

TANJA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

LIČNOST, OTPOR I MORALNA ODGOVORNOST: JUSNATURALISTIČKI UVID U HEGELA – POSVETA PROFESORU MILENKU A. PEROVIĆU

Sažetak: Ovaj rad istražuje odnos između Hegelove filozofije prava i tradicije jusnaturalizma, naglašavajući kako se ove dve filozofsko-pravne paradigme međusobno razlikuju, ali i dopunjuju. Jusnaturalizam polazi od ontološke pretpostavke logosom obdarene prirode čoveka i nastoji da definiše nepromenljive norme prava, dok Hegel, kroz dijalektički i istorijski razvoj duha, pokazuje kako se unutrašnja sloboda nužno ostvaruje kroz momente zbilje i objektivira u spoljašnjim institucijama. Ključna poveznica između ovih teorija jeste koncept dvostruke zakonitosti – „unutrašnje”, koja garantuje smisao i opravdanost prava, i „spoljašnje”, koja obezbeđuje njegovu delatnu formu. Profesor Milenko A. Perović posebno je isticao značaj dvostrukog aspekta sukoba i saradnje u okviru konstituisanja društvene zajednice u Hegelovoj fenomenologiji volje, koja se, kao takva, pojavljuje i u teorijama društvenog ugovora. Rad zaključuje da između ovih paradigmi postoji suštinska srodnost, jer je ideja promene i sukoba inherentna kako jusnaturalističkoj tradiciji, tako i teoriji istorijskog razvoja prava. Time se naglašava i prirodno i racionalno poreklo prava, kao i njegoa istorijska i institucionalna realizacija, u komplementarnom odnosu.

Ključne reči: duh, fenomenologija, Hegel, ius-naturalizam, konflikt, pravo, društveni ugovor, volja

U analizi dominantnih filozofsko-pravnih teorija deluje da Hegelova filozofija prava stoji u oštrom raskidu sa tradicijom prirodnog prava.² Neki

¹ E-mail adresa autorke: tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

² Up. Carritt, 1935, str. 107-114; d’Entreves, 1970, str. 72-74; Fine, 1984, str. 56-57; Friedmann, 1967, str. 167-170; Haines, 1965, str. 69-70; Lloyd, 1972, str. 68; Popper, 1969, str. 41, 66; Sabine, 1973, str. 589, 592, 603-604, 608. u: Burns, Tony. „Hegel and natural law theory.” *Politics* 15.1 (1995): 27-32., p. 27.

autori, možda čak većina, tvrde da on u potpunosti odbacuje pojmove *prirodnog prava*, a samim tim i osnovne pretpostavke teorije *jusnaturalističke paradigme*. Ipak, pažljivije razmatranje pokazuje da među njima postoji dubinska *strukturna srodnost*.³ Prirodno-pravna teorija, koja svoje ishodište nalazi u teoriji društvenog dogovora, i Hegelova spekulativna koncepcija prava počivaju na razlikovanju osnovnih momenata slobodne subjektivnosti koji omogućavaju da se pravo shvati kao tlo živog duha, koji se ponekad ogleda u *saradnji jedinki* koje čine jezgro društvenog ugovora, a ponekad u *sukobu* upravo tih činilaca. Logičko i ontološko razlikovanje „unutrašnjeg” i „spoljašnjeg”, subjektivnog i objektivnog, prirode i duha, te „moje” slobode i granica volje drugog, kao i pretpostavka postojanja partikularnih interesa, koji nisu uvek komplementarni, leži u korenu obe ove teorije.

Za jusnaturalizam, reč je o razlici između ontoloških, prirodnih prava pojedinca koja stoje u napetosti sa pozitivnim pravom i običajnošću, budući da se u njima samo delimično ostvaruju. Nasuprot tome, kod Hegela se razlikuju unutrašnja zakonitost slobode – kao sfera *moraliteta* zatvorene subjektivnosti koja polaže pravo na beskonačno preobražavanje – i „spoljašnja” zakonitost ostvarenog prava, koja se ostvaruje kroz *osnovne momente objektivnog duha*, u formi porodične zajednice, građanskog društva, kao i institucija i države.

U oba slučaja pravo se ne iscrpljuje samo u spoljašnjoj formi zakona, već se vezuje i za *dublje utemeljenje u ljudskoj prirodi i mogućnostima stremjenja slobode* kao najviše odlike subjektivnog duha.

Razlika između ove dve filozofsko-pravne paradigme ne proizlazi toliko iz njihovog *idejnog temelja*, koliko iz *načina izvođenja* i *metodološke postavke* koje svaka od njih podrazumeva. Jusnaturalizam polazi od ontološke pretpostavke *racionalne prirode čoveka*, u kojoj se već nalazi načelo samoodređenja i iz koje se izvode *izvorne, nepromenljive norme prava*. Hegel, međutim, polazi od dijalektičkog i istorijskog kretanja *duha*, u kojem se ono što je u prirodnom pravu pretpostavljeno kao datost pokazuje kao rezultat samorazvoja pojma. *Unutrašnja sloboda*, u tom smislu, ne ostaje apstraktna datost, već se nužno *objektivira* i ostvaruje kroz *spoljašnje oblike duha* – pravo, moralnost i običajnost.

Ono što ipak povezuje ove pristupe jeste ideja *dvostruke zakonitosti: unutrašnje*, koja se temelji na *slobodi ličnosti* i time garantuje smisao i opravdanost prava, i *spoljašnje*, koja omogućava njegovu delatnu, institucionalnu

³ Međutim, drugi komentatori odbacuju ovaj stav. Oni tvrde da je Hegel zapravo teoretičar prirodnog prava u konvencionalnom smislu (Germino, 1969, str. 888; 1970, str. 293-313; Pelczynski, 1964, str. 28, 31, 35, 37, 40, 45; 1991, str. m–xvi, 49-52, 55, 115). Ibid.

formu. Stoga se može reći da prirodnopravna i Hegelova filozofija prava ne stoje u odnosu isključenja, već čine dve komplementarne faze istog procesa – one u kojem se *poreklo prava* iz slobodnog subjekta preobražava u njegovu *istorijsku i racionalnu stvarnost*.

Teza ovog rada polazi od uvida da ono što je kod Hegela razlika između *unutrašnje sfere moraliteta* i *prava kao objektivnog duha*, u teorijama prirodnog prava poprima oblik *napetosti između prirodnog, imanentnog prava i pozitivnih zakona tradicije*. Dok Hegel insistira na razlikovanju *moralnog samoodređenja subjekta* i *objektivnog, normativnog poretka zajednice*, teorija prirodnog prava ovu razliku tematizuje kroz mogućnost sukoba između *izvorne slobode pojedinca* i *institucionalizovanih pravnih formi* ili običajnosti.

Na taj način se otvara polje u kojem prirodno pravo ne funkcioniše kao puka *preteča pozitivnog prava*, već kao njegova *stalna kontrateža*, unutrašnja instanca koja preispituje njegovu opravdanost i granice.⁴ *Nevolja* sa idejom prirodnog prava leži, međutim, u njegovom *neodređenom shvatanju samog pojma prirode* – pojma koji oscilira između ontološkog, moralnog i antropološkog značenja. Uprkos toj neodređenosti, u obe filozofsko-pravne paradigme prirodno pravo se pokazuje smislenim kao *pravo pojedinca na savesno delanje* – delanje koje može, ali ne mora biti u harmoniji sa postojećim momentima zbilje i režimom sopstvenog vremena.

Iako se u svojoj bogatoj i dugoj praksi bavljenja praktičkom filozofijom profesor Milenko A. Perović nije ograničavao isključivo na analizu filozofsko-pravnih teorija, on pokazuje kako se *tlo* i *istorija prava* mogu razumeti kao dijalektika *sukoba* i *saradnje* subjektivnosti, koje su oblikovale običajnosni obrazac istorijske zbilje:

„Aporija ‘istinske savjesti’ se razrešava tako što se svi oblici modernog dijeljanja *spontano stavljaju u uzajamni odnos*. On je odnos u kome su akteri pravni sistem, moralno javno mnijenje, porodica, građansko društvo i političko društvo (država). Svaki od ovih oblika djelovanja daje *formi savjesti* potrebna *sadržinska određenja*. Drugim riječima, princip slobode savjesti se konkretizi-

⁴ Profesor Perović izdvaja četiri osnovne doktrine u savremenoj filozofiji prava: *jusnaturalističku, legalističku, normativističku* i *sociološku*. Svaka od njih polazi od različitog razumevanja izvora, važenja i funkcije prava. *Jusnaturalizam* pravo zasniva na ideji prirodnog, moralnog poretka koji prethodi pozitivnom zakonodavstvu; *legalizam* pravo poistovećuje sa skupom važećih normi donetih od strane zakonodavne vlasti; *normativizam* naglašava autonomiju pravnog sistema i njegovu logičku strukturu, nezavisnu od moralnih ili društvenih činilaca; dok *sociološka doktrina* pravo tumači kao društvenu činjenicu i proces koji proizlazi iz realnih odnosa među ljudima. Zajedno, ove paradigme čine osnovni okvir unutar kojeg se oblikuju različita filozofska razumevanja prava i njegovog odnosa prema moralu i društvu. U: Perović, Milenko. *Praktička filozofija*, Cenzura, Novi Sad, 2004, str. 168.

ra. Svaka regija djelanja u njega stavlja svoje shvatanje postupanja po savjesti. Ta shvatanja onda stupaju u ***odnos posredovanja***. U njemu se ona mogu složiti ili konfrontirati. Dejstvom jednog i drugog činioca uspostavlja se ***društvena rezultanta slobode savjesti***.⁵

Upravo na toj napetosti i dijalektici između moraliteta i prava, odnosno prirodnog prava i pozitivnog prava, te običajnosti, konstituise se i preobražava slobodna subjektivnost.

Ovaj proces odvija se ne samo u pojedinačnom, ontogenetskom smislu – kroz razvoj pojedinca kao pravnog i moralnog subjekta u izbornu određenju – već i u širem, povesnom kontekstu, gde istorija prava pokazuje stalne oscilacije između „subjektivne slobode” i „objektivne normativnosti”. Sukob se, stoga, ne pokazuje kao nedostatak, već kao *produktivna sila* u razvoju kako individualne, tako i kolektivne pravne svesti.

Sam Hegel je primetio da se u pojmu prirodnog prava krije *dvosmislenost*: kada se kaže da je nešto „po prirodi”, taj izraz može značiti da nešto proizlazi iz prirodnog poretka činjenica, ali i da je nešto „po pojmu”, tj. da se uzdiglo do sfere duha i normativnog važenja:

„Izraz *prirodno pravo*, koji je za filozofsku nauku o pravu bio običan, sadrži tu dvosmislenost da li se misli kao da ono postoji na neposredan, prirodan način, ili onako kako ono sebe određuje prirodom stvari, tj. pojmom. Prvi je smisao onaj koji se obično nekada mislio, tako da se ujedno izmislilo neko *prirodno stanje* u kojem bi imalo da važi prirodno pravo, dok je, naprotiv, stanje društva i države ograničenje slobode pa zahteva i donosi sa sobom ograničenje slobode i žrtvovanje prirodnih prava. No, uistinu se pravo i sva njegova određena zasnivaju na *slobodnoj ličnosti, samoopredeljivanju*, koje je, naprotiv, suprotnost prirodnog određivanja.”⁶

Nevolja ove inherentne dvosmislenosti leži u tome što su predstavnici teorije *prirodnog prava* vrlo često ovu koncepciju interpretirali ne samo kao puku normativnu kategoriju koja se treba uzdići do zakona prirodnog poretka, već, upravo u drugom smislu, kao manifestaciju *samoodređenja ličnosti*. Kao takav princip ona može, pa čak i treba, da stoji u potencijalnom sukobu sa važećim pravom, ili sa određenim ustaljenim društvenim i pravnim stanjem, koje se u realnosti smatra legitimnim, ali koje je, u skladu sa teorijskim postulatom, potrebno prevazići. Ova tenzija između inherentnog moralnog autoriteta prirodnog prava i pozitivnog prava, ili između subjektivne auto-

⁵ Modif. autor. Perović, Milenko. *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013. str. 391.

⁶ Hegel, G. V. F. *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1965., str. 410.

nomije pojedinca i institucionalizovane norme, predstavlja ključni problem u razumevanju same tradicije *jusnaturalizma*.

Pokazuje se da u navedenoj dvosmislenosti leži prostor za pomirenje između prirodno-pravne tradicije i Hegelove spekulativne filozofije prava. Ako prirodno pravo shvatimo ne kao puko, sirovo i neodređeno stanje prirode koje počiva na apstraktnim zakonima, već kao najizvornije pravo ličnosti na slobodno samoodređenje, koja se nekad uspeva odrediti u okviru vrednosti režima vremena, dok je nekad upravo deo preobraženja istog, ono prestaje da bude kontrapunkt spekulativnoj teoriji. U tom slučaju kritika prirodno pravne teorije, ne znači njegovo odbacivanje, već njegovo modifikovanje u slojevitu fenomenološku dimenziju.

Hegel, nadovezujući se na Kantov odnos prema modernoj ideji prirodnog stanja, razvija filozofiju koja problem formalizma i individualizma Kantove moralne teorije prevazilazi kroz dinamičko posredovanje između suprotnosti. Centralni problem u spekulativnoj teoriji prava postaje kretanje između univerzalnog i partikularnog, idealnog i realnog, imanentnog i transcendentnog, te pojedinca i države.⁷ Njegova kritika apstraktne etike ukazuje na potrebu da se moral i pravni poredak posmatraju unutar istorijsko-društvenog konteksta, gde se individualni i kolektivni interesi neprestano konstituišu kroz praksu.

Kant je uvideo momenat prirodnog prava u dijalektičkom i reverzibilnom karakteru prava:

„Uopšteno gledano, obavezujući zakoni za koje je moguća spoljašnja legislacija nazivaju se *spoljašnji zakoni*. Među njima, oni čija se obaveznost može *a priori* prepoznati razumom, čak i bez spoljašnje legislacije, nazivaju se *prirodni zakoni*. Nasuprot tome, oni koji ne bi ni obavezivali niti bi se mogli smatrati zakonima bez stvarne spoljašnje legislacije nazivaju se *pozitivni zakoni*.“⁸

Ovakvo inkorporiranje i reflektovanje prirodnog prava i etike stoga je procesualno i dijalektičko: *univerzalni principi* postaju živi kroz *konkretnu društvenu instituciju* i istorijski određene okolnosti, omogućavajući integraciju moralnog idealizma sa realnom političkom praksom.

Hegel u svojim ranim esejima o *prirodnom pravu* pristupa postojećim teorijama na kritički način, nastojeći da iz njih izvuče njihove snage i slabosti, te da ponudi treći, *sintetički pristup*. Snaga ovih teorija je što su pokazale da *moć negativiteta* dolazi iz same *sfere moraliteta*, tj. etike:

⁷ Up. Chernilo, Daniel. *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013., pp. 8-9.

⁸ Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Metaphysical Elements of Justice*. Translated by John Ladd, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1999, p. 18., upor. smisao *Naturrecht* str. 20, 28, 54.

„Kao što je *etika* povezana sa *subjektivnim*, ili sa *negativnim*, tako se negativno uopšte mora razlikovati kao postojanje razlike i kao njen nedostatak.”⁹

On razlikuje dve osnovne koncepcije prirodnog prava: *sadržinsku* i *formalnu*.¹⁰ *Sadržinsko-empirijska koncepcija*, povezana s liberalnom i individualističkom doktrinom *društvenog ugovora* modernog doba, nastoji da definiše prava i dužnosti polazeći od ekspliciranja *ljudske prirode* kroz analizu konkretnih društvenih okolnosti. Međutim, ove teorije ne uspostavljaju nužno racionalnu povezanost svojih normativnih postulata s *višim principom*. Hegel ih stoga kritikuje kao teorije *sadržaja* koji se još nije uzdigao do *forme*, iako ka njoj teži. Nasuprot tome, *formalna koncepcija*, naročito povezana s *Kantovim* pristupom, polazi od čistog formalnog principa *pravde* ili *moral*a, ali ne razvija dovoljno njegov konkretni sadržaj, niti pokazuje kako se taj princip odnosi prema *pravima*, *dužnostima* i *obavezama*.

Spekulativna teorija prava nastoji da misli uvek već prisutno jedinstvo *prirodnog* i *duhovnog*, *subjekta* i *objekta*, kao i odnos *forme* i *sadržaja* kao imanentan samom predmetu mišljenja. Prema Hegelu, adekvatna teorija prirodnog prava mora, najpre, definisati osnovni, *formalni princip pravde*; zatim pokazati na koji se način taj princip povezuje sa *objektivnim sistemom prava* i *dužnosti*, koji čine njegov *racionalni sadržaj*; i, konačno, razjasniti kako su ta prava i dužnosti *istorijski* i *društveno uslovljeni običajima* i *tradicijama* određenog naroda (*ethisches Leben*).¹¹ Ova *treća koncepcija*, prema Hegelu, nadovezuje se na *političku misao antičkih Grka*, pre svega *Aristotela*, i reflektuje *trodelnu logiku* koja kasnije oblikuje strukturu njegove *Filozofije prava*: prvi deo odgovara *sadržinskoj koncepciji*, drugi *formalnoj*, dok treći integriše *formu*, *sadržaj* i *istorijsko-društveni kontekst*, prevazilazeći time ograničenja prethodna dva pristupa.¹²

Prethodni istorijski uvid dodatno osvetljava činjenicu da je *prirodno pravo* u svojoj dvosmislenosti istovremeno i „najstarija” i „najnovija” teorija prava¹³. Najstarija je jer svoje korene vuče iz antičkih i srednjovekovnih

⁹ Hegel, G. W. F. *O vrstama naučne obrade prirodnog prava*, prev. Buha Aleksa, Dosije studio, Beograd, 2020, str. 73.

¹⁰ Burns, Tony. „Hegel and natural law theory”, p. 28.

¹¹ Ibid, str. 29.

¹² Ibid.

¹³ Dakle, pojam *prirodnog prava* ne predstavlja samo misaonu konstrukciju kojom se filozofski utemeljuje pozitivno pravo, odnosno pravna svest koja promišlja samu sebe, već istovremeno označava i misaoni okvir etike, političke filozofije i ekonomije. U širem smislu, on zahvata i oblasti poput filozofije istorije, pedagogije, antropologije i filozofije religije – dakle čitav niz disciplina koje čine tradicijski krug praktične filozofije ili su joj srodne. Istorijski posmatrano, eksplicitno razmatranje filozofije prava započinje s Butervekovim uvođenjem

shvatanja *pravde* kao *ideje* kojoj subjekt teži da se približi i onda kada njene implikacije nemaju neposredno uporište u zbilji; a najnovija jer se i savremene teorije pravde – poput one Džona Rolsa – oslanjaju na pretpostavku *univerzalnih principa* koji važe izvan okvira *pozitivnog prava* i *istorijskog trenutka*. *Prirodno pravo* tako ostaje živo u modernoj teoriji prava, dok Hegelovo razumevanje *pojmovne dimenzije prava* omogućava njegovo očuvanje i odbranu ne samo kao ostatka tradicije, već i kao trajnog horizonta pravnog mišljenja.

U analizi osnovnih tekstova pokazuje se da Hegel vidi istorijsko tlo razvoja duha, prava i objektivnog duha u širem smislu upravo kao dijalektički odnos sukoba i saradnje, koji je omogućen višom potencijalnošću volje koja je slobodna, autonomna, i mnogostruko određena u svojim osnovnim momentima. On smatra da mogućnost *sukoba volja* proizilazi iz stremljenja subjektivnosti ka ostvarivanju sopstvene slobode i svrhe u društvu, koja može različite stvari da ima za svoje sadržajno određenje. Sukob, po Hegelu, nije tek privremeni incident, već nešto što se odvija periodično.

Iz ugla spekulativne teorije prava, kolizija i sukob (*Widerspruch, Konflikt, Kampf*) nije kontingentna devijacija iz prirodnog stanja, već **ontološki moment dijalektičkog kretanja slobode**. Protivrečnost je za Hegela „duša stvarnosti” jer upravo kroz negaciju partikularnih oblika volje, interesa i prava nastaje njihovo posredovanje u višem jedinstvu, tj. u sferi *Sittlichkeit* — etičkog života zajednice:

„Moralitet, običajnost, interes države, svako od njih je *vlastito pravo*, jer je svaki od tih likova određenje i postojanje slobode. Oni mogu doći u *koliziju* samo ukoliko stoje na istoj liniji da budu prava;”¹⁴

Sukob tako funkcioniše kao **moment posredovanja između prirodnog prava** (*Naturrecht*), koje izražava apstraktnu ideju slobode, i **pozitivnog prava** (*Positives Recht*), u kojem se sloboda ostvaruje u konkretnim institucijama.¹⁵ U tom smislu, prirodno pravo, ako se shvati bez sukoba, ostaje formalna norma, dok tek kroz **dijalektičko prevazilaženje protivrečnosti**

samog pojma, dok svoj klasični filozofski izraz dostiže kod Hegela. Stoga je primerenije govoriti o istoriji teorija prirodnog prava kao o svojevrsnoj „predistoriji” filozofije prava. Up. Đikanović, Mina. „Legitimitet i legalitet. Problem utemeljenja filozofije prava.” *Arhe* 28 (2017), str. 7-24., ovde str. 9.

¹⁴ Hegel, G. W. F. *Osnovne crte filozofije prava*, prev. D. Grlić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, §30 str. 71.

¹⁵ Uporedi pasuse: §30–33 — o protivrečnosti kao pokretaču razvoja prava, §57–67 — o borbi partikularnih volja i posredovanju u moralnosti (Moralität), §324–340 — o ratu i međunarodnom pravu (*Der Krieg und das Völkerrecht*)

postaje realno (*wirklich*). Rat i društveni antagonizmi, koji se u Hegelovom sistemu javljaju kao izraz „pokreta ideje kroz negaciju”, svedoče o tome da **duh ne napreduje kroz mirnu harmoniju, već kroz istorijsku dinamiku konflikta**, u kojoj se partikularno ukida i uzdiže (*Aufhebung*) u univerzalno. Sukob se, u ovom kontekstu, pojavljuje kao neizbežna manifestacija slobodne volje i subjektivnosti, koja ima legitimno pravo da preispituje postojeće norme i institucije, dovodeći u pitanje zatečene okolnosti.¹⁶ Takva analiza ističe dualnost, i reverzibilnu funkciju prava: sa jedne strane, ono pruža okvir stabilnosti i reproduktivnog kontinuiteta, dok sa druge strane dopušta moment sučeljavanja i promene, koji je neophodan za transformaciju normativnog poretka i afirmaciju subjektivne autonomije u društvu.

IZVOR PRIRODNOG PRAVA I FENOMEN SUKOB

Otfrid Hefe, istaknuti nemački politički filozof i etičar, iako nije razvijao sopstvenu klasičnu teoriju prirodnog prava, duboko se bavio pitanjima koja su u središtu ove tradicije. U knjizi *Pravda: Filozofski uvod* analizira istorijski razvoj pojma pravde i prirodnog prava, prateći promene u njihovom poimanju kroz epohe. U antici prirodno pravo povezano je s grčkim pojmom *physei dikaion* („prirodno ispravno”) i latinskim *lex naturae* („prirodni zakon”), dok u srednjem veku pod uticajem hrišćanstva ono poprima obeležja božanskog prava, *ius divinum*, ili večnog zakona, *lex aeterna*.¹⁷ U prosvetiteljstvu pojam prirode dobija racionalnu dimenziju, oblikujući tzv. „umno pravo” koje nastoji da poveže univerzalne moralne norme s društvenim uređenjem. Hefe ističe da evropsko pravno mišljenje stalno oscilira između univerzalnog moralnog principa i konkretnih društvenih normi, naglašavajući unutrašnju napetost prirodnog prava i njegovu filozofsku plodnost za razumevanje pravde i društvenih institucija. U analizi istorijsko-pravnih paradigmi razlikuje četiri modela teorija pravde:

¹⁶ Andrew Fiala u tekstu *The Vanity of Temporal Things: Hegel and the Ethics of War* (2006) tumači Hegelov pojam rata kao dijalektičku nužnost sukoba, ali ističe i njegovu etičku ambivalenciju. Prema Fiali, rat razotkriva „ništavilo vremenitih stvari”, jer partikularni interesi i moralne norme bivaju suspendovani pred zahtevom univerzalnog. Time rat poprima metafizičko značenje, ali Fiala upozorava da takvo shvatanje, ako se nekritički promišlja, može voditi u moralni relativizam političke nužnosti — gde se istorijska opravdanost sukoba pretvara u alibi za nasilje i hegemoniju. Up: Fiala, Andrew. „The vanity of temporal things: Hegel and the ethics of war.” *Studies in the History of Ethics* (2006), p. 5.

¹⁷ Hefe, Otfried. *Pravda*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2001, str. 20, str. 33, str. 40.

1. **model saradnje** – Aristotelova teorija, u kojoj se čovek prvenstveno određuje kao društveno biće;
2. **model sukoba** – moderne teorije društvenog ugovora koje poreklo društva objašnjavaju polazeći od sukobljenosti ljudi u prirodnom stanju;
3. **pravda kao poštenje**;
4. **pravda kao razmena** (u ove poslednje dve ubraja se i Rolsova teorija društvenog ugovora).¹⁸

Većina teorija *prirodnog prava* ne dopušta strogu redukciju međuljudskih odnosa isključivo na *saradnju* ili *sukob*. Umesto toga, češće nailazimo na naglašavanje jednog od ovih elemenata u određenom istorijskom i filozofskom kontekstu. Dok jedni smatraju da su ljudi po prirodi, egoistične monade kojima tek društvo postavlja ograničenja koja sprečavaju samouništenje, drugi ukazuju da je osnovna suština, potencija koju čovek realizuje na istorijskom planu, sama društvenost. Prema ovom stanovištu, prirodne predispozicije za samovoljno povređivanje prava drugih moraju biti regulisane u okviru društvene zajednice, u istorijskom kretanju koje teži ostvarivanju najdublje istine čoveka i dostizanju univerzalnog stanja pravde.

Teorije prirodnog prava se tako pojavljuju još u antičkoj filozofiji, kako u literarnom, mitološkom i prenesenom značenju, tako i u prvim antropološkim teorijama. Na njih se nadovezuje i dublja razlika između antičkih i modernih teorija prirodnog prava. U antičkoj tradiciji pojam *physis* u sebe inkorporira i teleološko značenje, te iscrpljuje smisao finalne uzročnosti, priroda je ono što teži svom upotpunjenju, i stoga se prirodno pravo shvata spekulativno. Sa druge strane, *moderne teorije prirodnog prava* zasnivaju se na pojmu *natura*, koji pre svega uključuje *kauzističku i mehanicističku sliku sveta*.

Međutim, ako pažljivije pogledamo antičku tradiciju, uočavamo da sukob između *physis-a* i *nomos-a*, odnosno prirode i zakona, nije suštinski nego prividan. Većina antičkih filozofa, ne shvata *prirodno stanje*, prirodno pravo ili prirodne predispozicije kao neku neposrednu, ogoljenu datost, već pokazuje da je u svakom „prirodnom” stanju uvek već prisutno i nešto kulturno, društveno i političko. Dok su sofisti tvrdili da je „priroda” u suprotnosti sa društvenim, Platon i Aristotel su nastojali da pokažu da je *nomos* samo dublja istina *physisa* – te da se tek u društvenoj zajednici otkriva dublji teleološki smisao prirode, koja više nije shvaćena apstraktno nego kao ona koja tek treba da dobije svoj pojmovni i ontološki izraz.¹⁹

¹⁸ Ibid, str. 63–71.

¹⁹ U *Gorgiji*, Kalikle kritikuje Sokrata jer posmatra zakon kroz *physis*, tvrdeći da zakone nameću „slabi i gomila” kako bi sputali jače, dok bi prirodni poredak omogućio da vlast pripadne snažnijima, Platon. *Protagora*; *Gorgija*. Kultura, Beograd, 1968.483d. U ovom

Može se reći da se *Hegelov problem početka* – prelazak iz *neposredne prirodnosti u teorijskom smislu u mišljenje*, a u istorijsku i političku zajednicu – zapravo može povezati s problemom početka u teorijama društvenog ugovora. U tim teorijama, iako se polazi od apstraktnog, *prirodnog* stanja, već u *prirodnoj klici čovekovog bića* prisutna je neka *društvena struktura* ili tendencija ka *zajedništvu*. Drugim rečima, i u domenu *prirodnog prava*, *prirodno* nije potpuno izolovano ili atomizovano; ono nosi sa sobom elemente koji impliciraju *međuljudske odnose*, *pravila* i oblike *saradnje*, što *ideju* prelaza iz prirodnog u *etičko društvo* čini razumljivijom i filozofski utemeljenom.

Da zaključimo, *priroda* se u antičkom horizontu ne posmatra odvojeno od zajednice, već se razume kao ono što se ispunjava i ostvaruje u *društvenosti*. Ovo razlikovanje otvara dodatni horizont za razumevanje *jusnaturalističke tradicije*: one ne govore samo o prelazu iz prirodnog u društveno stanje, već o različitim načinima na koje se misli *mnogostrukost međuljudskih odnosa*. U tom smislu, *sukob* i *saradnja* nisu isključivi pojmovi, već dva aspekta iste dinamike koja određuju jednu i jedinstvenu *zbilju*.

MYTHOS, ETHOS I SAVEST: TRAGIČKI OBRT I MORALNI PRINCIP JUSNATURALIZMA

Antička tragedija može da nam bude najevidentniji primer u kome se vidi kako prirodno pravo funkcioniše kao *pravo ličnosti*, a ne kao puka *sirova prirodnost*. U Sofokleovoj *Antigoni*, protagonistkinja stavlja moralnu obavezu i božanske zakone iznad dekreta kralja Kreonta, pokazujući da unutrašnji princip može stajati u koliziji sa važećim zakonom. Antigoničin čin nije samo impulsivan otpor autoritetu, već svesno afirmisanje univerzalnih vrednosti – pravde, pobožnosti i lojalnosti porodici – koje ona nastoji da prenese na zajednicu i učini osnovom običajnog prava.²⁰ Slično se vidi u *Orestiji* Eshila,

pogledu, *nomos* se suprotstavlja *physis*, jer pravda nije urođena u ljudskim odnosima, već proizlazi iz zajedničkog dogovora radi zaštite i stabilnosti društva. Glaukon u *Državi* dalje razvija ideju *društvenog ugovora*, naglašavajući da zakoni ograničavaju nepravdu jer niko nije sam dovoljno moćan da je nekažnjeno počinji (Platon. *Država*. BIGZ, Beograd 2002, 360d). Suštinska tenzija između *physis* i *nomos* leži u tome što prirodni poredak omogućava vladavinu jačih, dok ljudski zakoni funkcionišu kao instrumenti korekcije, usmereni na regulisanje nejednakosti i nesigurnosti među ljudima.

²⁰ Iako Bloh nije pisao sistematski komentar *Antigone* poput Hegela, njegova filozofija prirodnog prava u delu *Naturrecht und menschliche Würde* pruža plodno tumačenje ove tragedije kao paradigme sukoba između postojećeg poretka i unutrašnjeg osećanja pravednog. U

gde Orest, suočen sa obavezom da osveti oca ubistvom majke, sledi unutrašnji moralni imperativ, pokazujući da prirodno pravo proizilazi iz *samoodređenja ličnosti* i težnje da se moralni princip artikuliše u odnosu na društveni poredak.²¹

Ove elemente je moguće prepoznati i u Aristotelovoj definiciji tragedije, u kojoj on ističe da *struktura karaktera*, odnosno tragičkog lika, stoji u *neposrednoj vezi sa fabulom*. Aristotel pokazuje da je *karakter kao ličnost* nosilac radnje, a da je radnja neodvojiva od određenih osobina te ličnosti. Tragički lik poseduje skup sadržinskih i moralnih karakteristika koje ga čine istovremeno sposobnim za promenu, ali čine ga neizbežnim i njegovo stradanje. Dakle, ličnost nosi težinu radnje, a radnja reflektuje moralne i etičke principe koji oblikuju delovanje pojedinca, pokazujući kako u samoj tragediji već postoji koncept *unutrašnjeg moralnog prava i obaveze* koji nadilazi puku spoljašnju normu.²²

Navedeni primeri jasno ilustruju da prirodno pravo u antičkoj tragediji nije shvaćeno kao *sirova prirodna sila* ili *arbitrarna volja*, već kao *skup vrednosti i moralnih normi* koje pojedinac nastoji da uobliči i inkorporiše u zajednicu. Ono pokazuje da *prava ličnosti* ponekad imaju potencijal da obli-

poglavljima „Das natürliche Recht und das Moralische” i „Das Recht im Werden” Bloh ističe da pravo nije gotov poredak, već proces u kojem se ono „još-ne-ostvareno” (*das Noch-Nicht*) neprestano probija kroz institucionalne norme. Antigonina neposlušnost Kreontu stoga se ne može posmatrati kao puka pobuna, već kao izraz univerzalnog prava koje nadilazi pozitivni zakon i oslanja se na moralnu subjektivnost pojedinca. Njeno delanje reflektuje unutrašnje pravo koje nosi u sebi potencijal za pravedniji poredak i otvara prostor za kritičku snagu prirodnog prava, pokazujući kako Bloh razume *prirodno pravo* kao dijalektički proces između sadašnjeg zakona i etički utemeljene budućnosti slobode i ljudskog dostojanstva. u: Bloh, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, poglavlja „Das natürliche Recht und das Moralische” i „Das Recht im Werden”, str. 120–147.

²¹ U svom tekstu o prirodnom pravu, Hegel upravo spominje Oresta kao primer kako „prirodna sudbina” nalazi svoj rasplet u tragičkoj fabuli, pokazujući da njen zakon pobeđuje odnose sila i moći. Ta pobeda, međutim, nije apsolutna: ponekad pojedinac strada, a ponekad tek ustukne pred novim principom, nesposoban da svoje vrednosti preoblikuje tako da budu prihvatljive *nomosu*. Hegel, G. W. F. *O vrstama naučne obrade prirodnog prava*, str. 62.

²² Aristotelova analiza tragedije ukazuje na dijalektički odnos između *ethosa* (karaktera tragičkog lika) i *mythosa* (fabule), gde karakter ne samo da pokreće radnju već je i oblikovan njenim tokom. *Ethos* obuhvata sadržinske, moralne i etičke osobine lika koje određuju njegove reakcije, odluke i delovanje, dok *mythos* strukturira te osobine u narativnu sekvencu koja otkriva unutrašnju nužnost i moralnu logiku postupaka. Ova interakcija implicira postojanje unutrašnjeg moralnog prava: radnja tragedije manifestuje princip *autonomia ethikē*, odnosno samoupravljanja etičkog delanja, gde pojedinac sledi svoj unutrašnji moralni zakon koji nadilazi formalne ili spoljašnje norme. Više o tome: Belfiore, Elizabeth S. *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton University Press, Princeton, 1992., str. 83.

kuju i transformišu običajnost, da uvedu moralni princip u funkcionalni okvir društva i da postave osnovu za legitimnu normativnu strukturu.

Sa druge strane, takva prava ponekad „otpadnu” kao promašena, pojedinačna *prirodna sudbina* koja ne uspeva da pronađe svoje razrešenje u konkretnoj zbilji. *Sukob između unutrašnjeg principa i društvenog zakona* stoga nije tek literarni motiv, već pokazuje da se već u antičkoj tradiciji artikulise ideja prema kojoj prirodno pravo poseduje *univerzalnu i civilizacijsku dimenziju* – da ono nije spontano niti je reč o neposrednoj prirodnosti, već da reflektuje vrednosti koje pojedinac nastoji da nametne zajednici kao osnovu *pravednog uređenja*.

Hegel naglašava istorijsko-etički razvoj duha i stvarne institucije koje posreduju između pojedinca i univerzalnog. U tom okviru tumači i Sofoklovu *Antigonu*, gde vidi paradigmatski sukob između dva momenta etičkog: *porodičnog zakona*, koji zastupa Antigona, i *državnog zakona*, koji zastupa Kreont. Taj sukob nije naprosto suprotstavljanje moralnog i pravnog, već *unutrašnja napetost same etičnosti* u kojoj svaki poseban odlik nosi određene, vrlo konkretne vrednosti: jedno pravo ne može da se ostvari, a da ne povredi drugo:

„Može biti, da pravo, koje se držalo u zasjedi ne postoji u svom osebujnom liku za dijelatnu svijest, negó samo o sebi, u unutrašnjoj krivici odluke i djelovanja. No čudoredna svijest je potpunija, njena krivica čistija, ako prije toga poznaje zakon i moć, kojoj se protivi ako je uzima kao silu i nepravdu, kao čudorednu slučajnost, počinjajući, poput Antigone, zločinstvo sa znanjem. Izvršeni čin *preobražava namisao svijesti*; samo ispunjenje izriče to da ono, što je čudoredno, mora biti zbiljsko; jer za zbiljnost svrhe jeste svrha delovanja.”²³

Navedeni citat pokazuje kako sukobi između partikularnih formi etičkog života otkrivaju njihova ograničenja i potrebu za prevazilaženjem u višem jedinstvu – široj zajednici, kao sintezi *porodičnog*, kasnije *građanskog* i *političkog* momenta slobode. Subjekt, vođen univerzalnom snagom svoje subjektivnosti, teži beskonačnim idealima, ali se oni suočavaju s konkretnom zbiljom, u kojoj na kraju ponekad pobeđi partikularnost, jer je *suština sadržine upravo njena određenost*. To potvrđuje u ideji da na kraju „onaj koji trpi shvata da je pogrešio u svojoj proceni”.²⁴

Kada određeni etički princip nije tek partikularan, već u sebi nosi *dimenziju opštije vrednosti*, on može postati osnova zajedničkog života i normativnog poretka. Upravo Aristotelova *teorija saradnje* pruža paradigmatičan

²³ Hegel, G. W. F. *Fenomenologija duha*. Prev. V Sonnenfeld, Kultura, Zagreb, 1995., str. 256.

²⁴ Ibid.

primer toga. Za Aristotela je čovek po svojoj prirodi *zoon politikón* – biće zajednice – i njegova svrhovitost se ostvaruje u zajedničkom životu. Saradnja se tu ne shvata kao puka pragmatička konvencija radi interesa, već kao ispunjenje *same prirode ljudskog bića*. U tom smislu, može se reći da Aristotel anticipira ono što Hegel razvija u konceptu konkretnih oblika običajnog života (*Sittlichkeit*): ideju da se etički moment ostvaruje tek posredovanjem u formama zajedničkog i političkog života, prevazilazeći partikularnost i usmeravajući se ka univerzalnom.²⁵

Ako se vratimo korak unazad, možemo uočiti da rudimenti ove ideje postoje već kod ranih antičkih mislilaca, koji su ukazivali na nemogućnost shvatanja *prirodnog stanja* kao nečeg *sirovog* ili neposrednog. Platon u *Protagori*, kroz mit o *Epimeteju* i *Prometeju*, pruža paradigmatički prikaz te *napetosti* između *prirodnog* i *kulturnog*, između datosti i stvorenosti čoveka. U tom mitu bogovima je poveren zadatak da raspodele sposobnosti među živim bićima. Epimetej, čije ime znači „onaj koji misli naknadno”, nepromišljeno deli sve darove — snagu, brzinu, oružje i zaštitu — ostavljajući čoveka nagog, nezaštićenog i bespomoćnog. Prometej, *onaj koji misli unapred*, uviđa grešku i, želeći da nadoknadi bratovu nepromišljenost, krade od bogova *vantru* i *veštinu stvaranja* (τέχνη), darujući ih čoveku.²⁶

Time čovek postaje biće koje ne poseduje gotovu prirodu, već je upućeno na *stvaranje sopstvene prirode* kroz delanje, rad i zajednički život. Međutim, Platon ovde jasno pokazuje da Prometejev dar tehničkog umeća nije dovoljan za održanje zajednice: zato Zevs, preko Hermesa, ljudima daruje *aidos* (stid, moralni osećaj) i *dike* (pravdu), bez kojih bi ljudsko društvo bilo osuđeno na raspad. Tek s tim darovima čovek ulazi u sferu *etičkog* i *političkog* postojanja – on postaje biće zakona, norme i međusobnog priznanja.

Ovaj mit time ne samo da objašnjava poreklo kulture i društva, već anticipira samu *dijalektiku prirodnog i pozitivnog prava*. U prirodnom stanju čovek je neodređen i nepotpun; tek kroz posredovanje prava, običaja i mo-

²⁵ Detaljnije o tome: Todorović, Tanja. „Filozofsko poreklo teorije društvenog ugovora.” *Politeia – Naučni časopis Fakulteta političkih nauka u Banjoj Luci za društvena pitanja* 7, no. 14 (2017): 113–128., str. 115.

²⁶ Protagorin prikaz nastanka društva, prema Güremenu, ne počiva na konvencionalističkoj tezi o društvenom ugovoru, već na naturalističkoj pretpostavci da su *aidos* (stid) i *dike* (pravda) urođene dispozicije koje omogućavaju etičko i političko postojanje čoveka. Ove predispozicije, iako predstavljene kao dar bogova, funkcionišu kao simboli unutrašnje zakonitosti čovekove prirode – one su ontološki uslov zajedničkog života i time čine osnovu prirodnog prava. U tom smislu, *prirodno pravo* kod Protagore ne označava povratak „prirodnom stanju”, već prelaz iz nagona u normu, iz preživljavanja u zajednički poredak, odnosno proces u kojem priroda postaje nosilac moralnog i racionalnog zakona. Güremen, Refik. „The myth of Protagoras: A naturalist interpretation.” *Méthesis* 29.1 (2017), pp- 46-58., ovde.str. 52-53.

ralnih normi on postaje slobodan u punom smislu. *Prirodno pravo* se tako ne pokazuje kao nasleđe sirove faktualnosti, već kao izraz ljudske sposobnosti da datost preobrazi u kulturnu i moralnu formu. Ono u sebi nosi *unutrašnju tenziju* između spontanosti i normativnosti, između individualnog poriva i zajedničkog poretka – u tom smislu, Platonov mit o Epimeteju i Prometeju već u antičkoj misli postavlja temelj ideji da *prirodno pravo nikada nije čisto prirodno*, već uvek već posredovano zajednicom, jezikom i moralnim značenjem. On nagoveštava da je *pravo* istovremeno izraz ljudske ograničenosti i njegovog prevazilaženja – mesto gde se priroda i duh ne isključuju, već međusobno preobražavaju.

MODERNOST KAO NEGACIJA TRADICIJE: LIČNOST KAO NOSILAC IDEJE SLOBODE I OTPORA

Posebnim uvidom moguće je sagledati i moderne teorije prirodnog prava, u kojima se pokazuje izvesna unutrašnja *dvosmislenost ovog pojma*. S jedne strane, prirodno pravo se zasniva na ideji *prirodnih zakona* i racionalnog uređenja međuljudskih odnosa, polazeći od slike sveta koja počiva na pretpostavci *prirodnog stanja* kao ishodišta društvenog poretka. S druge strane, ono se pojavljuje kao moralno-univerzalno pravo koje nadilazi postojeće običajnosne i feudalne strukture, te u sebi nosi i latentni **kritički** ili čak **anarhistički** potencijal, jer deluje kao negacija svake zadate vlasti i kao osporavanje datog uređenja. Upravo u toj napetosti između *kauzalnog objašnjenja* i *moralno-univerzalne normativnosti* leži unutrašnja dinamika prirodnog prava — njegova sposobnost da istovremeno opravdava i prevazilazi postojeći porijek, da bude i princip zasnivanja, i princip osporavanja društvene realnosti. U kasnijoj, savremenoj filozofiji prava, *Jirgen Habermas* pokazuje da ovako shvaćeno prirodno pravo ne nestaje s modernitetom, već se **preobražava u proceduralnu ideju pravde**. On tvrdi da racionalno opravdanje prava više ne počiva na metafizičkoj ideji prirode, već na *deliberativnim procesima komunikativnog razuma*, u kojima se norme opravdavaju kroz javni dijalog i intersubjektivno slaganje. Na taj način, prirodno pravo se ne gubi, već zadobija novi oblik u vidu **kritičke i univerzalne funkcije proceduralne racionalnosti**, koja omogućava stalno preispitivanje pozitivnog prava u svetlu slobode i razuma.²⁷

²⁷ Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992., str. 99–102, 448–452.

Razvoj novovekovne misli obeležen je postupnim oblikovanjem *ideje ličnosti* kao nosioca *prirodnog prava* i autonomnog izvora *slobode*. Za razliku od srednjovekovnog poimanja čoveka kao bića čija su prava i obaveze određene *božanskim poretkom*, moderni *individualizam* uspostavlja novi temelj *subjektivnosti* – onaj u kojem se subjekt shvata kao *racionalno* i *moralno biće* sposobno da *samo sebi bude zakon*. Ovaj obrt ujedno označava i *negaciju*, ali i *mogućnost otpora* ka slobodi, jer se sloboda više ne razume kao potencijalna dominacija samovolje koju treba ukrotiti autoritetom *tradicije* ili *dogme*, već kao zadato pravo svakog čoveka. *Modernost* time ne samo da oslobađa pojedinca od *teoloških* i *hijerarhijskih struktura*, već ga postavlja u središte *poretka prava*, dajući mu status *moralne ličnosti* čija je *odgovornost* uslov sopstvene legitimnosti i nosilac *državne suverenosti*.

U temelju ove novovekovne emancipacije ne nestaje, ipak, u potpunosti *ideja Boga* – ona se *preobražava*. Iako većina modernih autora *društvenog ugovora* smatra da je moguće prevazići tradicionalni oblik *običajnosti* i *hijerarhije* zasnovane na *božanskoj uzvišenosti*, sam izvor vrednosti novog doba ostaje u vezi s tom *transcendentalnom osnovom*. Novi princip, pronađen u *ideji prirode (natura)*, nije odmah niti potpuno odvojen od *ideje Boga (Deus)*. Naprotiv, u *modernosti* se ta dva principa često prepliću: *priroda* postaje novi izraz *božanske zakonitosti*, a *Bog* se racionalizuje u pojmu *univerzalnog zakona*. Tako *ideja društvenog ugovora* ne ruši, već *preobražava teološki temelj* – kroz pojam *prirode* i *moralne zakonitosti* ona zadržava ideju *univerzalnog poretka*, koji sada postaje osnov *slobode* i *jednakosti* svih ljudi. U tom smislu, *ideja Boga* se ne gubi, već se transformiše u unutrašnju *zakonitost razuma* i u *autonomni princip moralnog delovanja*.

U tom kontekstu, filozofije Hobsa, Loka i Rusoa predstavljaju tri ključne etape u oblikovanju ideje *ličnosti* kao subjekta *prirodnog prava*. Kod Hobsa *ličnost* je određena kroz moć samoodržanja, pa se *prirodno pravo* svodi na slobodu da se deluje u skladu sa sopstvenim interesom, što još uvek ne prevazilazi logiku nužnosti.²⁸ Kod Loka, međutim, *ličnost* dobija moralno-pra-

²⁸ U *Levijatanu* (1651), posebno u prvom delu, Hobs postavlja temelje modernog razumevanja prava i subjektivnosti. U poglavlju XIV definiše *jus naturale* kao „slobodu svakog čoveka da koristi sopstvenu moć po sopstvenom nahođenju radi očuvanja vlastitog života”, čime uvodi pojam *prirodnog prava* kao instinktivne, racionalno utemeljene moći samoodržanja. Pravo nije moralna kategorija, već izraz volje za opstankom, pa je subjekt prava u tom smislu pre svega pojedinac koji deluje vođen strahom i razumom, a ne tradicijom ili dogmom. U poglavlju XVI on razvija i pojam *personae*, kojim označava onoga „ko deluje u svoje ime ili u ime drugog”. Time uspostavlja distinkciju između prirodne i veštačke *ličnosti* – pojedinac može preneti svoje pravo na suverena, koji postaje „veštačka osoba” i nosilac zajedničke moći. Na taj način Hobs postavlja osnovu modernog pojma *ličnosti* kao pravnog

vni status, jer su *prirodna prava* – na život, slobodu i svojinu – istovremeno i izraz razuma i moralnog zakona. Uvodeći koncept svojine kao ideju neotuđivog prava ličnosti on nastoji da pomiri formalni i materijalni aspekt prava, pokazujući da moralni zahtev za autonomijom i vlasništvom mora da se pomiri sa političkom slikom sveta.²⁹ Ruso ovaj pojam dalje transformiše, pokazujući da se prava *ličnosti* ostvaruju tek u kolektivnom poretku *opšte volje*, gde sloboda postaje poslušnost zakonu koji subjekt sam sebi propisuje. U tom okviru, *suverenost* više nije svojina jednog monarha ili autoriteta, već pripada zajednici kao celini – narod je sam sebi zakonodavac, a svaki pojedinac učestvuje u oblikovanju te vlasti. Time se moderni pojam *ličnosti* potvrđuje kao istorijski izraz *otpora prema tradiciji* i prelazak u sferu samozakonodavne slobode, u kojoj čovek postaje tvorac i mera vlastitog prava, dok *suverenost* dobija kolektivno-moralnu dimenziju koja garantuje istinsku autonomiju i legitimnost zakona.³⁰

subjekta, ali još bez moralne dimenzije: sloboda i pravo su kod njega pojmovi moći, a ne unutrašnje autonomije. Uporedi: Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by C. B. Macpherson, Penguin Books, London, 1985, poglavlje XIV i XVI.

²⁹ U *Dve resprave o vladi* (1689) Lok razvija temeljnu ideju modernog liberalizma, prema kojoj je pojedinac nosilac *neotuđivih prirodnih prava* na život, slobodu i svojinu. U drugom traktatu (§4–6, §87–89) on odbacuje pojam političke vlasti zasnovane na božanskom autoritetu i uspostavlja prirodno pravo kao inherentnu moć svakog čoveka da upravlja sobom i svojim posedom u skladu sa razumom. Time uvodi moralni aspekt prava – *prirodno pravo* više nije samo nagonska potreba za opstankom, već racionalna obaveza da se poštuje sloboda drugih. Čovek je *ličnost* upravo zato što poseduje razum i svest o zakonitosti sopstvenog delanja, što mu daje sposobnost da razlikuje pravo od nepravde i da slobodu doživi kao moralnu dužnost, a ne samo kao odsustvo prepreke. Uporedi: Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988. (§4–6, §87–89)

Ova etička dimenzija pojma ličnosti dodatno je razrađena u *Esejima* (1690), gde Lok definiše *ličnost* kao „svest o sebi, o sopstvenim mislima i delanjima, koja ostaje ista kroz različita vremena i mesta”. Time se pojam *ličnosti* u potpunosti povezuje sa *moralnom odgovornošću* i identitetom subjekta, čime on uspostavlja osnovu modernog poimanja individualne slobode kao racionalno zasnovane autonomije. Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975. Book II, Chapter XXVII, §§ 9–29.

³⁰ U delu *Društveni ugovor* (1762) Ruso razvija ideju da se pojedinac odriče svoje prirodne samovoljnosti i postaje deo *moralnog tela* zajednice. U *Knjizi I, poglavlju 6* navodi da svaki čovek „predaje sebe i svu svoju moć zajednici”, čime stiže novi oblik *slobode* – onu koja proizlazi iz *opšte volje*. U *Knjizi II, poglavlju 1 opšta volja* se definiše kao izraz kolektivne *moralne autonomije*, a ne kao zbir pojedinačnih interesa. Time se prirodno pravo preobražava u građansko pravo koje počiva na razumu i samonametnutom zakonu. Kod njega, *ličnost* se ostvaruje tek u zajednici, u kojoj pojedinac prevazilazi nagonsku prirodu i postaje slobodan kroz zajednički zakon. Takva sloboda predstavlja istovremeno i *otpor prema tradiciji* i dogmatskom autoritetu, jer svoj izvor ima u samosvesnom subjektu. Rousseau, Jean-Jacques. *The*

Kod navedenih autora, čovek u svojoj prirodnoj potenciji sadrži temelje za društvenost, što znači da se njegovo moralno i socijalno delovanje može ispoljiti kroz kulturni i društveni tok (Lok, Ruso).³¹ U ovoj perspektivi, *ljudska priroda* nosi u sebi predispoziciju za zajedništvo i kooperaciju. S druge strane, kod autora poput Kanta, društveno delovanje je povezano s istorijskim i kulturnim procesima – ono se razvija unutar „povesnog toka” kroz institucije i norme koje oblikuju pojedinca i zajednicu.³² Nasuprot tome, neki teoretičari vide čoveka isključivo kao egoističko biće, koje u društvo ulazi prvenstveno radi sopstvene koristi (Hobs).³³ U ovom kontekstu društveni život postaje sredstvo za očuvanje ličnih interesa, dok moralni i altruistički potencijali ostaju potisnuti ili sekundarni. Ova napetost između afirmacije i negacije, nužne kooperacije i rata, čini modernu tradiciju prirodnog prava ambivalentnom, ali istovremeno i plodonosnom za razumevanje odnosa između moralnog univerzalizma i konkretnih formi društvenog života.

U tom kontinuitetu misli, *moderni individualizam* postaje osnova ne samo *moralne*, već i *političke subjektivnosti*. Ideja da je čovek autonoman i sposoban da *samo sebi bude zakon* preobražava se iz filozofskog u *društveno-politički princip*. Time se *sloboda* više ne shvata samo kao unutrašnje svojstvo uma ili moralnog bića, već kao *istorijska mogućnost delanja* i *učestvovanja u zajedničkom poretku*. U tom smislu, *ideja Boga* – kao izvora reda, svrhe i moralne zakonitosti – ne nestaje iz novovekovne svesti, već se prenosi u sferu *ljudske delatnosti* i *političke zajednice*. Na mestu gde je nekada stajala teološka vertikalna, sada se uspostavlja *horizontalni poredak slobodnih građana*, u kojem *ličnost* postaje temelj *prava*, a *građanska klasa* nosilac novog oblika *svetovne transcendencije* – one koja ne proizlazi iz vere, već iz *racionalnog zakona*, *savesnog delovanja* i *moralne odgovornosti*. Tako se kroz ideju *slobode* i *ličnosti* preobražava sama metafizika Boga: od transcen-

Social Contract and Discourses. Translated by G. D. H. Cole, J. M. Dent & Sons, London, 1913. Book I, Ch. 6; Book II, Ch. 1.

³¹ Uporedi Locke, John. *Two Treatises of Government*. § 6, 19.38; Ruso, Žan-Žak. *Rasprava o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*. Prev. Miloš N. Đurić. Kultura, Beograd. 1964., Knjiga I, poglavlje VIII,

³² Kant pokazuje da ljudi iz *prirodnog stanja* prelaze u stanje kulture u određenom istorijskom kontekstu, pri čemu je upravo *kolektivna snaga naroda* ključna za prevazilaženje impulsa koji su u lošem smislu prirodni — nagoni, egoistični i samocentrični. U njegovoj misli nalazimo rudimente ideje o *istorijskom kretanju* i *svrhovitosti*, po kojima pojedinac, polazeći od svoje prirode, postepeno oblikuje norme i svrhe koje mu omogućavaju usklađivanje ličnih interesa sa zahtevima društvene i moralne zajednice. Kant, Immanuel. *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Izbor, redakcija, prevod i predgovor Danilo Basta. Časopis Ideje, Beograd. 1974., str. 36-37.

³³ Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Poglavlje I i XIII.

dentnog tvorca do imanentnog principa koji pokreće istoriju ka *jednakosti, pravdi i autonomiji*.³⁴

Autori poput Pola Bubia³⁵ istražuju kako Hegelova filozofija i inkorporacija pravne teorije može doprineti razumevanju univerzalnih vrednosti i normativnosti, što je od značaja i za raspravu o prirodnom pravu. Bubio tvrdi da Hegel prevazilazi *moderni subjektivizam* tako što se *Bog* ne posmatra kao apstraktni entitet odvojen od ljudskog iskustva, već kroz međusobnu relaciju s ljudskim bićima, pri čemu su *samospoznaja snage ličnosti* i *spoznaja Boga* međusobno zavisne. Ovaj pristup omogućava da *univerzalne moralne i normativne vrednosti* ne ostanu puki apstraktni zakoni, već se ostvaruju kroz praktičnu i epistemološku otvorenost pojedinca prema svetu i drugima. Na taj način oblikuje se refleksivni okvir koji je suštinski povezan s idejom *prirodnog prava* kao norme koja nadilazi čistu subjektivnost i empirijske pretpostavke.³⁶

Može se zaključiti, u duhu Hegela, da Bubio razmatra kritiku ili eventualnu integraciju *teorija prirodnog prava* kroz dijalektički odnos *subjekta i objekta, partikularnog i univerzalnog*. Poseban akcenat stavlja se na *unutrašnju, izvorno moralnu sferu prava i etike*, pri čemu *univerzalni principi* nisu shvaćeni kao apstraktne norme, već kao *regulativni principi* koji se ostvaruju kroz refleksivnu aktivnost subjekta u odnosu prema opštem. Ovaj pristup omogućava razumevanje *prirodnog prava* i moralnih vrednosti kao *dinamički relacijskih i kontekstualizovanih kategorija*, čime se prevazilazi strogi formalizam i subjektivizam, a istovremeno naglašava *praktična i epistemološka dimenzija univerzalnosti* u stvarnom delovanju.

Istorijski proces *subjekta*, koji nastoji da ostvari različite svrhe u društvu, uvek je izložen dijalektici *saradnje i sukoba*, budući da ljudi nisu isključivo moralna bića, već imaju konkretne interese koji su po svojoj prirodi *partikularni* i često suprotstavljeni interesima drugih. Zbog toga svaka teorija *društvenog ugovora* ili normativnog uređenja mora uzeti u obzir ovu *interesnu dimenziju* ljudske ličnosti, balansirajući između *univerzalnih principa* i *partikularnih potreba*, kako bi se obezbedila održiva regulacija društvenih odnosa.

³⁴ Kao što pokazuje Hans Blumenberg, modernost ne počiva na pukom napuštanju teološke slike sveta, već na njenom preobražaju. Ideja Boga prenosi se u pojam samopostavljajućeg subjekta, koji u sopstvenoj racionalnosti pronalazi izvor poretka i smisla. Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. MA: MIT Press, Cambridge, 1985, str. 63.

³⁵ Bubbio, Paolo Diego.

³⁶ Uporedi: Bubbio, Paolo Diego. *God and the Self in Hegel: Beyond Subjectivism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2017, pp. 147-161.

Hegel naglašava uvid da „ljudska priroda” uključuje partikularne interese koji su često u sukobu, te da sama *moralnost* shvaćena u modernom univerzalizmu nije dovoljna za regulaciju društvenih odnosa.³⁷ U okviru svoje filozofije *građanskog društva* (*bürgerliche Gesellschaft*), on prikazuje pojedince kao *multiplicirane subjekte* bića čije delovanje ima i privatnu i javnu dimenziju. *Građansko društvo* omogućava ostvarivanje partikularnih interesa, ali istovremeno zahteva institucionalnu regulaciju i sankcije kako bi se sukobi posredovali i kako bi sloboda pojedinca mogla biti ostvarena u okviru *prava*. Sloboda, po Hegelu, nije apsolutna ili arbitrarna volja, već se ostvaruje kroz *legislativni* i *politički okvir* koji posreduje između *partikularnog* i *univerzalnog*, između *individualnog* i *opšteg*, te omogućava stvaranje *etičkog* i *normativnog poretka*.

U *logičkom* i *ontološkom* smislu, spekulacija u okviru *filozofije prava* uključuje ne-pravo i *kaznu* kao osnovne momente slobodnog duha, čime se implicitno priznaje neizbežnost sukoba. Sukob nije nešto što se iscrpljuje u istorijskom toku, već ostaje trajno otvoreno — on je uvek prisutan u dinamici ljudskih kretanja, preraspodele moći i društvenih interakcija. Ovaj pristup implicira da materijalno stanje društva nikada neće biti u potpunoj saglasnosti sa formalnim ili *univerzalnim principima*, jer *sankcija* i pravna regulacija uvek već pretpostavljaju mogućnost kršenja normi.³⁸ Stoga, apsolutno i totalno ostvarenje idealnih principa nije moguće, čak ni uz idealne zakone; međutim, Hegelova *filozofija prava* teži njihovom realizovanju kroz stalno posredovanje između *partikularnog* i *univerzalnog*, sukobljenog i normativnog, pokazujući kako *pravni* i *moralni poredak* funkcioniše unutar dijalektike *slobode* i *ograničenja*.

³⁷ Uporedi: Milenko Perović, *Filozofija morala*, str. 348.

³⁸ Sabina Tortorela u svom članku *The Necessity for Punishment in Hegel as a Right of Freedom* (2021) detaljno analizira Hegelovu teoriju kazne, fokusirajući se na njenu ulogu u obnovi univerzalnosti prava i njenoj funkciji obrazovanja u univerzalnom. Tortorela ističe kako kazna omogućava restauraciju univerzalnosti prava i igra ulogu obrazovanja prema univerzalnom, suprotstavljajući se prirodnoj i neposrednoj volji. Kroz referencu na tragediju *Eumenide*, autor ukazuje na ograničenja apstraktnog prava, da bi se zatim fokusirao na građansko društvo, u kojem, zahvaljujući sudu i suđenju, kazna predstavlja stvarno pomirenje. Konceptija kazne odražava status različitih trenutaka objektivnog duha, jer dok u apstraktnom pravu Hegel postavlja problem racionalne osnove kazne, u građanskom društvu postavlja pitanje njenog cilja i primenljivosti. Ovo dovodi ne samo do ponovnog razmatranja opozicije između retributivističke interpretacije s jedne strane i utilitarističke s druge strane, već i do isticanja da kazna čini ključ za pristup pitanju validnosti prava, kao i za identifikaciju njegovih kontradikcija. Videti: Tortorella, Sabina. „The Necessity for Punishment in Hegel as a Right of Freedom.” *Italian LJ 7* (2021): 489., str. 491.

ZAKLJUČAK: JUSNATURALIZAM I SPEKULATIVNA TEORIJA PRAVA: MOGUĆNOST SARADNJE?

Iako profesor Perović preuzima određene Hegelove uvide koji osvetljavaju ograničenja i dvosmislenosti *jusnaturalističke pravne paradigme*³⁹, on ipak priznaje vrednost ovih teorija. On ističe da se *idealitet prirodno-pravne teorije* nužno mora *etički konotirati*, bilo postavljanjem na nadvremenski *univerzalni princip opšteg dobra*, bilo uzdizanjem iz *iskonstruisane egoističke nastrojenosti* prema idealnom pravnom važenju. Ono što je posebno korisno za *pravni praksis* ovih teorija jeste njihova moćna *argumentativna strategija*, koja omogućava da se oba aspekta – univerzalni principi i partikularne vrednosti – uzmu kao merodavni kriterijumi u normativnom i praktičnom delovanju.⁴⁰

Proces *slobode* ne može se razumeti jednostrano, već kroz trostruku dinamiku *opštosti, posebnosti i pojedinačnosti volje*. Ova tri momenta nisu samo logičke distinkcije, već predstavljaju *istorijske, društvene i ontološke modalitete* u kojima se sloboda oblikuje. *Opštost volje* označava sposobnost da obuhvati sve moguće svrhe ili da ih u potpunosti odbaci, dok *posebnost volje* ističe određene interese nasuprot opštoj volji, uvodeći dualizam *konačnog i beskonačnog*.⁴¹ *Pojedinačnost volje* sinteza je prethodna dva momenta, konkretizujući *beskonačne mogućnosti* u određene svrhe i sadržaje. Sloboda se, stoga, ne nalazi u apstraktnoj neodređenosti, niti u jednostranom zadovoljenju partikularnih ciljeva, već u jedinstvu *opšteg i posebnog*, koje se ostvaruje kroz konkretne društvene oblike: *pravo, moral, porodicu, građansko društvo i državu*.⁴² Univerzalne vrednosti *prirodnog prava* ne funkcionišu kao statični kodeks, već kao živa dinamika u kojoj se *opšte i individualno* neprekidno posreduju, omogućavajući kako *kooperaciju*, tako i *sukob*, a time i otvorenost samog istorijskog procesa *slobode*. Ova perspektiva takođe naglašava temeljni zadatak moderne filozofije prava: usklađivanje *individualnih interesa i partikularnosti s univerzalnim zahtevima prava i zajedničkog života*, što otvara prostor za *moderni pluralizam*, gde *slobodna individualnost* postaje unutrašnji izraz *opšteg* i nosilac prava na razliku.

U zaključku je možda potrebno istaći da *kritička snaga junsnaturalizma* proističe iz *utemeljenja u sferi moraliteta*, odnosno iz *dubinske snage i nei-*

³⁹ Perović Milenko. *Praktička filozofija*, str. 212.

⁴⁰ Ibid, str. 168.

⁴¹ Perović, Milenko A. „Hegelova fenomenologija volje i stav pluralizma.” *Filozofska istraživanja* 26.1 (2006): 23-26., str 24-25.

⁴² Ibid.

scrpnosti subjektivnog prava. Upravo ta *negativna dimenzija* – sposobnost da se postojeće dovede u pitanje i ospori puko važenje zakona – oblikuje njegovu *univerzalnu energiju*. U tom smislu, prirodno pravo nije statični skup večnih normi, već najdublja *unutrašnja istina subjektivnosti*, koja se ostvaruje kroz procese *posredovanja*, *sukoba* i *istorijske borbe*. Kod Hegela ovo se očituje u strukturi *slobode*, koja uvek uključuje *nepravo*, *kaznu* i mogućnost *kršenja normi* kao nužne momente *duha*, dok kod Bloha ono poprima oblik *nadolazećeg horizonta*, otvarajući prostor budućem ostvarenju *ljudskog dostojanstva*. Time prirodno pravo stiče *univerzalnu važnost*: ne kao puka dogma, već kao unutrašnja *kritička energija subjektivnosti*, koja u istorijskim procesima stalno prevazilazi datost i teži ostvarenju *ideje pravde*.

LITERATURA

- Bloh, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1961.
- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. MIT Press, Cambridge, MA, 1985.
- Belfiore, Elizabeth S. *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Bubbio, Paolo Diego. *God and the Self in Hegel: Beyond Subjectivism*. State University of New York Press, Albany, NY, 2017.
- Burns, Tony. „Hegel and Natural Law Theory.” *Politics*, vol. 15, no. 1, 1995, pp. 27–32.
- Chernilo, Daniel. *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory: A Quest for Universalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Đikanović, Mina. „Legitimitet i legalitet. Problem utemeljenja filozofije prava.” *Arhe*, vol. 28, 2017, pp. 7–24.
- Fiala, Andrew. „The Vanity of Temporal Things: Hegel and the Ethics of War.” *Studies in the History of Ethics*, 2006.
- Güremen, Refik. „The Myth of Protagoras: A Naturalist Interpretation.” *Méthexis*, vol. 29, no. 1, 2017, pp. 46–58.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologija duha*. Translated by V. Sonnenfeld, Kultura, Zagreb, 1995.
- Hefe, Otfried. *Pravda*. Akademika knjiga, Novi Sad, 2001.
- Hegel, G. W. F. *Enciklopedija filozofskih znanosti*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1965.
- Hegel, G. W. F. *O vrstama naučne obrade prirodnog prava*. Translated by Aleksa Buha, Dosije Studio, Beograd, 2020.
- Hegel, G. W. F. *Osnovne crte filozofije prava*. Translated by D. Grlić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by C. B. Macpherson, Penguin Books, London, 1985.

-
- Kant, Immanuel. *Metaphysical Elements of Justice*. Translated by John Ladd, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1999.
- Kant, Immanuel. *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Edited and translated by Danilo Basta, *Ideje*, Beograd, 1974.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Platon. *Protagora; Gorgija*. Kultura, Beograd, 1968.
- Platon. *Država*. BIGZ, Beograd, 2002.
- Platon. *Odbrana Sokratova; Kriton; Fedon*. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1982.
- Perović, Milenko. *Filozofija morala*. Cenzura, Novi Sad, 2013.
- Perović, Milenko A. „Hegelova fenomenologija volje i stav pluralizma.” *Filozofska istraživanja*, vol. 26, no. 1, 2006, pp. 23–26.
- Perović, Milenko. *Praktička filozofija*. Cenzura, Novi Sad, 2004.
- Ruso, Žan-Žak. *Rasprava o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*. Translated by Miloš N. Đurić, Kultura, Beograd, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. Translated by G. D. H. Cole, J. M. Dent & Sons, London, 1913.
- Todorović, Tanja. „Filozofsko poreklo teorije društvenog ugovora.” *Politeia – Naučni časopis Fakulteta političkih nauka u Banjoj Luci za društvena pitanja*, vol. 7, no. 14, 2017, str. 113–128.

TANJA TODORVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PERSONALITY, RESISTANCE, AND MORAL
RESPONSIBILITY: A JUSNATURALIST INSIGHT INTO
HEGEL – *DEDICATED TO PROFESSOR MILENKO A.
PEROVIĆ*

Abstract: The aim of this research is to *examine the relationship between Hegel's philosophy of right and the tradition of jusnaturalism*, emphasizing how these two philosophical-legal paradigms both differ and complement one another. Jusnaturalism rests on the *ontological assumption of human nature endowed with logos* and seeks to define *immutable norms of law*, whereas Hegel, through the *dialectical and historical development of spirit*, demonstrates how *inner freedom* necessarily realizes itself through the *moments of actuality* and becomes *objectified in external institutions*. The key link between these theories lies in the *concept of double legality* – the „inner”, which guarantees the *meaning and justification of law*, and the „outer”, which ensures its *effective form*. Professor Milenko A. Perović particularly emphasized the importance of the *dual aspect of conflict and cooperation* in the *constitution of the social community* within Hegel's *phenomenology of will*, which also resonates with *theories of the social contract*. The research shows a *fundamental affinity* between these paradigms, indicating that the *idea of change and conflict* is inherent to both the *jusnaturalist tradition* and the *theory of the historical development of law*. In this way, the *natural and rational origin of law* is highlighted alongside its *historical and institutional realization*, within a *complementary relationship*.

Keywords: conflict, Hegel, law, jusnaturalism, phenomenology, social contract, spirit, will

Primljeno: 31.8.2025.

Prihvaćeno: 31.10.2025.