

POLITIKA I ETIKA OD TRADICIJE DO MODERNITETA S OSVRTOM NA FARABIJEVU POLITIČKU FILOZOFIJU

Seid Halilović

*Grupa za savremeno religijsko mišljenje,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Na pitanje o suštini odnosa između politike i etike, odnosno etike i političke nauke, ponuđeni su brojni nejednaki odgovori koji su utemeljeni na ontološkim, epistemološkim i antropološkim načelima različitih spoznajnih stadijuma tradicionalnog i modernog sveta. Sam pojam tradicije, takođe, nema isto značenje u definicijama koje su prihvaćene pre i nakon ustanovljenja modernog doba. Potrebno je obrazložiti raznolikost tih spoznajnih načela i jasno utvrditi da li etičko-vrednosni iskazi pripadaju naučnim sudovima i da li politička nauka može govoriti o vrednosnim sudovima. Pokušaćemo, u ovom radu, da prepoznamo najznačajnije filozofske karakteristike odgovora na ova dva pitanja u doba racionalizma, empirizma i postmodernizma. S druge strane, koristeći metodu detaljne analize sadržaja islamskih svetih predanja i najuticajnijih dela slavnog muslimanskog političkog filozofa Farabija, u vezi sa istim pitanjima, pokazaćemo da u teozofskoj tradiciji islama etički i političko-vrednosni sudovi imaju naučni identitet. Na osnovu toga, zaključićemo da sve dodirne doktrine politike i etike, u tradicionalnom spoznajnom stadijumu, nužno slede logičke okvire odnosa između dve naučne discipline. Politički sistem u takvom ambijentu biće usmeren ka višnjim metafizičkim ciljevima, a merilo svoje stabilnosti sagledaće u očuvanju etičkih vrednosti društva.

Ključne reči: *politika, etika, politička nauka, politička filozofija, tradicija, modernitet, Farabi*

Spoznajne smernice

Kada razmišljamo o odnosu između politike i etike, najpre moramo objasniti o kojoj kategoriji politike i etike govorimo, a onda je potrebno da precizno definišemo te pojmove. Moguće je razgovarati o različitim aspektima odnosa između ova dva pojma. Predmet naše rasprave može biti uticaj etičke svesti i etičkih dela na današnju političku praksu, odnosno uticaj koji bi oni trebalo da imaju. S druge strane, naše političke odluke takođe utiču na određena etička praktična usmerenja. Pitanja o tome kakav je taj uticaj danas i kakav bi trebalo da bude mogu biti predmet ozbiljnih analiza. U svim tim raspravama, razgovaraće se o praktičnim aspektima političke i etičke realnosti. Međutim, mi možemo razmatrati i odnos između etike kao naučne discipline i političke nauke. Analiza doktrinarnih obrazaca ovog odnosa ponudiće odgovore na najfundamentalnija i svakako najznačajnija pitanja o mogućim vidovima isprepletenosti politike i etike.

Uticaj nekih faktora može biti vidljiv, što ne znači da je uticaj skrivenijih faktora manje značajan. Štaviše, najskriveniji slojevi doktrinarnih pitanja o odnosu između političke nauke i etike imaju dalekosežan i besprekoran uticaj na sva naša kasnija praktična usmerenja u političkom životu. Zbog toga, kada želimo da prosuđujemo o tome na koji način su povezane politička praksa i etika, odnosno politička nauka i etika, moraćemo da se usmerimo na sve doktrinarne principe, tačnije na ontološke, antropološke i epistemološke temelje koji jasno određuju spoznajne okvire odgovora na ta pitanja (Parsania 2010: 174).

Različiti spoznajni stadijumi, razume se, ponudiće nejednake doktrinarne principe i okvire rešavanja spomenutih pitanja. To znači da odgovore o odnosu između politike i etike treba analizirati na osnovu njihovih kognitivnih izvora i temeljnih principa. Naše analize neće biti obuhvatne, to jest ispravne, ako ne uzmemo u obzir filozofske implikacije i posebnosti pogleda na svet i samu spoznaju u različitim školama koje govore o politici i etici. Svakako, tradicionalni pogled na svet i spoznaju umnogome se razlikuje od načina na koji brojne modernističke škole definišu svet postojanja i čovekovu spoznajnu moć. Otuda, neprirodno je očekivati da će tradicionalne i modernističke škole mišljenja imati identičan ili sličan stav o međusobnom uticaju politike i etike. Danas, tradicionalnu definiciju politike i etike skoro niko ne podržava i ona je javno zapostavljena i odbačena. Naravno, ta definicija je bila potpuno dominantna u svim ranijim dugim epohama istorije čovekove misli. Štaviše, naučni i društveni uticaj tradicionalne definicije bio je rasprostranjen i temeljan do te mere da su se sve drugačije definicije krile iza jasnih oznaka tradicionalnog pogleda na svet i spoznaju. Tradicionalni spoznajni stadijum dugo je bio poput kovanih novčića koji su jedino vredeli, a svi novčići koji

nisu imali ispravnu vrednost morali su da budu kovani prema tačnom izgledu pravih i priznatih novčića. Tako je moguće da u nekim ranijim dobima sagledamo manje ili više jasne znakove kvazitradicionalnih sistema vrednovanja i vladavine. U tim slučajevima, tradicionalni odnos između politike i etike može biti upečatljivo oskrvrnjen, jer kvazitradicionalni krugovi vešto su zloupotrebljavali dominantne simbole tradicionalnog života sa ciljem da ostvare određene interese koji nisu bili u skladu sa etičkim praktičnim normama. Međutim, takve zloupotrebe tradicije neće direktno povrediti suštinu kredibiliteta tradicionalnog pogleda na politiku i etiku.

Dominantan uticaj tradicionalne definicije politike i etike urušen je nakon renesanse, kada se modernitet konačno sukobio sa tradicijom. U našem modernom dobu, ekskluzivnu dominaciju je preuzeo novi pogled na svet i spoznaju. Modernistički spoznajni stadijum danas je zaposeo sve naučne institucije savremenog sveta i nesmetano nam nudi drugačije smernice u definisanju odnosa između politike i etike.

Sušтина tradicije

Tradicija se ne definiše uvek na isti način. Na osnovu različitih definicija, ona se povezuje sa potpuno suprotnim spoznajnim i društvenim vrednostima. Prema nekim definicijama, tradicija je izvor života i jamac duhovne vitalnosti društva, dok ista ta tradicija u okviru drugačijih pogleda na svet podseća na stanje zastarelosti i izumrlosti. Najprihvaćenija danas jeste definicija modernih sociologa. Oni tradiciju poistovećuju sa posebnim okvirima ponašanja jednog društva koji su formirani u ranijim razdobljima, a koji su utemeljeni u dubinama zajedničke svesti i misli svih članova tog društva zbog toga što su ih oni marljivo čuvali i sledili. Otuda, sociolozi ističu da se kognitivni fundamenti tradicije kriju upravo u osetno-emotivnoj spoznaji koja se dobija usled toga što određeni običaji bivaju mnogostruko sprovedeni u jednoj zajednici. Ova definicija polazi od toga da živi i bitni jesu oni okviri ponašanja posredstvom kojih društvo može aktivno da se uključi u dešavanja u svom vremenu i da se kreativno suoči sa svim izazovima iz okruženja. Međutim, isti okviri ponašanja mogu biti očuvani i u kasnijim dobima i pored toga što oni više neće nuditi kreativna rešenja u individualnom i društvenom životu. U tom slučaju, oni gube vitalnost i moć pokretanja društva ka određenim ciljevima. No, zbog emotivne privrženosti koju zajednica oseća prema takvim ustaljenim običajima u ponašanju, oni sami postaju cilj i vrednost umesto da pokreću narod i da vode ka jasnim ciljevima i utemeljenim vrednostima. Prema definiciji moderne sociologije, takvi okviri ponašanja prerastaju u tradiciju. Otuda, sociolozi u biti tradicije prepoznaju zastarelost, onakvu kakva se, recimo, oseća na pohabanoj i iznošenoj odeći. Oni

zaključuju da tradicija, po sebi, ne može da opstane i da nosi osobinu svetosti, osim ako to budu permanentno nametali njeni sledbenici.

Spomenuta definicija tradicije utemeljena je nakon toga što je poslerene-sansni Zapad prihvatio da se univerzum i postojanje poistovećuju sa materijalnim svetom i da su oseti jedini izvor naših saznanja. Ovakav ontološki pogled i empiristički pristup epistemologiji, u modernom dobu, pripremili su tlo za apsolutnu dominaciju scijentizma u okviru kojeg naučna saznanja bivaju redukovana i izjednačena sa našim *proverljivim* sudovima. Svakako, nauka koja je ograničena na naše osete i na princip *verifikacije*, nemilosrdno će se obušiti na tradicionalnu spoznaju i na njene vanosetne, metafizičke temelje.

Moderne definicije tradicije istovremeno nude i rešenje za mnogostruke potrebe čovekovog savremenog života. Rešenje nije u sleđenju tradicije, već u modernitetu koji je uredno usklađen sa novim i promenljivim realnostima čovekova života i sveta. Napokon, modernitet mora savladati i potisnuti tradiciju. Drugim rečima, ovde se unapred najavljuju smrt tradicije i pojava novog, modernističkog poretka koji neće imati osobine starih tradicija.

Iz modernističke perspektive, tradicija neguje stare *običaje* i oštro se protivi svim inovacijama, nazivajući ih *novotarijama*. Međutim, religijski spoznajni okviri nipošto ne definišu na taj način tradiciju i novotariju. Odnos između tradicije i novotarije, u religijskoj spoznaji, nije izjednačen sa odnosom između starih običaja i inovacija. Novotarija (*bid'a*), u svom tradicionalnom značenju, predstavlja sve stavove koji nisu utemeljeni na izvesnoj religijskoj spoznaji. Stoga, moguće je da novotarija bude stav koji je, u jednom vremenu, prihvaćen od strane celog društva i koji je možda dobio i zakonsku formu i kredibilitet. Takav kolektivan stav, odnosno utemeljen običaj, biće novotarija zbog toga što nije usklađen sa filozofsko-sadržinskim normama religijskog spoznajnog stadijuma. Na isti način, novotarija će biti i svaka vrsta podržavanja i širenja starih običaja koji su u suprotnosti sa religijskim osnovama ontoloških i epistemoloških saznanja. Ovde želimo da istaknemo to da osnovni elemenat u religijskoj definiciji tradicije i novotarije jeste – spoznaja. Religijska tradicija nije nužno povezana sa prošlošću, kao što nije ni u suprotnosti sa inovativnim realnostima i stavovima. U stvari, povezivanje sa starijim ili novim vremenima nema nikakvog značaja u mislima onih predstavnika religijskog spoznajnog stadijuma koji žele da određeni stav, odnosno okvir ponašanja, ocene kao deo tradicije ili kao novotariju. Za njih, fundamentalna karakteristika tradicije jeste njena zasnovanost na spoznajnim normama religije, kao što novotarije jesu svi stavovi i običaji koji ne koriste religijska spoznajna vrela.

Religijska tradicija izvire iz srži intuitivnih neposrednih saznanja koja nude izvesne sudove o realnosti. Naravno, tradicija prihvata i sadržaj svih

ostalih izvernih sudova koji se povezuju sa nižim stepenima filozofske izvesnosti, tačnije sa racionalnom i osetnom izvesnošću. Stoga, tradicija će početi da iščezava onda kada naša saznanja ne budu vodila do filozofske izvesnosti. Onda kada se opovrgne izvesnost naučnih sudova – bilo da je reč o intuitivnoj ili o pojmovnoj izvesnosti – tada se poništi i duh religijske tradicije. Nakon toga, ostaje samo forma tradicije, poput beživotnog tela i leša bez duše. No, religijska tradicija će i tada imati snagu da opstane iako će biti lišena svih nivoa vanosetne i racionalne spoznaje. Bez filozofske izvesnosti, tradicija će jedino moći da se osloni na običaje i da bude podržana emocijama koje nastaju zbog toga što su ljudi dugi niz godina bili privrženi takvim običajima.

Spoznajni duh religijske tradicije ne može biti prepoznat u modernom dobu. Naime, empiristička nauka je, po svojoj definiciji, lišena izvesnosti u naučnim saznanjima jer jasno odbacuje sve racionalne i intuitivne izvore spoznaje. Predstavnici moderne nauke insistiraju na tome da naučni sudovi jesu samo osetni sudovi koji su proverljivi, odnosno koji se mogu opovrgnuti snagom naših oseta. Otuda, oni u tradiciji ne mogu da sagledaju ništa više osim njene forme. Spoznajna duša religijske tradicije nalazi se s one strane isključivih granica njihovog empirističkog stadijuma. Upravo zbog toga, moderni sociolozi ishitreno odbacuju tradiciju i nude novo rešenje u vidu moderniteta koji nije *zastareo*, već otvara *nove* horizonte.

Na osnovu filozofskih normi religijskog spoznajnog stadijuma, tradicija ima nenaučnu i subracionalnu vrednost onda kada biva utemeljena na osetno-emotivnoj spoznaji. S druge strane, ona će pripadati najvišim stepenima znanja i nauke ako svoju izvesnost crpi iz intuitivne spoznaje, i imaće supracionalnu vrednost koja nadilazi ograničenja pojmovnih saznanja. Tradicionalni vernici su privrženi takvoj vrsti ezoteričnih dubina religijske tradicije. Oni u srcu tradicije opažaju vrelo svojih intuicija i neposrednih saznanja. Zbog toga, oni tradiciju nikada ne mogu zapostaviti. Jer, oni upravo u formi i duhu takve žive religijske tradicije sagledaju višnje stupnjeve svog bića.

Sada već jasnije možemo utvrditi da ključni elemenat u religijskoj definiciji tradicije jeste osovinska uloga spoznaje. U stvari, religijski pogled i spoznajni okviri jemče opstanak i vitalnost tradicije. Kada god religijski spoznajni stadijum izgubi svoju kosmološku vrednost, tada će biti nesumnjivo porušen i vitalni uticaj tradicije u životu pojedinaca i društva. Ova objašnjenja svakako pokazuju fundamentalni značaj same religijske definicije tradicije. Dok se ta definicija precizno ne uzme u obzir, neće biti moguće da dođemo do utemeljenih zaključaka o našoj osnovnoj raspravi, znači o odnosu između politike i etike u islamskoj tradiciji. Dakle, prema religijskoj spoznaji, „tradicija predstavlja poseban model života koji ne može raspoznati samo razum, nego ga pojašnjava i objava, odnosno religijska intuicija” (Parsania 2006: 30). Definicija tradicije je, na ovaj način, isprepletena sa različitim izvorima

spoznaje. Osim osetne spoznaje, tradicija prihvata i sve izvesne sudove razuma i religijske intuicije. Naravno, religijska intuicija ovde ne znači to da je nužno imati moć intuitivnog i neposrednog sagledavanja realnosti u životu. Rezultati intuitivnog iskustva verovesnika i nepogrešivih staratelja vere dostupni su svima u okviru izvesnih predanja u svetim religijskim tekstovima. Prema tome, možemo zaključiti da religijska tradicija obuhvata sve izvesne sudove razuma (*'akl*) i ispravnih predanja (*nakl*) o normama čovekovog individualnog i društvenog života.

Tradicija zacrtava stazu dospevanja do intuitivnih saznanja. Kao takva, ona nas podseća na ulogu logike u pojmovnim naukama. U pojmovnom znanju, logika određuje stazu kojom će naš razum ispravno proputovati između poznatih i nepoznatih nam pojmova i sudova. Na isti način, tradicija nas vodi horizontima naših neposrednih, odnosno intuitivnih saznanja. Ona jeste logika izvorne i izvesne religijske spoznaje. Jer, za sve koji tragaju za intuicijom i putuju stazom egzistencijalnog usavršavanja, tradicija ima istu ulogu koju ima logika za sve one koji su željni novih pojmovnih saznanja. Naravno, kosmološka vrednost tradicije nadilazi stepen naučne vrednosti logike zbog toga što se tradicija usredsređuje na intuitivno znanje koje jeste primordijalno znanje, odnosno *znanje* koje se poistovećuje sa egzistencijalnim *imanjem*.

Ovde ćemo se samo priseliti toga da muslimanski teozofi dele znanje u dve kategorije: pojmovno i prisutno. Pojmovno znanje je poput znanja koje lekar ima o bolu svoga pacijenta. On taj bol ne raspoznaje neposredno, već o njemu zna posredstvom pojmova. Takođe, mi svoja filozofska saznanja o načelima postojanja i o eshatološkom kraju univerzuma dobijamo uz pomoć pojmova i demonstracija, što znači da ta saznanja pripadaju kategoriji pojmovnog znanja. S druge strane, spomenuti pacijent neposredno raspoznaje bol jer on taj bol poseduje. Neposredno, odnosno *prisutno* znanje praćeno je *imanjem*. Kada neka osoba snagom svoje intuicije upozna određene realnosti u višnjim stepenima univerzuma, ona zapravo usavršava egzistencijalne kapacitete svog bića. Ona se uzvisuje i sjedinjava sa ontološkim stepenom spoznatih realnosti.

Intuitivna saznanja ne razotkrivaju samo univerzalne aspekte realnosti, kao što je to slučaj sa pojmovnim saznanjima. Intuicija prezentuje i pojedinačne karakteristike i detalje spoznatih realnosti, kao i unutrašnje lice našeg života i naših dela. Utoliko je razlika između logike i tradicije značajnija. Kao što smo spomenuli, logika pokazuje stazu našeg razumskog putovanja, a tradicija utire put čovekovog praktičnog života. Ova razlika, u stvari, samo odražava razliku između pojmovnog i neposrednog znanja. Da bi dospeo do spoznate realnosti u okviru neposrednog znanja, čovek mora da menja svoje biće i svoje ontološke potencijale. Takve promene, svakako, ilustruće se u svetlu novog modela življenja kojem nas jasno vodi – tradicija. Novi model

tradicionalnog života u sferama naših individualnih, društvenih, pa i političkih delatnosti i realnosti, jeste upravo „model samopročišćenja” (*tazkija*) o kojem govore neki od najprefinjenijih delova svetih religijskih tekstova i verovesničkih predanja. Štaviše, prema kur’anskim porukama, osnovni prioritet misije svih verovesnika jeste utemeljenje modela samopročišćenja u životu svih ljudi, što znači i utemeljenje etike u politici. *Kur’an* ovaj prioritet spominje pre obaveze „poučavanja svetog knjizi i božjoj mudrosti” (videti: *Kur’an* II: 151).

No, tradicija je, po sebi, sveta tajna u odnosu na razum i naša pojmovna saznanja. Filozofski razum, naime, prihvata realnosti ka kojima nas poziva tradicija, a istovremeno obelodanjuje da nema moć da spozna srž i suštinu tih višnjih realnosti, odnosno da prepozna detaljne karakteristike staza koje nas mogu odvesti do njih. Tradicija zaista jeste tajna, ali tajna koju možemo raskrinkati onda kada se uspnemo s one strane pojmovnih saznanja i premostimo ograničenja fizičkih dimenzija našeg bića i postojanja. Drugim rečima, tradicija je tajna u očima predstavnika pojmovnog znanja, međutim, za duhovnog putnika koji je privržen njoj ona predstavlja stazu koja vodi do tajne i model za njeno razotkrivanje. U svetlu ovih objašnjenja, ne smemo smetnuti s uma činjenicu da politika, u religijskom spoznajnom stadijumu, ima svoje onostrane tajne koje nipošto nećemo raspoznati ako ne budemo predani etičkim principima spomenutog „modela samopročišćenja”.

Tradicionalni vernici se potpuno svesno kreću ka realnosti kojoj vodi staza religijske tradicije. Postojanje te realnosti oni dokazuju snagom svog pojmovnog znanja, tačnije, demonstracijama svog *teorijskog uma*. Na tragu tih filozofskih demonstracija, oni svojim *praktičnim umom* prosuđuju da je nužno kretati se ka toj realnosti, to jest da je nužno slediti tradiciju i tradicionalne religijske verozakonske norme. Otuda, praktični um ne može utemeljiti zakone i propise koji bi zamenili religijske tradicije. Brojne aspekte uloge našeg teorijskog i praktičnog uma u procesu razumevanja religijske tradicije treba detaljno razmatrati u drugim zasebnim spisima.

Filozofski okviri odnosa između politike i etike

Različiti spoznajni stadijumi nude nejednake pristupe jasnom definisanju odnosa između politike i etike. Zbog toga, neće biti korisno razmatrati suštinu i implikacije ovog odnosa ukoliko najpre ne budemo zaključili koji spoznajni stadijum podržavamo, odnosno u okviru kojeg spoznajnog stadijuma diskutujemo. Fundamentalno je značajno, s tim u vezi, da se usredsredimo na pitanja o tome da li etika predstavlja naučnu disciplinu i da li politička nauka obuhvata vrednosne sudove. Ova dva značajna pitanja odrediće univerzalne smernice naše studije. Naravno, u ranijim epohama, ova pitanja su

podsticala obuhvatne rasprave. Pre i posle renesanse, te kasnije nakon dominacije empirizma, odgovori na ova pitanja nisu bili nipošto slični. Štaviše, u različitim knjigama političke filozofije i političke nauke možemo pročitati potpuno oprečne odgovore na ova dva izuzetno značajna pitanja. Na osnovu jedne grupe spoznajnih i epistemoloških principa, vrednosni etički sudovi jesu naučni sudovi, što znači da etika ima naučni identitet. Predstavnici istih spoznajnih principa prihvataju da politička nauka govori i o vrednosnim sudovima. Otuda, odnos između politike i etike, u ovom spoznajnom stadijumu, biće odnos između dve nauke. To znači da ćemo mi obostrane usluge politike i etike vrednovati kao logičke usluge dve naučne discipline koje, razume se, nužno slede formalne okvire univerzalnih logičkih pravila.

Danas su, takođe, prisutni i čak dominantni drugačiji spoznajni principi na osnovu kojih vrednosni etički sudovi nemaju naučni identitet. U tom spoznajnom stadijumu, s druge strane, politička nauka ne može donositi vrednosna prosuđivanja. Prema tome, odnos između politike i etike neće biti naučne prirode.

Slavni muslimanski politički filozofi, poput Farabija (umro 950), Avicene (umro 1037) i Hadže Nasirudina Tusija (umro 1274), koji su ujedno bili najuticajniji peripatetički teozofi, dodirne doktrine politike i etike stavljali su u utvrđeni kontekst naučnih multidisciplinarnih diskursa. U svetlu demonstrativnih okvira svoje tradicionalne teozofske baštine, oni nisu sumnjali u to da etika i politika imaju naučni identitet. Naravno, najznačajniji filozofski instrument ovih grandioznih peripatetičara u procesu definisanja odnosa između politike i etike bio je njihov pogled na besprekornu ulogu teorijskog i praktičnog uma u ovoj raspravi. Bez presudnog uticaja ova dva spoznajna izvora, bilo bi nemoguće utemeljiti zaključak o tome da vrednosni etički i politički sudovi pripadaju naučnim sudovima.

Islamski teozofi su u svojim spisima razvili detaljna objašnjenja o tome kako teorijski um pomaže naučnim disciplinama koje su formirane u okrilju aktivnosti praktičnog uma. Oni su pokazali da teorijski um postavlja mnogobrojne metafizičke i ontološke principe koje koriste sve takve nauke. Kada je predmet naše rasprave posredi, možemo navesti brojne primere koji razjašnjavaju uticajnu ulogu teorijskog uma u podržavanju naučnih odnosa etike i politike. Teorijski um priprema mnoge potencijalne podloge za proširenje i produbljenje tih naučnih odnosa. Ovde ćemo istaći samo sudove teorijskog uma o tome da „egzistencija i dobro jesu poistovećeni”, kao i brojne sudove o suštini „vrline” i „blaženstva”.

Politička nauka u islamu, kao nauka o „upravljanju državama” (*tadbir al-mudun*), vekovima je koristila sve bogate intelektualne potencijale praktičnog uma koji su sistematski bili podržani od strane teorijskog uma. Odnos između takve nauke o „upravljanju državama” i etike bio je naučno-logički

odnos, a nauka u tom spoznajnom stadijumu nipošto nije mogla biti razumevana onako kako je definišu moderni pozitivistički tokovi.

Etiku i politiku su povezivali logički odnosi čak i nakon renesanse, u vreme racionalističkih filozofa. To se jasno može videti u delima modernih racionalista Dekarta i Spinoze. Čak i Kant razmatra politiku i etiku u okviru praktičnog uma i pored toga što iznosi svoje poznate sumnje o teorijskom umu. Zbog posebnog značaja koji pridaje praktičnom umu, on štaviše pokušava da u sudovima praktičnog uma pronade i teorijske principe etike i politike. Tako, Kant o večnosti duše i o čovekovojoj volji, te usled toga o slobodi i pravdi, govori na tragu svojih rasprava o praktičnom umu, pošto smatra da ovi pojmovi ne ulaze u okvire prosuđivanja teorijskog uma. Sledeći slavni racionalistički filozof modernog doba Hegel, takođe, u mnogo navrata govori o nužnom logičkom odnosu između etike i politike i smatra da je uloga države da uzdigne čoveka u moralno biće. On ističe: „Država je stvarnost moralne ideje” (Hegel 1964: 204).

Pojava empirizma je donela ogromne promene u pogledu odnosa između politike i etike. Te promene su se pokazale u prvoj fazi dominacije empirizma i za to nije bilo potrebno čak ni da empirizam dobije pozitivističko tumačenje. Odmah je zaključeno da je potrebno odvojiti etiku od nauke. Nakon toga, iz političke nauke su prognani svi vrednosni politički sudovi i, najzad, obelodanjeno je da etika nema nikakve dodirne tačke sa političkom naukom. Naime, empirizam je formulisao novu definiciju nauke koju ne nalazimo ni u jednoj ranijoj epohi u celoj istoriji čovekove misli. Od tog doba, naučni sudovi su samo oni sudovi koji su proverljivi, odnosno oni koji se mogu opovrgnuti snagom naših oseta. U skladu s tom novom definicijom, svi vrednosni i metafizički sudovi proglašeni su nenaučnim sudovima koje nauka više ne može da razmatra. Odvajanje nauke i etike, prema tome, predstavlja jasan rezultat poznatog procesa odvajanja znanja od vrednosti u okviru empirističkog spoznajnog stadijuma. O toj fundamentalnoj spoznajnoj promeni prvi put eksplicitno piše Hjum. No, ipak, ovaj poznati empiristički filozof svojim utvrđenim filozofskim pristupom nije mogao da prihvati navni optimizam ranih empirista, već je jasno razotkrio neminovni put empirizma ka bespovratnom i beznadežnom skepticizmu.

O odvajanju političke nauke od praktične politike danas možemo opširno da čitamo i u delima Maksa Vebera. I pored svog inovativnog pristupa razumevanju humanističkih nauka, Veber nije mogao da prenebregne osnovne smernice pozitivističke definicije nauke. Zbog toga, u knjizi *The Vocation Lectures* koja sadrži dva njegova originalna spisa o profesiji naučnika i profesiji političara, Veber nedvosmisleno donosi sud o proterivanju vrednosnih političkih sudova i praktične politike iz političke nauke (videti: Weber 2004).

U ovom periodu u savremenoj istoriji modernog sveta, etika je dakle jasno udaljena od domena političke nauke, a do te fundamentalne promene došlo je zbog utemeljenja pozitivističke definicije nauke. Međutim, spomenuto odvajanje etike i politike bilo je isključivo teorijske prirode. To znači da etika i praktična politika, odnosno vrednosni politički sudovi, nikada nisu bili odvojeni. Prema tome, teorijski okviri ovog procesa odvajanja jedino su uspeli da poruše logičko-naučnu vezu između etike i političke nauke. Drugim rečima, svi predstavnici empirističkog spoznajnog stadijuma, pa i sam Veber, bili su svesni uticajnog prisustva etičkih vrednosti na marginama naučne spoznaje i političke nauke. Oni su eksplicitno objašnjavali da, prema njihovom pogledu, ovakve vrednosti ne prodiru u središnju srž političke nauke i u njenu unutrašnju strukturu, ali da nesumnjivo određuju usmerenja i pristup naučnika u vezi sa različitim temama i predmetima njihovog istraživanja.

Ovako neočekivana teorijska odvojenost političke nauke, odnosno cele spoznajne povorke nauke od etičkih i vrednosnih sudova ubrzo je postala predmet ozbiljnih kritika u novijim raspravama filozofa nauke. Empiristički pogled na tu temu nije dugo opstao i o ispravnom odnosu između etike i političke nauke ponovo su počeli ozbiljno da razmišljaju mnogi filozofi koji su, u to vreme, podvrgli suštinskim primedbama samu bit moderne nauke. Drugim rečima, politička nauka nije uspela u potpunosti ni da se reorganizuje kao *proverljiva* naučna disciplina, a već je morala biti svedok brisanja imaginarnih granica koje su bile uspostavljene između etike i spoznajnog kruga nauke. Na tragu najnovijih intelektualnih promena, čvrsta veza između etike i političke nauke bila je ponovo uočena i prihvaćena.

Međutim, ovde treba obratiti posebnu pažnju na filozofsku prirodu odnosa između etike i političke nauke u periodu kada je temeljno odbaćena definicija nauke kao *proverljive* spoznaje. To je najnoviji period postmodernističkih tokova mišljenja. Naime, odnos između etike i političke nauke ni tada nije naučne, odnosno logičke prirode. Jer, postmodernistički mislioci nipošto ne razmišljaju o etici kao o nauci koja će biti povezana sa političkom naukom u okvirima aktivnosti teorijskog i praktičnog uma. Ovde, politika nije „stvarnost moralne ideje“, kako je govorio Hegel. Naprotiv, ovde etika biva predmetom dominacije političke moći. U naše današnje postempirističko doba, politika je ovladala etikom. Politička moć danas stvara etičke vrednosti i moralne ideje, umesto toga da bude stvarnost moralne ideje. Zapravo, moć i volja su merilo svih realnosti, a to će imati isto značenje kao poznata rečenica faraonovih čarobnjaka koju prenosi kur'anski sveti tekst: „... Zaista će biti u blagostanju danas onaj ko savlada [protivnike]” (*Kur'an* XX: 64).

Postempiristički stav o primarnosti moći i volje došao je do izražaja nakon toga što su brojni mislioci jasno uočili nepremostivu spoznajnu krizu

moderne nauke. Filozofi nauke su pokazali da empirijska moderna nauka ne dospeva do izvesnosti. Drugim rečima, spoznajni principi moderne nauke nisu bili dovoljni za to da određeni sud bude *izvesno* ni potvrđen, ni opovrgnut. U toj situaciji, postavljalo se pitanje o tome da li *izvesna* realnost uopšte postoji. Da li je realnost merilo čovekovih izbora i volje, ili je čovekova volja merilo realnosti? Ako je ispravno ovo drugo, onda će čovek svojom moći i voljom *stvarati* realnost. U našoj raspravi, to će značiti da politička moć stvara etičke vrednosti.

Poslednji zaključak ilustruje spoznajni okvir najnovije veze koja je uspostavljena između etike i nauke, uključujući i političku nauku. Naravno, u istoriji političke misli, Makijaveli je predstavio prve teorijske osnove za dominaciju političke nauke nad etikom. Te osnove kasnije je učvrstio Niče u svojim spisima, kao što je njegovo slavno i najkontroverznije delo *Volja za moć: pokušaj preocenjivanja svih vrednosti* (2012). Danas, primarnost moći u odnosu na realnost, spoznaju i vrednosti jeste predmet posebne pažnje i detaljnih rasprava brojnih postmodernističkih mislilaca, poput Fukoa čiju knjigu *Moć/znanje* (2012) ovde treba posebno spomenuti.

Svrha političke filozofije u Farabijevim delima

Abu Nasr Farabi pripada grupi najmarkantnijih peripatetičkih teozofa u islamskom svetu. Rođen je u gradu Farabu, u starom persijskom Horasanu, oko 870. godine i umro je 950. Neizmeran je uticaj njegovih učenja u islamskoj filozofskoj tradiciji. Zbog toga je nazvan *Drugim doktorom* (al-Mu'allim as-sani) jer značaj njegovih produbljujućih misli i komentara nedvosmisleno je podsećao sve kasnije muslimanske filozofe na uticaj učenja i dela *Prvog doktora* – Aristotela. On je, takođe, bio neosporiv stručnjak u muzici i glasovit politički filozof.

U svom delu *Ihsa' al-ulum*, o klasifikaciji nauka, Farabi obrazlaže definiciju političke nauke (*al-ilm al-madani*), u petom poglavlju knjige, i pritom objašnjava da ova naučna disciplina ima posebnu metafizičku svrhu. On piše da u političkoj nauci treba praviti razliku između različitih svrha, tačnije između onih svrha koje, u stvari, predstavljaju blaženstvo (*sa'adat*) i onih za koje se misli da donose blaženstvo, a koje zapravo nisu takve. Farabi dalje ističe: „Nemoguće je da svrhe koje, u stvari, jesu blaženstvo, postoje u ovom životu, nego one postoje u drugom životu, nakon ovoga...” (Farabi 1996a: 79–80). U nastavku definicije, on pravi razliku i između različitih čovekovih dela i ističe da se blaženstvo postiže onda kada *vrla dela* budu *proširena* u svim državama i zajednicama. Drugačije kazano, potrebno je da *vrla dela* predstavljaju zajedničku karakteristiku različitih zajednica. Takva *proširena* dela, odnosno vrli običaji, osobine i moralne navike, prema Farabijevom mišljenju,

neće biti realizovani u zajednicama, sem u okrilju vlasti koja će ulagati napor da očuva vrline. Takve vlasti, dodaje Farabi, neće biti bez umešnosti, odnosno okretnosti, „a ta umešnost jeste vlast, odnosno vladavina, ili kako god to čovek da nazove. I, prema tome, politika jeste realizacija takve umešnosti” (isto: 80).

Farabi, dakle, svrhu političke filozofije vidi u metafizičkom blaženstvu. On u svojoj slavnoj knjizi *Ara' ahl al-madina al-fadila* blaženstvo definiše na sledeći način: „Blaženstvo [...] je u tome da čovekova duša dostigne egzistencijalno savršenstvo do te mere da njeno opstajanje više ne zavisi od materije. To znači da ona treba da uđe u grupu realnosti koje su oslobođene od tela, to jest u grupu supstancija koje su odvojene od svojih materija, te da večno i zauvek ostane u tom stanju. [...] Blaženstvo je dobro koje se po sebi traži. Ono se, nikada i ni u kom slučaju, ne traži da bi se njime dostiglo nešto drugo. Jer, s one strane blaženstva i nema ničeg drugog što bi čovek mogao da dostigne, a što bi bilo veće od samog blaženstva” (Farabi 1995: 100–101).

Prema Farabijevoj političkoj filozofiji, političke vođe bi trebalo da svim običnim članovima društva razotkriju suštinu metafizičkog blaženstva, kao i puteve koji vode do tog posebnog političko-duhovnog stepena. Zbog toga, Farabi ističe da političko vođstvo mora biti usmereno ka višnjim načelima postojanja i posedovati intuitivno, odnosno neposredno znanje. O prirodi i značaju neposrednog znanja mi smo već kratko govorili u ovom tekstu. Posebno je inspirativno i smerodavno pročitati šta Farabi piše o tome u svom markantnom delu *Kitab as-sijasat al-madaniija*: „Apsolutno prvi vođa nema nikakvu potrebu, ni sa čim u vezi, da ga predvodi neko drugi. On je *aktuelno* stekao sva saznanja i, otuda, on ni u čemu ne zavisi od nekog drugog čoveka koji bi mu bio vođa. On poseduje moć izvrsnog opažanja svake realnosti i svih detalja koje bi trebalo da sprovede” (Farabi 1996b: 88). Farabi, ovde, nesumnjivo govori o duhovnoj moći neposrednog i intuitivnog sagledanja svih realnosti našeg političkog života. Naime, muslimanski teozofi ne ograničavaju suštinu čovekovog političkog života na senzibilni svet. Oni smatraju da ezoterijski aspekti političkih pojava utemeljuju i istovremeno usmeravaju naš politički život. Drugim rečima, smisao politike proizlazi iz višnjih načela univerzuma a to znači da politika bez metafizičkih principa biva dezorijentisana, neutemeljena i najzad besmislena. Zbog toga Farabi govori o nužnosti duhovnog usavršavanja političkog vođe i sjedinjenja njegova bića sa *Desetim intelektom* u inteligibilnom svetu koji, prema mišljenju peripatetičkih filozofa, *dodeljuje istinske forme znanja*. On piše da političke pojave intuitivno opažaju „oni koji pripadaju bićima uzvišenim, superiornim i to onda kada svoju dušu sjedine sa *Intelektom aktivnim*” (isto).

Farabi u svojim knjigama opširno objašnjava i proces filozofskog razumevanja i demonstriranja blaženstva. U tom procesu, kao što smo ranije objasnili, središnju ulogu imaju naš teorijski i praktični um. U spomenutom

delu *Kitab as-sijasat al-madaniija* Farabi ističe da blaženstvo jeste „svrha čovekovog postojanja” i piše: „To je savršenstvo najviše koje je ostavljeno da se dodeli onom kontingentnom biću koje to može da ponese” (isto: 81). On objašnjava da čovek može da razume i opaža blaženstvo posredstvom svoje „teorijske umne moći”. Kada ga spozna i kada se u njemu pobudi želja za time, čovek, prema Farabijevim rečima, počinje da razmatra šta bi trebalo da čini da to blaženstvo dostigne – i to posredstvom svog praktičnog uma. Nakon toga, zaključuje Farabi, ono što čovek učini biće, u potpunosti, dobro (isto: 80).

Možemo kazati da višnje blaženstvo, kao svrha čovekova postojanja, predstavlja osnovno načelo u Farabijevoj političkoj filozofiji. Farabi objašnjava da svi ljudi, na stazi prispeća do tog uzvišenog cilja, moraju spoznati blaženstvo i smatrati ga svojim glavnim ciljem i inspiracijom. Farabi ovde želi da pokaže da se politički život ne ograničava na ispravnu spoznaju, već da je potrebno takvu spoznaju ilustrovati u svim delatnostima. On piše da je potrebno blaženstveno razmišljati i raditi: „Potrebno je spoznati sve ono što je korisno učiniti da bi se dostiglo blaženstvo. Nakon toga, ta dela se moraju sprovesti” (isto: 86).

Politika i etika u islamskim predanjima

Čovek ima mnogobrojne zahteve i želje koje, prirodno je, mora kontrolisati i umereno sprovesti. Ispravnim rukovođenjem sopstvenim željama, čovek ustanovljava vlast nad sobom. Drugim rečima, on se u sebi ponaša kao političar. U islamskim predanjima ističe se da svako mora učvrstiti ovu vrstu unutrašnje vlasti pre nego što počne da rešava probleme društva. U protivnom, ta osoba će se suočiti sa uništavajućim posledicama svoje zablude. *Zapovednik vernih* Ali ibn Abi Talib kaže: „Najcjenjeniji vladar je onaj kome njegova strast nije vladar” (Amidi 1987: 340). Naime, požudna strast lako može steći dominaciju nad čovekovim bićem. Tada, čovekovo znanje i nauka postaju poslušni i sprovode sve što strast i pohlepa zahtevaju. Moralna dominacija nad sobom pomoći će čoveku da se ne povede za prohtevima svoje strasti, kako u individualnim odlukama tako i u svim segmentima političkog života.

Prema islamskom doktrinarnom stadijumu, etika je zapravo merilo stabilnosti političkog sistema. Naime, očuvanje vrednosnih i etičkih principa u društvu jemči dug vek vladavini koja, na taj način, ne dopušta da nasilje potisne pravdu i da prevare zauzmu mesto poštenju. Prenosi se da je *sveegzistencijalni staratelj* Ali ibn Abi Talib na sledeći način objašnjavao kako ćemo shvatiti da li će određeno političko ustrojstvo opstati ili propasti: „Četiri merila dokazuju da će vlade doživeti poraz: zapuštanje principa, pribegavanje

obmanama, zapostavljanje najdostojnijih i pretpostavljanje prezrenih” (Hansari 1987: 450–451).

U političkom sistemu o kojem govore islamska predanja, vođe će imati podršku celokupnog naroda onda kada u srži svojih političkih odluka pokažu privrženost etičkim vrednostima. Grandiozni savremeni iranski teozof *ajatolah* Dževadi Amoli o tome piše: „Kao što se islamska etika ne može očuvati hlebom i mesom, nego moralnim vrlinama, isto tako i u dobijanju poverenja naroda merilo jesu etičke realnosti” (Dževadi Amoli 2006: 265). Politički predvodnici ne smeju nikada smetnuti s uma činjenicu da oni, zapravo, *rade sa srcima svog naroda*. Narod, očigledno, zbog toga može da trpi materijalne teškoće u svom životu, ali nikako ne može da se pomiri sa nepravdom i nemoralom u društvu. U jednom predanju, *Zapovednik vernih* kaže: „Srca narodnih masa riznice su njihovih vladara. Oni će u njima pronaći sve što su sami uložili, bilo da je to pravda ili nasilje” (Hakimi & Aram 2001: 610).

Kako je politika zasnovana na odgovornosti, onda svi aktivni učesnici u političkoj sudbini jednog društva najpre moraju učvrstiti i produbiti u sebi osećaj odgovornosti. Već smo spomenuli da svi mi treba da budemo odgovorni za sebe, pre nego što se prihvatimo odgovornosti u društvu. Svi odgovorno moramo pristupiti potrebama, kao i pohlepama svoje duše. Otuda, možemo kazati da etičke odluke predstavljaju neku vrstu političkih odluka u vezi sa našom dušom. Mi smo već naveli nekoliko predanja koja se prenose od Alija ibn Abi Taliba. Njegove svetlosne upute ilustruju najuzvišenije norme islamske doktrinarno-tradicionalne baštine, kako na polju etičkih vrednosti tako i u domenu rukovodilačkih veština. On kaže: „Dužnost je vladara da zavlada nad sobom pre nego što počne da vlada nad svojim podanicima” (Meškini 2003: 124).

Napokon, u islamskim predanjima se svestrano insistira na tome da etika mora biti zaštićena od političkih strasti. Ako osetimo, u političkom životu, da se menjaju naše moralne vrednosti i da počinjemo da delujemo oholo, umesto da budemo skrušeni, onda moramo zaključiti da smo se približili zamkama strasti u politici. U jednom udubljujućem predanju se kaže: „Ljudi se menjaju u tri slučaja: zbog bliskosti vladarima i službovanjima i u imućstvu nakon siromaštva. A ko se tada ne promeni, on poseduje um čvrsti i moral ispravn” (Amidi 1987: 342–343).

Primljeno: 27. avgusta 2013.

Prihvaćeno: 3. oktobra 2013.

Literatura

- Amidi, Abdulvahid ibn Muhammad (1987), *Tasnif Gurar al-hikam va durar al-kalim*, Kom, Daftar-e tabligat.
- Coser, Lewis A. (2003), *Zendegi va andiše-je bozorgan-e džame'e-šenasi [Masters of Sociological Thought]*, Tehran, Entesharat-e elmi.
- Dekart, Rene (2012), *Metafizičke meditacije*, Beograd, Zavod za udžbenike.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2006), *Mabadi-je ahlak dar Kor'an*, Kom, Markaz-e našr-e Esra.
- Farabi, Abu Nasr (1995), *Ara' ahl al-madina al-fadila*, Bejrut, Maktabat al-hilal.
- Farabi, Abu Nasr (1996a), *Ihsa' al-ulum*, Bejrut, Maktabat al-hilal.
- Farabi, Abu Nasr (1996b), *Kitab as-sijasat al-madaniija*, Bejrut, Maktabat al-hilal.
- Fuko, Mišel (2012), *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori 1972–1977*, Novi Sad, Mediterran Publishing.
- Hakimi, A. & Aram, A. (2001), *al-Hajat ba tarđome-je Ahmad-e Aram*, tom 6, Tehran, Daftar-e našr-e farhang-e eslami.
- Hansari, Aga Džamaloddin (1987), *Šarh-e Aga Džamaloddin-e Hansari bar Gorar al-hekam*, tom 6, Tehran, Danešgah-e Tehran.
- Hegel, G. W. F. (1964), *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- Hume, David (1930), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Chicago, The Open Court Publishing Co.
- Kant, Imanuel (1979), *Kritika praktičnog uma*, Beograd, BIGZ.
- Kant, Imanuel (2012), *Kritika čistog uma*, Beograd, Dereta.
- Makijaveli, Nikolo (2005), *Vladalac*, Beograd, Dereta.
- Meškini, Ali (2003), *Tahrir al-mava'iz al-adadiija*, Kom, al-Hadi.
- Niče, Fridrih (2012), *Volja za moć: pokušaj preocenjivanja svih vrednosti*, Beograd, Dereta.
- Parsania, Hamid (2006), *Sonnat, ide'oloži, elm*, Kom, Bustan-e ketab.
- Parsania, Hamid (2010), *Raveš-šenasi-je entekadi-je Hekmat-e Sadrai*, Kom, Ketab-e farda.
- Ritzer, George (1995), *Nazarije-je džame'e-šenasi dar douran-e mo'aser [Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots]*, Tehran, Entesharat-e elmi.
- Spinoza, Baruch (2001), *Theological-Political Treatise*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Weber, Max (2004), *The Vocation Lectures*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Politics and Ethics from Tradition to Modernity with Reference to Farabi's Political Philosophy

Seid Halilović

*Department of Contemporary Religious Thought,
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

The question of the essence of the relationship between politics and ethics, respectively ethics and political science, has been offered numerous different answers based on ontological, epistemological and anthropological principles of different cognitive stages of the traditional and modern world. The very notion of tradition also does not have the same meaning in the definitions adopted before and after the establishment of the modern age. It is necessary to explain the diversity of those cognitive principles, and clearly determine whether ethical value judgments belong to scientific judgments and whether political science can talk about value judgments. In this paper we shall try to identify the most important philosophical characteristics of the answer to these two questions in the era of rationalism, empiricism and postmodernism. On the other hand, using the method of detailed analysis of the contents of Islamic sacred traditions and most influential works of the renowned Muslim political philosopher Farabi, to do with the same issues, we will show that in the theosophical tradition of Islam ethical and political value judgments have scientific identity. Based on that, we will conclude that all associated doctrines of politics and ethics, in the traditional cognitive stage, necessarily follow the logical framework of relations between the two scientific disciplines. The political system in such an environment will be directed towards the highest metaphysical goals, perceiving the preservation of the ethical values of the society as the measure of its stability.

Keywords: *politics, ethics, political science, political philosophy, tradition, modernity, Farabi*