ неког чина;

врсте. Тако, након греха убиства којим се већ постојећа људска природа уништава, чини се да ова врста греха заузима следеће место, јер се њиме спречава рађање људске природе“ (цитирано у: Приморац, 2007: 150).

³ У употреби су и на синтагме: „филозофија људских послова“ (*philosophy of human affairs*) и „филозофија људских ствари/о људским стварима“ (*philosophy of human things*).

⁴ Која је према Тревору Сондерсу (2007: 140) „у јаком смислу социолошка анализа државе и њених делова, и филозофски [...] најбогатија од свих књига“.

⁵ Седма глава Никомехове етике такође обилује позивањима на „природу“ (Sensen, 2007: 2).

она није вечна, односно непроменљива; она у себи подразумева материју или потенцију; она у себи садржи принцип кретања; и она поседује форму, односно суштину“ (Риз, 2004: 683).

Иако смо се ограничили на „природу“ у Аристотеловој социјалној филозофији, сматрали смо да је упутно потражити је и у индексу појмова у Аристотеловим делима *Физика* и *Метeафизика* (види: Аристотел 2006: 300; 2007: 608–9). Тамо за одредницу „природа“ могу да се нађу следећи изрази/контексти који илуструју готово застрашујућу полисемичност тог термина:

- подлежећа природа;
- по природи насупрот услед других узрока;
- начело кретања и мировања;
- смешно је доказивати да (природа) постоји;
- бивство;
- обличје;
- двострукост „природе“ – природа као твар и као облик;
- вештина;
- сврха;
- насупрот разум;
- узрок у смислу тог ради-нечега;
- оно што постоји по природи је или увек такво или је такво углавном;
- нужност код тог природног;
- по природи (нама, за нас);
- по природи насупрот присилно;
- по природи раније, по постанку касније;
- код питагорејаца φύσειс као „бића“;
- природа, биће: различита значења;
- природа бића;
- природа (т.ј. биће) у целини;
- начело и узрок кретања, бивство;
- начело кретања у себи самом;
- насупрот вештина;
- као усврховљеност;
- природно (φύσει) насупрот присилно, противприродно.

Држава настаје по природи

У разматрању стварања државе Аристотел сматра да је најбоље да се ствари посматрају у њиховом настајању од почетка. Тако он каже да се најпре спаја оно што једно без другог не може – мушкарац и жена, ради рађања, а ради заштите и одржања спајају се господар и роб – природни господар користи свој разум да влада, а природни роб користи своје тело за (физички) рад. Ту се први пут помиње „природа“ кад Аристотел пише да:

„[...] то не произлази из слободне одлуке, већ је, као код других животиња и биљака, резултат *природне* жеље да за собом оставе бића каква су и сами [...]. Тако се и овде онај кога је *природа* одредила да се покорава ради заштите спаја с оним ко је предодређен да влада и господари јер онај ко је у стању да

мишљењем предвиђа, *по природи* је владар и господар, а онај ко је у стању да само телом ради, предодређен је да се покорава и *по природи* је роб“ (Аристотел, 2003а: 4, 1252а, курзив М. Ј.).

Даље, природним расељавањем породице, а у циљу задовољења трајних потреба, настаје село. А уједињавањем више села, које је вођено импулсом самодовољности, настаје држава, и то ради одржања живота, која, пак, наставља да постоји ради доброг живота:

„Потпуна заједница од више села која је, да тако кажем, постигла највиши степен самодовољности јесте држава; она настаје ради одржавања живота, а постоји ради доброг живота. Стога свака држава настаје по природи исто као и првобитне заједнице. Јер држава је циљ тих заједница, а *природа нечега јесте његов циљ. Оно, наиме, што је свака ствар по завршеном развоју, то називамо њеном природом*, на пример човек, коњ, кућа. Уз то сврха због које је нешто настало представља највиши циљ. А самодовољност је и циљ и највеће добро“ (Аристотел, 2003а: 5, 1252b, курзив М. Ј.).

Рив (Reeve, 2009: 516) упоређује домаћинство, село и полис са ембрионом, дететом и зрелом одраслом особом у којима је присутна иста природа, али на различитом ступњу развоја.

Држава је, дакле, настала природним путем,⁶ обухвата све претходне стадијуме у њеном настајању и „по својој је природи изнад породице и сваког од нас појединачно, јер је целина нужно важнија од делова“ (Аристотел, 2003а: 5, 1253а). Иако је могуће ову Аристотелову напомену о примату полиса изоловано тумачити као оправдање тоталитарног политичког поретка, чини се исправнијим она интерпретација која наглашава моменат среће (*ευδαιμονία*) појединца. Аристотелова је идеја следећа: држава је телеолошки примарна у односу на појединца с обзиром на то да омогућује развој оног најбољег у човеку, што и не би било могуће ван (нити без)⁷ ње. Без државе човекови би потенцијали остали неостварени, јер само живећи добар живот у самодовољној заједници човек остварује своју природу (Everson, 1988: 95).

[Д]ржава, служећи основним циљевима човека и омогућавајући вођење доброг живота или остварења среће, врши, у ствари, једну позитивну функцију; према том схватању држава је *natura prior* (а то треба разликовати од *tempora prior*) у односу на појединца и породицу (Коплстон, 1991: 387).

Циљеви државе и појединца се поклапају, држава просперира ако просперирају и њени грађани, у смислу да су добри и истински срећни људи.

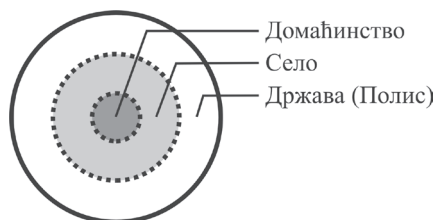
⁶ Сасвим супротно становиште заступа Томас Хобс: „Јер вештачким путем створен је онај велики Левијатан, назван заједницом или државом, латински *civitas*, што није ништа друго до вештачки човек, иако већег стаса и веће снаге но природни човек, чијој је заштити и одбрани намењен“ (Хобз, 1991: 31). Наравно, у Политици Аристотел није полемисао са Хобсом, већ са софистима и њиховим учењем о настанку државе путем уговора, те њиховим наглашавањем разлике између природе (*physis*) и закона или конвенције (*nomos*). Види: Ambler, 1985: 163.

⁷ „Једна ствар претходи по природи другој ако, и само ако, она може да постоји без друге, али не друга без ње“ (Keyt, 1987: 64). „Једна ствар претходи у супстанци другој ако, и само ако, је она више развијена или потпуније остварена него друга“ (63).

Поента тезе у 1253a18ff, која звучи алармантно, да држава „претходи по природи“ домаћинству и индивидуи, јесте то да док држава може да се развија без ма које појединачне индивидуе, ниједна индивидуа не може досегнути „срећу“ *без ње*, тј. кад индивидуа није у пуној мери функционална као један од грађана. Аристотел не уноси раздор између интереса индивидуа и државе: за њега, тоталитарни полис уопште не би био полис. (Сондерс, 2007: 143).

Још једна потпора овом тумачењу може да се нађе у Аристотеловој критици упућеној Лакадемоњанима⁸ у којој он, између осталог, наводи да су исте ствари најбоље и за појединца и за (политичку) заједницу. Касније у Политици (1287b40) наилазимо на запис о тиранији као против природној.

Настанак и однос државе према њеним деловима би се могао графички приказати на следећи начин:



Графикон 1: Квазиисторијска генеза државе по Аристотелу.

У вези са тезом о природности настанка државе је и често навођена Аристотелова теза о човеку као бићу које је по природи политичко или државотворно⁹ (ζωον πολιτικόν). Најпре, човек је по дефиницији биће заједнице¹⁰:

[...] а онај ко због своје природе, а не случајем, стоји ван државне заједнице или је рђав или је бољи од људи [...]. А онај ко не може да живи у заједници или коме ништа није потребно јер је сам себи довољан, није део државе, те је или звер или бог“ (Аристотел, 2003а: 5–6, 1253а).

Дар говора је по Аристотелу јасан показатељ природне предодређености за живот у друштву, где је најразвијенији облик друштвеног живота управо живот државе.

⁸ Види: Коплстон, 1991: 393.

⁹ Упореди са Џоном Локом када у *Двема расправама* цитира и коментарише Хукера (Hooker): „[Б]удући да ми сами не можемо да себи прибавимо потребно обиље ствари које су нужне за онакав живот какав наша природа захтева, живот примерен достојанству човека; стога, да бисмо надоместили ове недостатке и несавршености, који су у нама када живимо сами и једино за себе, ми смо по природи склони да тежимо заједништву и дружењу са другима. Ово би било узрок првобитног уједињавања људи у политичка друштва“. Али ја, штавише, тврдим да су сви људи по природи у таквом стању и тако остају док властитом сагласношћу не постану чланови неког политичког друштва“ (Locke, 1978: 17). Русо, пак, сматра да је стање љуског рода пре удруживања било слободно и природно (да не кажемо: идеално). Он "природног човека" види као изолованог, плашљивог, мирољубивог, без моћи говора, без моћи предвиђања, па тиме и без брига о томе шта будућност носи (види: Русо, 1993: 129–183, et passim).

¹⁰ "Неодвојивост људског бића од државе таква је да ван државе човека нема" (Милосављевић, 2008: 137).

За Аристотела, поново насупрот Хобсу, „[б]ити у природном стању пре значи бити функционално остварен члан полиса: не иде се натраг природи, већ напред, ка њој“ (Сондерс, 2007: 142). Овде је наглашен телеолошки моменат Аристотелове концепције (природне) државе, па и његове филозофије уопште. Поменути моменат налазимо на једном месту у Физичи где Аристотел говори о природи као себи-самој-сврси, о њеном унутрашњем каузалитету:

„Оно што јесте по природи је оно што се почевши од начела непрекидно креће и долази до неког краја [...], а оно што из сваког појединачног [начела следи] није за све исто нити је то нешто случајно; међутим, то се увек креће ка истом, ако га нешто не спречи. [...] Бесмислено је сумњати у то да нешто постаје ради нечега зато што се не види одлука тог што покреће. Ни вештина не одлучује. Кад би у дрвету постојала вештина грађења брода, понашала би се она слично природи. Дакле, ако се у вештини налази то ради-нечега, тада се то налази и у природи. [...] Дакле, јасно је да је природа узрок, и то тако како је то оно ради-чега. (Аристотел, 2006: 74–5, 199b16–33).¹¹

Слично у Метафизици:

„[...] целина и оно што има неко обличје или облик, а понајвише ако је нешто такво по природи а не услед присиле – као што је то све оно што је непрекидно путем лепка, клина или свезе – тј. ако у себи самом има узрок своје непрекидности“ (Аристотел, 2007: 353, 1052a 23).

У *Поетици* се, када разматра развој трагедије, Аристотел такође позива на природу, као на крајњу форму ка којој тежи развој неке ствари:

„Тако се трагедија постепено развила, јер су песници сваку појаву у њеном развоју усавршавали. И пошто је прошла многе преображаје, она се усталила, јер је напослетку добила облик који одговара њеној природи“ (Аристотел, 1982: 35, 1449a).

Аристотелова теорија је телеолошка у том смислу што дефинише ствари циљем ка коме оне стреме, где се тим циљем објашњавају и промене кроз које ствари пролазе.

Природа (*physis*), функција (*ergon*) и крајњи циљ (*telos*) – или оно због чега постоји (*hou heneka*) – неке одређене ствари, стоје у систематском односу, пошто се циљ те ствари састоји у актуализацији њене природе кроз вршење њене функције (Reeve, 2009: 512).

Тако на пример облике заједница које претходе држави не делимо на основу величине или обима, већ циља тј. врсте потребе коју задовољавају:

Врста заједнице	Циљ / потреба коју задовољава
Породица	Одржање
Домаћинство	Свакодневне потребе
Село	Трајне потребе
Полис	Добар живот

Табела 1: Врсте људских заједница и њихови циљеви.

¹¹ Види и *op. cit.*: 49–50, 193a 28–31: „Дакле, о 'природи' се на један начин говори тако: она је прва подлежећа твар за све што у себи саржи начело кретања и промене. У другом смислу она је обличје и облик у смислу одређења“, као и *op. cit.*: 51–2, 193b 12–18: „Такође, природа, као постојање јесте ход ка природи. [...] природа се не односи тако према природи већ то што расте [...], уколико расте, прелази из нечега у нешто. Шта је онда то што расте? Не оно из-чега већ ка-чему. Обличје је природа“.

Да сумирамо, Аристотел износи три тврдње о природи и држави (где под државом мисли на старогрчки полис):

1. Држава постоји по природи јер проистиче из једноставнијих природних удружења и служи као њихов циљ, с обзиром на то да само она достиже самодовољност.

2. Људска бића су по природни политичка бића, пошто их је природа, која иначе ништа не чини узалуд,¹² опремила могућношћу говора који им омогућава преношење идеја о моралним појмовима, каква је, на пример, идеја о правди, који чине могућим домаћинство/породицу и државу.

3. Држава је природно пре индивидуа, јер индивидуе не могу да извршавају своје природне функције ван државе пошто нису самодовољне.

Но, држава је у исто време, како пише Аристотел, творевина и људског разума, и то преко правног система државе који људе чини праведним, тј. врлим (носиоцима врлина), и издиже их из дивљаштва у коме би иначе чамили: „У свим људима, дакле, постоји природна тежња за таквом заједницом и онај ко ју је први основао зачетник је највећег добра“ (Аристотел, 2003а: 6, 1253а, курзив М. Ј.).

У Физици је природа одређена као „неко начело, тј. узрок кретања и мировања за оно у чему је присутна првобитно по себи а не прилучено“¹³ (Аристотел, 2006: 47, 192b 22–23). Пошавши од овога Фред Милер (Miller 2002) запажа тешкоћу Аристотелове теорије:

„Ако би град-држава био природан у овом смислу, он би онда био сличан биљци или животињи која из семена природно расте до зреле јединке. Међутим, ово није у складу са битном улогом коју Аристотел даје законодавцу као оном који установљава град-државу. Јер у Аристотеловој теорији, ствар постоји или по природи или као производ вештине; не може бити производ и једног и другог. [...]. Ова дилема може да се наизглед разреши само ако се подразумева да Аристотел говори о граду-држави као „природном“ у другом смислу речи. На пример, он можда мисли да је полис „природан“ у ширем смислу речи, тако што настаје из природних инклинација људи (да живе у заједницама) због задовољења природних људских циљева, но остаје непотпун/незавршен све док законодавац не донесе устав“.

Нидерман нуди једно занимљиво размишљање о овом односу природног и вештачког у Аристотеловој политичкој теорији (Nederman, 2001: 287). По његовом мишљењу, природни принцип промене карактеристичан за људска бића је њихов својевољни избор. Људи су подстакнути да делују, то јест да бирају

¹² Аристотел, као у *Политици* (2003а: 5, 1253а), и у *Расправи о души* пише о целисходности природе: „Ако, дакле, природа ништа не чини без сврхе [узалуд] нити изоставља оно што је неопходно осим код сакатих или непотпуних бића, онда су, наимае, таква жива бића [у суштини] потпуна и нису саката, чему као доказ служи то што могу рађати, постићи зрелу доб и угибати, због чега би требало да имају и органе за кретање [ходање]“ (Аристотел, 2001: 95–6, курзив М. Ј.).

¹³ Аристотелово одређење је коментарисао преводилац Слободан У. Благојевић: „Јер ако је природа неко начело, она је начело кретања; а пошто се ствари не крећу само зато да би се кретале већ да би негде, у неки облик, стигле, природа је и начело мировања“ (Аристотел, 2006: 47, fn 1).

или користе практичну мудрост у складу са њиховим *hexeis*¹⁴ који се стиче кроз обучавање и праксу. Стога је стицање (моралног) образовања неопходно људима да би могли да живе у складу са њиховим сопственим природним принципом. Вољни избор је одређујућа одлика људске природе, но бирање значи да људи врше избор на основу научених вредности, које чине њихов морални карактер. Аристотел сматра да је стварање услова, као и само спровођење образовања моралног карактера главна сврха законодавца и државника, као и устава и закона. Отуда полис не игра вештачку или екстерну улогу у процесу промене људских бића – он је природан за човека, а људи су политичка бића.

Ропство по природи

Можда је најконтроверзније место у Аристотеловој политичкој теорији његова одбрана тезе о ропству по природи. У покушају њеног расветљавања, кренућемо од описа роба по природи¹⁵ који је:

- онај који за рад користи само тело и то је оно најбоље што може да да;
- исти као и варварин;¹⁶
- нека врста живог оруђа – помоћник у области делања;
- није свој већ туђ – човек који може да припада другоме, па му стога и припада;
- онај ко у потпуности припада господару – ствар, власништво које може да послужи у сврху хипотеке;
- од рођења предодређен да се покорава;
- онај који има само толико заједничког с разумом што може да запажа, али сам нема разума;
- онај чије је тело снажно за обављање свакодневних послова;
- на сваком месту роб;
- живи, али одвојени део господаревог тела;
- онај ко апсолутно нема своје воље.

У разјашњавању може да помогне дефиниција роба коју даје и образлаже Тома Аквински у „Коментарима Аристотелове *Политике*“:

„[...] роб је живо, одвојено оруђе, корисно за делатност, људско биће које припада другоме. И у овој смо дефиницији поставили оруђе као генус и додали пет специфичних разлика. Тиме што смо оруђе назвали живим, разликовали смо га од неживих оруђа. Тиме што смо оруђе назвали корисним за делатност, разликовали смо га занатлијиног помоћника, који је живо оруђе производње. Тиме што смо рекли да оруђе припада другоме, разликовали смо га од слободне особе, која понекад служи у домаћинству слободно или за плату, а не као

¹⁴ Категорија „поседовања“, види: Аристотел 1965: 35–37. *Hexeis* или *hexis* (ἕξις) се још преводи као „диспозиција“, „стање“, „навика“ или „хабитус“ (од латинског *habere*, „имати“).

¹⁵ Све доле наведене ставке су изводи из прве главе Аристотелове *Политике*.

¹⁶ Овај став заправо није Аристотелов, већ га он приписује песницима: "Стога кажу песници да 'с правом Хелени владају варварима' као да су варварин и роб по природи исто" (2003а: 4, 1252b).

својина. Тиме што смо оруђе назвали одвојеним, разликовали смо га од делова као што су рука, која припада нечему другоме али није одвојена. И тиме што смо назвали оруђе људским бићем, разликовали смо га од неразумних животиња, које су посебна својина“ (Aquinas, 2007: 24).

Однос господара и роба сличан је, по Аристотелу, неким другим односима:

Господар – треба да влада –	Роб – треба да се покорава –
Душа	Тело
Форма	Материја
Разумски део бића	Нагонски / осећајни део бића
Човек	Остала жива бића

Табела 2: Односи аналогни односу господара и роба

У питању је однос принципа владања и принципа покоравања који се јављају у свакој целини састављеној од више делова, којих има и у неживој природи, за шта Аристотел даје пример хармоније у музичкој композицији где један звук преовлађује над осталима.

То је, даље, по Аристотелу, симбиотички однос од кога и господар и роб имају користи – као што је боље за тело да буде под контролом душе, тако је и за роба, по природи, боље да њиме управља господар, него он сâм, за шта у ствари, будући робом, и није способан. Као што је живот домаћих животиња бољи у заточеништву и служби човека, него у дивљини где би биле растргнуте од стране грабљивица, тако и робови у полису могу да служећи господара живе боље него на слободи, где би, можемо претпоставити, изумрли. Тејлор даје занимљиву напомену да су овај аргумент користили неки браниоци модерне трговине робљем, наводећи да ропство користи робовима дајући им прилику да прихвате хришћанство (Taylor, 1995: 255).

Аристотелова одбрана природног ропства се може сматрати несувислом због тога што је пуна недоследности:

Аристотел каже да робовима недостаје способност промишљања (1254b 22–23, 1260a12–13)	али и да, ако немају удела у разуму, они не би могли да извршавају наређења њихових господара (1254a 23–24)
Он каже да робови нису способни да владају собом (1254b 16–21)	али и да они имају врлину потребну да испуне своје дужности (1259b 22–28, 1260a 1–3, 1260a 35–36)
Он разликује робове од деце на основу тога што деца поседују вољу (али недовољно развијену) (1260a 13)	али онда инсистира на томе да је прави начин поступања с робовима, чак пре него с децом, онај који укључује опомињање, а не само заповест (1260b 5–7)
Он каже да су робови једноставно материја или тела која чекају на умове као форме да им наметну ред (1252a 31–34, 1254b 15–20)	али и да су, као људска бића, они сачињени од материје и форме (1254a 32–34), и да имају удела у разуму (1259b 29)

Табела 3: Неке недоследности Аристотелове теорије ропства по природи.¹⁷

¹⁷ Табела је састављена на основу Frank, 2006: 183 и Сондерс, 2007: 151–2.

Према Цил Френк (Frank, 2003: 184), Аристотелово је разматрање ропства намерно противречно са циљем наглашавања тешкоће, ако не и немогућности, јасног одређивања тога ко, ако ико, може да буде роб по природи. Милер (Miller, 2002), слично, наводи да се Аристотелови аргументи који се тичу робова и жена чине толико слабим, да их неки коментатори чак сматрају ироничним. Стога: има ли уопште робова по природи?

Неки аутори су изричито у одговору да их фактички нема (Shields 2007: 371, Fortenbaugh, 2006: 263) и да цела Аристотелова расправа има чисто теоријску сврху (Fortenbaugh, 2006: 244). Управо поменути Фортенбо сматра да на Аристотелово разматрање положаја робова и жена¹⁸ не треба гледати као на софистерију грчког мушкарца пуног предрасуда који ужива привилеговану позицију, нити једноставно као на производ биолога који је доведен у заблуду и некритички претпоставља да је пут природе идентичан са постојећим стањем друштвених односа. У питању је, по његовом мишљењу, политичка апликација неких (тада нових) сазнања из филозофске психологије, наиме схватање душе као дводелне,¹⁹ за разлику од Платонове теорије о троделној.²⁰ Улога роба и жене је таква каква је због тога што осећајни део душе код њих није потчињен владавини и контроли разумског, што је случај код слободних мушкараца (Fortenbaugh, 2006: 241).

И Тејлор се слаже са ставом да Аристотелова расправа остаје теоријска у смислу да не даје оправдање за било који облик ропства који се стварно практиковао у Грчком или било којем другом друштву, као ни разлог за веровање да игде постоје робови по природи (Fortenbaugh, 1995: 257). Аристотел, како каже Смит (Smith, 1983: 122), једноставно нигде није објаснио зашто нека људска бића заслужују да буду потчињена сталној деспотској владавини других.

(Не)природни начини стицања

У делу Политике у коме се разматрају начини стицања (прецизније у одељку 1256b) наилазимо на, у овом раду већ наведену, тврдњу да „природа ништа не оставља недовршено“ и „ништа не чини узалуд“, из које Аристотел закључује да је природа „све створила ради људи“²¹:

„Јер као што вештина вођења државе не ствара људе него их узима од природе и служи се њима, тако и природа треба да пружи људима извор хране – земљу, море или нешто друго, а дужност домаћина је да се тиме послужи како треба. [...] Највише тога [...] треба да пружи природа, јер њен је задатак да

¹⁸ Због недостатка простора овде се неће шире разматрати Аристотелово становиште о женама, које свакако представља предмет вредан расправе.

¹⁹ "То је управо оно што смо рекли о души: у њој од природе постоје два дела: један који влада и други који се потчињава, и њихова вредност је различита јер један има разума а други га нема" (Аристотел, 2003а: 22, 1260а).

²⁰ Према Платону душа се састоји из (1) разумног, (2) срчаног или вољног и (3) појудног дела, где сваки "део" представља форму, функцију или начело деловања, а не део у материјалном смислу (Коплстон, 1991: 243–4).

²¹ Поново (антропоцентрична) телеологија.

пружи храну бићу које је створила. Свако живо биће, наиме, добија храну од онога од кога је постало. Стога је природа дала свим људима у посед плодове и животиње (Аристотел, 2003а: 18, 1258а).

Постоји једна природна вештина стицања коју треба да познаје домаћин и државник, због тога што она помаже у обезбеђивању имања које би било нужан услов за добар живот,²² а које притом не обухвата неограничено много ствари. Друга врста вештине стицања – вештина богаћења – за разлику од прве, није природна јер је резултат извесног искуства и способности, и због ње се људима чини да богатство и стицање немају граница.

Облик трговине где се ствари размењују само да би се задовољиле потребе и употпунила економска самосталност природна је и не спада у вештину богаћења. Из ње се (трампе), као природне, развила вештина којој је циљ богаћење у којој људи користе своје способности на начин противан природи.

Овде ћемо се на кратко задржати на запажању Вејна Амблера о томе да је развој начина стицања сличан развоју људских заједница (Ambler, 1984: 497–8). Аристотел је у оба случаја усредсређен на могућност задовољења људских потреба. Разлика у разматрањима је у томе што се сваки следећи стадијум у развоју начина стицања удаљава од природе, док је код заједница крајњи облик онај који је, да тако кажемо, најприроднији.

Начин стицања	Облик људске заједнице
Непосредно од природе	Породица
Трампа	Село
Трговина	Полис

Табела 4: Паралела у генези начина стицања и људских заједница.

Критеријум на основу кога је трговина мање природна од, рецимо, трампе је у томе што, примарно, не служи задовољењу људских потреба. Ту људи зарађују једни на другима и тако се увећава богатство, које се, због употребе новца, схвата као неограничено. Новац је настао као средство које треба да помогне спонтану размену вишка добара, вредност је добио конвенцијом, не природом, и има улогу општег робног еквивалента. Као такав, он је само средство које служи крајњем исходу задовољења потреба људи. Новац није (или не би требало да буде) циљ по себи. Безгранично увећавање (новчаног) богатства није у складу са природом, јер оно не подстиче (природни) развој врлина, већ се оно увећава услед жудње за телесним уживањима, која на грчкој скали вредности баш и нису била високо рангирана.²³ Зато Аристотел о зеленаштву каже да је „[с]асвим [...] оправдано омражено [...] јер се ту добит постиже помоћу самог новца и новац не служи сврси којој је намењен“

²² Аристотел као прави грчки аристократ каже: „Стога је и рат, у извесном смислу, природна вештина стицања; а лов је једна њена грана, којом се треба служити против дивљих животиња и против оних људи који се, мада су од природе створени да се поковају, ипак томе противе“ (2003а: 14, 1256b)

²³ „У вођењу домаћинства више бриге треба посветити људима него стицању некретнина, више се треба бринути о ваљаности људи него о добром стању имања које чини богатство“ (Aristotel, 2003а: 21, 1259b).

(Аристотел, 2003а: 18, 1258b). Од свих начина богаћења давање новца под интерес је највише противно природи.

Закључак да је најразвијенији облик стицања противан природи је заснован најпре на његовом ослањању на вештину и новац, а затим и на томе да он занемарује ограниченост богатства (Ambler, 1984: 498). Могли бисмо се зачудити зашто исту врсту резоновања Аристотел не примењује и на полис – изненађујуће је колико мало и кратко говори о недвосмислено корисној улози вештине и закона у политичком животу града државе. Но, природност полиса се брани, не тиме што је (на природан начин) произашао из природних заједница, већ због онога што он доноси људима, због ефикасности у задовољавању њихових потреба.

Закључак

Аристотел, за разлику од модерних политичких теоретичара,²⁴ гледа на природу као на генерално наклоњену људима, где она поставља позитивне, а не негативне стандарде. Због тога он у политички живот полаже велике наде, али и очекивања (Cherry, 2008: 11). Природа је, будући наклоњена, учинила могућом људску заједницу која може да се бави нечим вишим од онога што је гола егзистенцијална нужност. У таквој заједници је могућ (највреднији) живот мисаоног сагледавања ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$). Такав живот би значио потпуно испуњење људске природе, ако се узме у обзир сâм почетак *Метифизике* где стоји да: „Сви људи по природи теже сазнању“ (Аристотел, 2007: 3, 980a, курзив М. Ј.).

Оно што је чест приговор Аристотеловом схватању природе је његово стапање природног и моралног, тј. најбољег. Као илустрација може да послужи и следећи навод:

„Живо биће се састоји пре свега од душе и тела, и душа по природи влада а тело се покорава. То „по природи“ треба испитивати код бића која су у складу с природом, а не код изопачених бића. Зато треба испитивати човека чији су тело и душа најбоље усклађени и код кога је очигледно да душа управља телом. Јер код људи рђавих и склоних злу често изгледа да тело влада душом зато што су у рђавом и противприродном стању“ (Аристотел, 2003а: 8, 1254a-b, курзив М. Ј.).

Поред тога што је у своје разматрању природе Аристотел у значајној мери унео опис оних основа на којима је почивало друштвено уређење старе Грчке (Taylor, 1995: 234), читаоцу може да се учини да је „одлучивање о томе које су тачно људске карактеристике или делатности природне [...] арбитарно“ (Сондерс, 2007: 153). Сондерс у наставку пита: Зашто природа има посебан статус? Зар не можемо тежити томе да се издигнемо изнад ње? Зашто

²⁴ „Макијавели, Хобс и Лок, сви они крећу од природног стања у коме је човек оскудицом и сукобима подстакнут да се укључи у политичку заједницу. Политика је покушај да се побегне од природе, а не да се она испуни“ (Cherry, 2008: 14). Русо, за разлику од Хобса, не сматра да је самоодржање једини принцип који мотивише људска делања. Поред личног интереса, други „принцип људске душе“ је „природно милосрђе“ које природног човека „задржава да другог повреди, чак и ка би сам био жртва“ (Русо, 1993: 166).

претпостављамо да је природа најбоља за нас? И најзад, како можемо да знамо да ли заиста говоримо о природи, а да при томе заправо придајемо универзални карактер природности нашим (нужно) ограниченим схватањима?

Наведено подсећа на Ничеову критику стоика због жеље да живе „у складу са природом“ (Sensen, 2005: 18). Ниче тврди да оно што су стоици заправо желели јесте да учине природу „у складу са стоом“:

„У складу с природом“ хоћете да живите? О, ви племенити стоичари, какво заваривање речима! Замислите једно биће као што је природа, расипничко без мере, равнодушно без мере, без намера и обзира, без самилости и правичности, плодно и пусто и неизвесно у исти мах, замислите саму индиферентност као моћ – како бисте могли живети у складу с том индиферентношћу? Живот – зар то није управо хтење да се буде друкчији од ове природе? Зар живот није процењивање, давање првенства, хтење да се буде неправедан, ограничен, различит? А рецимо да ваш императив „живети у складу са природом“ значи у основи исто што и „живети у складу са животом“ – зар бисте могли друкчије? Зашто стварати начело од нечега што ви већ јесте и што морате бити? Ствар заправо стоји сасвим друкчије: тиме што с усхићењем тврдите да канон свога закона читате из природе, ви хоћете нешто супротно, ви чудни глумци и самообмањивачи! Ваша гордост жели да пропише и присаједини ваш морал, ваш идеал природи, чак и природи, ви захтевате да она буде – природа „у складу са стоом“ и хтели бисте да све што постоји подесите тако да постоји према вашој сопственој слици [...]“ (Ниче, 1994: 17–18).

Но, не треба заборавити да Аристотеловој природној телеологији није нужним начином својствено да одобрава постојеће (политичко) стање ствари. Иако их чешће подржава, Аристотел каткад доводи у питање моралне вредности и политичку праксу његовог времена управо на основу њихове противности природи.

Литература

1. Ambler, Wayne H. (1984) „Aristotle on Acquisition“, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 17 (3), pp. 487–502.
2. Ambler, Wayne H. (1985) „Aristotle’s Understanding of the Naturalness of the City“, *The Review of Politics* 47 (2), pp. 163–185.
3. Ambler, Wayne (1987) „Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery“, *Political Theory* 15 (3), pp. 390–410.
4. Aquinas, St. Thomas (2007) *Commentary on Aristotle’s Politics*, Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing.
5. Аристотел (1965) *Органон*, Београд: Култура.
6. Аристотел (1982) *О њесничкој уметности*, Београд: Рад.
7. Аристотел (2001) *Расправа о души*, Подгорица: Октоих.
8. Аристотел (2003) *Никомахова етика*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
9. Аристотел (2003а) *Политика*, Београд: БИГЗ.
10. Аристотел (2006) *Физика*, Београд: Паидеа.
11. Аристотел (2007) *Метафизика*, Београд: Паидеа.

12. Augustin, Sv. Aurelije (1973) *Ispovijesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
13. Блекбурн Сајмон (1999) *Оксфордски филозофски речник*, Нови Сад: Светови.
14. Cherry, Kevin M. (2008) „Aristotle and the Eleatic Stranger on the Nature and Purpose of Political Life“, *American Journal of Political Science* 52 (1), pp. 1–15.
15. Everson, Stephen (1988) „Aristotle on the Foundations of the State“, *Political Studies* 36 (1), pp. 89–101.
16. Fortenbaugh, William W. (2006) *Aristotle’s Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden-Boston: Brill.
17. Frank, Jill (2006) „The Political Theory of Classical Greece“, u: John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips (eds.) *The Oxford Handbook of Political Theory*, pp. 175–192.
18. Хобс, Томас (1991) *Левијатан или материја, облик и власт државе црквене и грађанске*, Ниш: Градина.
19. Keyt, David (1987) „Three Fundamental Theorems in Aristotle’s ‘Politics’“, *Phronesis* 32 (1), pp. 57–79.
20. Коплстон, Фредерик (1991) *Историја филозофије. Том 1 – Грчка и Рим*, Београд: БИГЗ.
21. Левин, Ив (2006) *Сексуалност и друштво код православних Словена од X до XVIII века*, Лозница: Карпос.
22. Locke, John (1978) *Две расправе о влади*, Београд: Младост.
23. Miller, Fred D. (2002) „Aristotle’s Political Theory“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (tekst preuzet 19.02.2009. sa internet adrese: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>).
24. Милосављевић, Љубинко (2008) *Античка мисао о друштву*, Ниш: Филозофски факултет.
25. Nederman, Cary J. (1994) „The Puzzle of Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle’s Political Theory“, *Review of Politics* 56 (2), pp. 283–304.
26. Ниче, Фридрих (1994) *С оне стране добра и зла ~ Генеалогичка морала*, Београд: Српска књижевна задруга.
27. Приморац, Игор (2007) *Етика и секс*, Београд: Службени гласник.
28. Reeve, C. D. C. (2009) „The Naturalness of the Polis in Aristotle“, u: Georgios Anagnostopoulos (ed.) *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell.
29. Риз, Виљем (2004) *Речник филозофија и религија – источна и западна мисао*, Београд: Дерета.
30. Русо, Жан-Жак (1993) *Друштвени уговор : О пореклу и основама неједнакости међу људима : Расправа о наукама и уметностима*, Београд: „Филип Вишњић“.
31. Sensen, Kathryn (2005) „On ‘Nature’ as a Standard in Aristotle’s Politics“, *Conference Paper - Midwestern Political Science Association; 2005 Annual Meeting, Chicago, IL*.
32. Sensen, Kathryn (2007) „On Nature as a Standard: Book VII of Aristotle’s Ethics“, *Conference Paper – SPSA Conference New Orleans, LA January 6, 2007*.
33. Shields, Christopher (2007) *Aristotle*, London: Routledge.
34. Smith, Nicholas D. (1983) „Aristotle’s Theory of Natural Slavery“, *Phoenix* 37 (2), pp. 109–122.

35. Сондерс, Тревор Ц. (2007) „Политика“, у: Дејвид Ферил (прир.) Историја филозофије. Том 2 – Од Аристотела до Августина, Београд: Плато, стр. 139–154.
36. Taylor, C. C. W. (1995) „Politics“, у: Jonathan Barnes (ed.) The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233–258.

Miloš Jovanović

On 'Natural' in Aristotle's Social Philosophy

Summary: The paper deals with Aristotle's use of the term „natural“ in his „philosophy of human life“ and attempts to provide insights into: a) the different contexts in which Aristotle uses the noun „nature“ and the adjective „natural“, and their negation („unnatural“, „contrary to nature“, „against nature“), b) the existing interpretations of these, c) some of the contradictions and inconsistencies in Aristotle's theoretical use of the aforementioned terms. The use of „natural“ in Aristotle's reflections on the state, slavery and the ways of acquisition is discussed.

Key Words: Aristotle, Nature, Politics, Social Philosophy