

ARHE  
Časopis za filozofiju  
FILOZOFSKI FAKULTET  
Odsek za filozofiju  
NOVI SAD  
Godina XXI, № 42/2024

---

ARCHE  
Journal of Philosophy  
FACULTY OF PHILOSOPHY  
Department of Philosophy  
Novi Sad  
Year XXI, № 42/2024



**FILOZOFSKI FAKULTET**  
UNIVERZITET U NOVOM SADU  
1954—2024

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)  
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

ARHE  
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy  
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)  
IZDAVAČ/PUBLISHER:  
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy  
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy  
Novi Sad

*Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman*

**Milenko A. Perović**

*Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief*

**Stanko Vlaški**

*Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief*

**Dragan Prole**

*Izvršne urednice/Executive Editors*

**Mina Đikanović, Nevena Jevtić**

*Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:*

**Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven), Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva), Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)**

*Redakcija časopisa/Editorial Board*

**Željko Kaluderović (Novi Sad), Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad), Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad), Ana Miljević (Novi Sad)**

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.

Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet,

Odsek za filozofiju, Novi Sad/

Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Novi Sad, Serbia, Tel/Fax +381(0)21 485-3860

e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Korice/Cover Design: **Petar Perović**

Prelom/Layout: **Eled Černik**

Štampa/Print by: **Sajnos, Novi Sad**

*Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije*

## SADRŽAJ

---

7 / Uvodnik

TEMA BROJA

BIOETIKA

- 11 / Željko Kaluđerović i Zorica Kaluđerović Mijartović,  
*Proto-bioetika onoga koji je „o svemu razmišljao“*
- 37 / Dejan Donev, *Bioetika kao vrsta primenjene etike*
- 51 / Evangelos D. Protopapadakis i Tatija Vasileja,  
*O pretpostavljenoj moralnoj nadmoći pasivne  
nad aktivnom eutanazijom*
- 77 / Elina K. Karamacijani, Marija Zanu i Marija K. Horijanopulu,  
*Pogledi na okončanje života u dobu prosvetiteljstva:  
komparativni pristup*
- 97 / Joana Malandraki, *Transcendiranje smrti:  
Bioetička razmatranja posthumne veštačke oplodnje*
- 111 / Jorgos Butlas, *Plitke vode zla – Arent i Kant*
- 133 / Iva Rinčić i Amir Muzur, *Odakle Fritzu Jahru ideje za  
„(bio)etiku bilja“? Što o biljkama kažu Jahrovi izvori?*
- 151 / Ivica Kelam, *Bioetički aspekti filantropikalizma  
u poljoprivredi*
- 181 / Orhan Jašić, Muhamed Katica i Kenan Čemo, *Pas u  
bioetičkom i muslimanskom teološkom diskursu*
- 203 / Joanis Ladas, *Interreligijska bioetika: izazovi i perspektive*
- 221 / Narine L. Vigel i Emilijano Metini, *Algoritamsko,  
nediferencirano i diferencirano mišljenje u medicinskoj praksi*
- 235 / Fedra Janopulu, *Kognitivno unapređenje:  
Sadašnjost i budućnost ljudskih sposobnosti*

## STUDIJE I OGLEDI

- 257 / Dragan Prole, *Finkov Dionis*  
279 / Damir Marić, *Talesovo predviđanje pomračenja Sunca*  
305 / Una Popović, *Svetlost sveta i svetlost van sveta.*  
*Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin*  
323 / Tanja Todorović, *Kantov fenomenološki obrt:*  
*Ima li odgovora na pitanje „šta je to čovek“?*  
353 / Luka Rudić, *Teofrastova Metafizika u svetlu*  
*Aristotelove dijalektike*  
373 / Sanja Vlahović, *Smrt u filozofiji Martina Hajdegera*

## PRILOZI

- 397 / Bajram Dizdarević, *Potruga za horizontom i 'ukupnošću'*  
*u bioetičkom opusu Tomislava Krznara*  
403 / Nikola Grubišić, *Studentska konferencija u Novom Sadu*  
409 / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

## CONTENTS

---

7 / Editorial

### TOPIC OF THE ISSUE

### BIOETHICS

- 11 / Željko Kaluđerović and Zorica Kaluđerović Mijartović, *Proto-Bioethics of the One Who “Had Thought About Everything”*
- 37 / Dejan Donev, *Bioethics as a Branch of Applied Ethics*
- 51 / Evangelos D. Protopapadakis and Tatia Basilaia, *On the Assumed Moral Superiority of Passive over Active Euthanasia*
- 77 / Elina K. Karamatziani, Maria Zanou and Maria K. Chorianopoulou, *End of Life Perspectives in the Enlightenment Era: A Comparative Approach*
- 97 / Ioanna Malandraki, *Transcending Death: Bioethical Considerations on Post-Mortem Artificial Insemination*
- 111 / George Boutlas, *The Shallow Waters of Evil – Arendt and Kant*
- 133 / Iva Rinčić and Amir Muzur, *Where did Fritz Jahr’s Ideas on “Plant (Bio)Ethics” Come From? What Was Said About Plants by Jahr’s Sources?*
- 151 / Ivica Kelam, *Bioethical Aspects of Philanthrocapitalism in Agriculture*
- 181 / Orhan Jašić, Muhamed Katica and Kenan Čemo, *The Dog in Bioethical and Muslim Theological Discourse*
- 203 / Ioannis Ladas, *Interreligious Bioethics: Challenges and Perspectives*
- 221 / Narine L. Wiegel and Emiliano Mettini, *Algorithmic, Undifferentiated and Differentiated Thinking in Medical Practice*
- 235 / Phaedra Giannopoulou, *Cognitive Enhancement: The Present and Future of Human Abilities*

## STUDIES AND INQUIRIES

- 257 / Dragan Prole, *Fink's Dionysus*  
279 / Damir Marić, *Thales's Prediction of a Solar Eclipse*  
305 / Una Popović, *Light of the World and Light Beyond the World.  
Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Augustine*  
323 / Tanja Todorović, *Kant's Phenomenological Transition: Is there  
an Answer to the Question "What is Man"?*  
353 / Luka Rudić, *Theophrastus' Metaphysics in the Light of  
Aristotle's Dialectic*  
373 / Sanja Vlahović, *Death in the Philosophy of Martin Heidegger*

## BOOK REVIEWS

- 397 / Bajram Dizdarević, *The Quest for the Horizon and  
'Totality' in the Bioethical Work of Tomislav Krznar*  
403 / Nikola Grubišić, *Student Conference in Novi Sad*  
409 / Chronicle of the Department of Philosophy

## UVODNIK

Tokom dve decenije postojanja *Arhea*, interesovanje za bioetička pitanja svoj je zenit na stranicama Časopisa imalo objavljivanjem 12. broja. Te 2009. godine odluka Uredništva da tematsku celinu posveti bioetici naišla je na izuzetno zapažen odziv istraživača. Zahvaljujući takvom odzivu, ali i širokom spektru pitanja kojima su saradnici Časopisa tada posvetili svoju pažnju, to izdanje i iz današnje perspektive jedna je od publikacija od pionirskog značaja za bioetiku u našoj zemlji. Danas, petnaest godina kasnije, interes za bioetiku ne samo da se održava, već se zahvaljujući daljem snažnom razvoju nauke i tehnologije na polju čovekovog odnošenja prema vlastitom životu, ali i prema životu uopšte – razvoju s kojim potreba za bioetičkom refleksijom nastaje i živi – taj interesni horizont stalno se proširuje. Imajući u vidu takvu potrebu, temat *Arhea* ponovo je posvećen bioetici. Dvanaest radova koje kao autori i koautori potpisuju istraživači s deset univerziteta svedoče o opravdanosti te odluke. I ovog puta u njima se obrađuju raznovrsna bioetička pitanja: pitanja koja se tiču filozofskih temelja bioetike i njenog života na poljima prožimanja različitih sfera ljudske delatnosti, te ona s kojima se bioetička misao suočava kao tzv. nova medicinska etika, ali i pitanja u vezi ljudskog odnosa prema *biosu* životinja, biljaka i prirodi kao celini. Temat otvara rad Željka Kaluđerovića i Zorice Kaluđerović Mijartović u kojem se osvetljavaju specifični aspekti Demokritove filozofije po kojima bi ona slovila prethodnicom bioetičke misli. Kako autori pokazuju, kod Demokrita se, paralelno s nagoveštajima antropocentrizma, mogu pronaći anticipacije neantropocentričkog aksiološkog stava, kao i svest o unutrašnjoj srodnosti čitave prirode. Dejan Donev istraživačku pažnju usmerava na različite načine određenja suštine bioetike kao vrste primenjene etike. Njen fokus pokazuje se trojakim i čine ga pojmovi života, prirode i ličnosti. Evangelos D. Protopapadakis i Tatija Vasileja kritički pristupaju tezi prema kojoj bi, pod pretpostavkom moralne dopustivosti eutanazije kao takve, tzv. pasivnoj eutanaziji bila priznavana moralna nadmoć u odnosu na aktivnu eutanaziju. To čine sa stanovišta utilitarizma, kantovske etike i etike vrline. Pitanju o okončanju ljudskog života Elina K. Karamacijani, Marija Zanu i Marija K. Horijanopulu

prilaze upoređujući stavove Evgenija Vulgarisa, vodeće ličnosti grčkog prosvetiteljstva, i Imanuela Kanta. Aktuelni problem određivanja prema dopustivosti posthumne veštačke oplodnje Joana Malandraki sagledava u njegovoj bioetičkoj dimenziji, ali i u svetlu metafizičkog sučeljavanja onoga prolaznog i onoga večnog. Sledi još jedan rad s polazištima u kantovskoj misli. Jorgos Butlas ukazuje na implicitnu, konceptualnu bliskost Kantovog poimanja radikalnog zla u ljudskoj prirodi i stava o banalnosti zla kod Hane Arent. Pitanje o određivanju statusa biljnog sveta u etičkom učenju tvorca termina *bioetika*, nemačkog teologa Frica Jara, kao i o koncepcijama kojima je Jar povodom te pitanosti bio motivisan, u središtu je pažnje Ive Rinčić i Amira Muzura. Ivica Kelam pokazuje u čemu se otkrivaju bioetička ograničenja pokušaja najbogatijih privrednika današnjice da, s bezrezervnim poverenjem u tehnološki napredak, transformišu poljoprivredu afričkih zemalja. Orhan Jašić, Muhamed Katica i Kenan Čemo bave se bioetičkim implikacijama fenomena psa kao kućnog ljubimca, odnosno njegovog napuštanja od strane čoveka. Odnos prema ovoj životinji sagledava se i kroz prizmu načina na koji se shvata u muslimanskoj teologiji morala. U radu Joanisa Ladasa, razmatra se mogućnost i potreba jedne interreligijske bioetike. Prema autoru, interreligijska bioetika mogla bi doprijeti dubljem razumevanju bioetičkih pitanja uopšte. Narine L. Vigel i Emilijano Metini razmatraju specifičnosti misaonih modela koji su prisutni u lekarskoj praksi. Temat zatvara rad Fedre Janopulu u kojem se, uz poređenje pozicija kantovstva i pozicija utilitarizma, raspravlja o etičkoj dopustivosti primene različitih medicinskih sredstava i tehnika radi unapređenja kognitivnih sposobnosti i kod ljudi čije zdravlje nije narušeno. Tematski blok uredio je profesor Željko Kaluđerović.

U rubrici *Studije i ogledi* objavljujemo šest radova. Nju otvara članak Dragana Prola posvećen Finkovom preispitivanju antičkih korena filozofije. Različit odnos prema Dionisu kao personifikaciji tragički shvaćenog sveta pokazuje se faktorom koji razdvaja Sokrata i mislioce poput Talesa. Da li je opravdano, s obzirom na antička znanja iz astronomije, Talesu pripisivati predviđanje pomračenja Sunca kao što se to tradicionalno čini, svestrano je problematizovano u radu Damira Marića. Kako se motiv svetlosti pojavljuje u apofatičkoj teologiji Pseudo-Dionizija Areopagite i kod Aurelija Avgustina, te šta takvo pojavljivanje znači za rađanje jedne nove vrste pojmovnosti u filozofiji, tematizuje Una Popović. U godini obeležavanja tri veka od rođenja Imanuela



Kanta, i u rubrici *Studije i ogledi* objavljujemo rad u čijem je fokusu filozofsko nasleđe mislioca iz Kenigzberga. Tanja Todorović s fenomenoloških pozicija razmatra odnos dve Kantove antropologije – one koja se bavi opštevažećim i nužnim ustrojstvom čoveka i one koja ispituje njegovu pojavnost, te postavlja pitanje o mogućnosti njihovog izmirenja. U radu koji sledi, Luka Rudić ukazuje na aristotelovska, aporetičko-dijalektička i endoksičko-dijalektička metodološka polazišta Teofrastove metafizičke koncepcije. Rubriku zatvara rad Sanje Vlahović koji se fokusira na Hajdegerovo shvatanje tubitka kao bitka ka smrti.

U rubrici *Prilozi* Bajram Dizdarević prikazuje knjigu Tomislava Krznara *Bioetički horizonti: susrećišta bioetike i obrazovanja*. S radom šeste Studentske filozofske konferencije *Summa studiorum philosophiae*, koja je leta 2023. održana na Filozofskom fakultetu, čitaoce upoznaje Nikola Grubišić. Svesku zatvaraju Letopisne beleške, koje čitaoce obaveštavaju o aktivnostima nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju u 2024. godini.

UREDNIŠTVO



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

1(37/38)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.11-35>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ЖЕЉКО КАЛУЂЕРОВИЋ<sup>1</sup>

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

ЗОРИЦА КАЛУЂЕРОВИЋ МИЈАРТОВИЋ<sup>2</sup>

Национални и каподистријски универзитет

у Атини, Филозофски факултет, Одсек за филозофију,

Република Грчка

## ПРОТО-БИОЕТИКА ОНОГА КОЈИ ЈЕ „О СВЕМУ РАЗМИШЉАО”

**Сажетак:** Аутори у тексту анализирају Демокритове прото-биоетичке пасаже и констатују да у његовим фрагментарно сачуваним списима, једнако као ни код неких других раних хеленских писаца, није било изражене дихотомије између телесног и душевног односно органског и неорганског. Његовом светоназору тј. дискурсу који је баштинио била је ближа специфична врста помешаности два првопоменућа елемента, пошто је то доба, а живео је и делао у V и IV веку пре н. е., када је тело тешко било замислити без душе, али и њу без твари. Мислилац из Абдере, следствено томе, схвата мишљење као нешто телесно попут опажања и разуме, као Парменид и Емпедокле (и Платон), да се слично сличним опажа и схвата. У ДК68Б164 појашњава се да он такво резонување примењује и на оно што је одушевљено (*ἐμψύχων*) и на оно што је неодушевљено (*ἀψύχων*). Очекивана резултанта оваквог приступа тврдња је, која је елаборирана у овом чланку, да не само људи него и друга створења имају одређене когнитивне

1 Е-mail адреса аутора: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

2 Е-mail адреса ауторке: zmijartovic@philosophy.uoa.gr

---

и „вољне” способности. Иако у његовим белешкама има елемената који јасно упућују на сродство свих живих бића (у извесном смислу и неживих), онај који је „о свему размишљао” ипак није у потпуности следио нехомоцентричка становишта својих, пре свега јужноиталских, претходника и савременика. Закључак аутора је да је, паралелно са наведеним увидима, у Демокритовом опусу могуће пронаћи и образложене ставове који представљају наговештаје каснијих хомоцентричких парадигми.

**Кључне речи:** Прото-биоетика, онај који је „о свему размишљао”, душа, тело, твар, одушевљено, неодушевљено, нехомоцентризам, хомоцентризам

Приликом анализирања полазишта која одступају од главног тока западне филозофије, у смислу тражења антецедената оптимизовања диференције између човека и других живих бића, пожељно је отићи до самих почетака особеног типа рационалности тј. до првих проучаватеља природе, на основу чијих фрагментарно сачуваних списа може да се утврди да они антиципирају већину потоњих модалитета неантропоцентричких приступа.<sup>3</sup> Да би се разумели ставови филозофа природе који су деловали у тзв. космолошком периоду, треба да се напусте дуалистичке концепције, нарочито оне које на картезијанском трагу апострофирају оштру дистинкцију између материје и духа.<sup>4</sup> За ране *фисичаре* посебно, није постојала никаква инертна твар која би логичком нужношћу захтевала раздеобу првог начела, аристотеловски казано, на тварни и творни елемент. Приликом прихватања неког *arche*-а као јединог извора настајања аутоматски се имала у виду, барем у истом обиму, и његова инхерентна мобилност.

---

3 Делови овог рада објављени су претходних година у неколико обрада и интерпретација. Измене садржинског и стилског карактера, као и модификација текста, вршене су ради растерећења од повремених дигресија и неопходних прецизирања узрокованих накнадним увидима, због доступне додатне литературе и сопствених преводилачких решења референтних фрагмената, филозофских термина и појмова, као и поради прегледнијег и течнијег излагања.

4 На страну што рани хеленски филозофи нису мислили нити су могли мислити у тим категоријама, које су познијег порекла и припадају другачијем интелектуалном и сазнајном амбијенту.

---

\*

Корелативно становиште може се приписати и једном од последњих пресократоваца Демокриту, јер је и он припадао раздобљу када није било изражене дихотомије између телесног и душевног, органског и неорганског.<sup>5</sup> Његовом светоназору односно дискурсу који је баштинио била је ближа нека врста помешаности два првопоменућа елемента, пошто је то доба, а живео је и делао у V и IV веку пре н. е., када је тело (*σῶμα*) тешко било замислити без душе (*ψυχή*), али и њу без твари (*ύλη*). Филозоф из Абдере, следствено томе, схвата мишљење као нешто телесно попут<sup>6</sup> опажања и разуме, као Парменид и Емпедокле (и Платон), да се слично сличним опажа и схвата (*περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά*).<sup>7</sup>

Скептичар и лекар из II или можда III века наше ере Секст Емпирик (Против математичара (ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ) (VII, 117-118)), појашњава да он, такав став, примењује и на оно што је одушевљено (*ἐμψύχων*) и на оно што је неодушевљено (*ἀψύχων*):

---

5 Видети: ДК31А89; ДК59А98а; ДК68А165.

6 Консултовати: V. J. Grigoriadou, F. A. Coutelieris, K. Theologou, "History of the Concept of Similarity in Natural Sciences", у: *Conatus – Journal of Philosophy*, 6, no. 1, Athens 2021, pp. 101-123.

7 Упоредити: *De An.*404b8-405b10 i *De An.*405b13-19. Опречно становиште о узајамности несличних (*μη ... ὁμοίωι*) ствари заступали су Хераклит, Анаксагора и Алкмеон. Видети: Теофраст, *О опажању* (*Περὶ αἰσθήσεων*) (1), у: ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ, *Περὶ ὀσμῶν* • *Περὶ ἰχθύων* • *Μετὰ τὰ φυσικά* • *Φυσικαὶ δόξαι* • *Περὶ αἰσθήσεων* (ΑΠΑΝΤΑ 9), ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ. ΟΔΥΣΣΕΑΣ ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ & ΣΙΑ Ο.Ε., Αθήνα 1998, σελ. 200, 1.

„Јер се и жива бића (ζῶια),”  
 каже (Демокрит, прим. Ж. К. и  
 З. К. М.), „са сродним живим  
 бићима (ζῳίοις) сабирају,  
 као голубови са голубовима и  
 ждралови са ждраловима, [а]  
 и за друга неразумна [бића]  
 (ἀλόγων) [важи] исто. <Тако>  
 је и са оним неодошевленим  
 (ἀψύχων), као што се може  
 видети при просејавању  
 семена и код каменчића на  
 жалу; када се, напиме, сито  
 вртложно креће одваја се [и]  
 сврстава сочиво са сочивом,  
 и јечам са јечмом, и пиеница  
 са пиеницом; када се таласи  
 крећу дугуљастии каменчићи се  
 на исто место са дугуљастим  
 гурају, а округли са округлима,  
 као да сличност у њима има  
 неку моћ скупљања ствари.”<sup>8</sup>

Ἐκαὶ γὰρ ζῶια, φησίν,  
 ὁμογενέσι ζῳίοις συναγελάζεται  
 ὡς περιστεραῑῑ περιστεραῑς̄ καὶ  
 γέρανοῑ γεράνοῑς̄ καὶ ἐπὶ τῶν  
 ἄλλων ἀλόγων ὡσαύτως. <Ὡς>  
 δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, καθάπερ  
 ὄρᾱν πάρεστιν ἐπὶ τε τῶν  
 κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ  
 ἐπὶ τῶν παρὰ ταῖς κυματωγαῖς  
 ψηφίδων· ὅπου μὲν γὰρ κατὰ τὸν  
 τοῦ κοσκίνου δῖνον διακριτικῶς  
 φακοὶ μετὰ φακῶν τάσσονται  
 καὶ κριθαὶ μετὰ κριθῶν καὶ  
 πυροὶ μετὰ πυρῶν, ὅπου δὲ κατὰ  
 τὴν τοῦ κύματος κίνησιν αἱ μὲν  
 ἐπιμήκεις ψηφίδες εἰς τὸν αὐτὸν  
 τόπον ταῖς ἐπιμήκεισιν ὠθοῦνται,  
 αἱ δὲ περιφερεῖς ταῖς περιφερέσειν  
 ὡς ἂν συναγωγόν τι ἐχούσης  
 τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις  
 ὁμοιότητος’.

8 Прев. Ж. Калуђеровић. Σ. Ἐμπειρικός, ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ, σελ. 215-216, VII, 117-118. Интернет адреса: <https://archive.org/details/sextusempiricus01bekkgoog/page/214/mode/2up?view=theater>. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. У Дилс (H. Diels)-Кранцовой (W. Kranz) нумерацији ово место је, благо модификовано, обележено као фрагмент 68B164. H. Diels, *Predokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 171, B164. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 176-177, B164. Консултовати и: ДК68A128; GC323b10-15; D123 (A99a) Theophr. (?) Aqua (?) in P. Hib. 16 Col. 1.9–16, 2.1–22, 3.1 (ed. FHS&G vol. 1, App. 4, pp. 462–65).

Очекивана резултанта оваквог приступа тврдња је, која ће бити елаборирана у наставку овог чланка, да не само људи него и друга бића имају одређене когнитивне способности.<sup>9</sup>

Византијски писац и филолог из V и VI века наше ере Јован Филопон<sup>10</sup> је, на Аристотеловом трагу, изјавио да душа,<sup>11</sup> по Демокриту, није подељена (*ἀμερῆ*)<sup>12</sup> и да нема много моћи (*οὐ πολυδύναμον*), јер (DK68A105):

<p><i>Исто је, казује, мислити (νοεῖν) и опажати (αἰσθάνεσθαι), и [обоје] од једне такве произлазе моћи.</i><sup>13</sup></p>	<p>ταὐτὸν εἶναι λέγων τὸ νοεῖν τῷ αἰσθάνεσθαι καὶ ἀπὸ μιᾶς ταῦτα προέρχεσθαι δυνάμειος.</p>
---	---

9 Интенција овог прилога није истраживачки усмерена на интегрисање целине Демокритовог *corpusa*, па ни целине његових *Fragmenta moralia*, већ да се у великој количини хетерогеног материјала који је преостео иза Леукиповог ученика, испита грађа која би могла бити релевантна приликом трагања за хеленским коренима биоетике и утврди које су то упоришне тачке које у датом контексту обележавају атомистичко учење овог свестраног аутора. О аспектима његовог стваралаштва који се тичу сегмената филозофије природе, упоредити: Ž. Kaluđerović, „Aristotelovo i Marksovo reflektovanje atomističke fizike”, у: *ARHE*, god. IV, br. 7, Novi Sad 2007, str. 63-79.

10 Детаљније о овом „марљивом” (Φιλόπονος) „учењаку” (Γραμματικός) у: В. Татакис, *Византијска философија*, Јасен, Никшић 2002, стр. 70-78.

11 У *De an.*403b31-404a9, Стагиранин пише да су поједини од претеча душу разматрали превасходно као узрок кретања (τὸ κινεῖν), јер су мислили да оно што није у кретању не може покретати ништа друго, те су отуда душу сагледавали као да је у кретању, а то је био разлог и зашто је Демокрит назвао душу ватром (πῦρ) и топлином (θερμὸν). Кирк (G. S. Kirk) и Равен (J. E. Raven) мисле да мотив зашто ово Аристотелово повремено подразумевање да душа јесте ватра лежи у заједничкости облика, али да уистину округласти атом није ни душа ни ватра, него управо то што јесте – округласти атом. Видети: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 420. Доксограф Аетије, с друге стране, бележи да је душа сложевина слична ватри (πυρᾶδες), састављена од атома округлог облика који имају ватрену могућност (δύναμιν) (тзв. *Мнења* (Aëtii *Placita*) (Συναγωγὴ τῶν Ἀρεσκόντων) (IV.3,5). Нешто раније (тзв. *Мнења* (III.3,11), он не пише да атоми јесу ватра већ да је они стварају (τὰ γεννητικὰ τοῦ πυρός).

12 За опречну верзију консултовати тзв. *Мнења* (IV.4,6).

13 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 116, A105. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 109, A105. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Упоредити и: Met.1009b12-31.

Да мишљење и опажање код атомиста зависе од физичког механизма потврђује Аетије. Леукип и Демокрит сматрају да су опажања (*αἰσθήσεις*) и мисли (*νοήσεις*) само промене тела,<sup>14</sup> а (тзв. *Мнења* (IV.5,12):

<i>Парменид и Емпедокле и Демокрит [сматрају] [да] [су] исто ум (νοῦν) и душа (ψυχήν).</i> <sup>15</sup>	<i>Παρμενίδης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος ταῦτὸν νοῦν καὶ ψυχήν.</i>
--	--

Филопон је опрезнији у понављању последње констатације, јер истиче да не постоји јасна изјава самог Абдерићанина о истоветности душе и ума, али да је Аристотел силогистички доказао да је очито да је Демокрит баш то желео да каже. Линија аргументације повезана је са информацијом да су истина (*ἀληθές*) и појава (*φαίνομενον*) исте (*ταῦτόν*), и да се истина не разликује од онога што се опажа као појава, већ да оно што се неком појединцу појављује и што му се чини, да то и јесте истина.<sup>16</sup> Такође, опажање и пред-

14 Будући да се мишљење (*φρονεῖν*) изводи из састава тела, оно настаје када је душа у прикладном стању с обзиром на своју смесу. А ако се неко (ум) превише загреје (*περίθερμός*) или охлади (*περίψυχρος*) он доживљава промену, „*друго мисли*” (буде „омамљен”, „занесен”) (*ἄλλοφρονεῖν*) (ДК68А135(58).

15 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Doxographi Graeci*, Opus adademiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879, s. 392, IV.5,12. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Видети и: ДК68А1(44); *De An.*404a27-29. Обрисе неправљена разлике између *νοῦς*-а и *ψυχή*, могуће је пронаћи још код Хомера (мисли се на неразликовање логоских и алогоских аспеката у 698. стиху XXIII књиге Илијаде (*Ίλιάς*) и 136. стиху XVIII књиге Одисеје (*Ὀδύσσεια*), и Херодота (*ἐκ παντὸς νόου*, Историја (*Ἱστορίαι*), VIII,97.2). Консултовати: А. А. Long, D. Vertzagia, “Antiquity Revisited: A Discussion with Anthony Arthur Long”, у: *Conatus – Journal of Philosophy*, 5, no. 1, Athens 2020, pp. 111-122.

16 Оваква сведочанства, која махом долазе преко Аристотела и Теофраста, неретко изједначавају Демокритово и Протагорино схватање сазнања као малтене продужење чулности. Одвојено је питање што, у оваквим наводима, хипотеза да је сваки чулни податак истинит доводи до мешања и симплификованог поистовећивања Протагориног и Епикуровога становишта са Демокритовим. Плутарх пише (ДК68Б156) да је Абдерићанин далеко од становишта да би сматрао како ниједна ствар није више „оваква” него „онаква”, пошто се због таквог става сукобио са Протагором и навео бројне уверљиве аргументе против њега. Постоји несагласност, каткад и противречност, у извештајима који се осврћу на размемевање сазнања код Трачанина. Супротстављеност у експликацији Абдерићаниновог виђења сазнања произлази делом од разноврсних интерпретативних перспектива филозофа, а делом због чињенице да је он сам



става (*φαντασίας*) односе се на појаву, а ум на истину (ДК68Б11). Ако се, дакле, ум односи на истину а душа на појаву, а истина је исто што и појава, онда је неизненађујућа консеквенца из оваквог доказивања да је ум исто што и душа.

\*

У спису *О дисању* (*Περὶ ἀναπνοῆς*) (471b30-472a3) Стагиранин пише:

*Демокрит говори да се од дисања догађа нешто онима који дишу, тврдећи да [оно] спречава душу да буде истиснута. Ипак, ништа није рекао [о] [томе] да је природа то (с)твори́ла баш ради тога. Јер, као и други природњаци у целини, и он нимало [није] дотакао такав узрок.<sup>17</sup>*

*Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχὴν· οὐ μέντοι ὡς τούτου γ' ἔνεκα ποιήσασαν τοῦτο τὴν φύσιν οὐδὲν εἴρηκεν· ὅλως γὰρ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοί, καὶ οὗτος οὐδὲν ἄπτεται τῆς τοιαύτης αἰτίας.*

у, сачуваним, фрагментима остављао могућност различитог реципирања. У литерарној заоставштини и белешкама доксографа могу се разликовати најмање четири, ако не и пет, тумачења његове теорије сазнања. Упоредити: Б. Павловић, *Пресократска мисао*, ПЛАТΩ, Београд 1997, стр. 297-304.

<sup>17</sup> Прев. Ж. Калуђеровић. Aristotel, *O disanju*, у: *O duši. Parva naturalia*, PAIDE-IA, Београд 2012, стр. 397, 471b30-472a3. О сврховитом узроку (*causa finalis*) код Абдерићанина, о коме је реч у последњој реченици (*De resp.* 472a2-3), детаљније видети: Ž. Kaluđerović, *Istorija helenske filozofije I*, Akademaska knjiga, Novi Sad 2024, стр. 133-134.

У продужетку овог дела (*De resp.*472a3-25) објашњава се познатим вокабуларом да дисање јесте животодајно начело.<sup>18</sup> Када жива бића дишу и када ваздух (*ἀήρ*) улази, тада заједно са њим улази и велики број атома, атомисти их називају умом и душом, који отклањају континуирани притисак и онемогућавају разилажење душе која се налази унутар живих бића. Живот (*ζῆν*) и смрт (*ἀποθνήσκειν*) последично се састоје у дисању (*ἀναπνεῖν*) и у издисању (*ἐκπνεῖν*). Жива бића, када превлада спољни притисак, услед немогућности дисања, умиру, а ваздух споља више не може ући и одупрети му се. Смрт је излазак дотичних атома душе из тела услед притиска из окружења.<sup>19</sup>

Ово излагање и разилажење атома душе у моменту смрти узроковало је да Демокрит, а касније и Епикур,<sup>20</sup> буде на становишту да је душа пропадљива и да она, дапаче, пропада заједно са телом (ДК68А109).<sup>21</sup> Абдерићанин још каже (ДК68Б297):

18 Релација живот-дах (*πνεῦμα*)-душа-ваздух одавно је утврђена у популарном схватању живота душе и ваздуха, па онда доиста није било компликовано доћи до представе о наликовању душе и ваздуха што га човек удише и тако живи. Консултовати: ДК13Б2; W. K. C. Guthrie, „ANAXIMENES AND TO ΚΡΥΣΤΑΛΛΟΕΙΔΕΣ”, у: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 6, No. 1/2. (Jan. - Apr., 1956), p. 44.

19 Сан (*ἴπνος*) је, по Леукипу, стање привременог дисбаланса тј. већег излагања него улагања атома душе у неко живо биће (ДК67А34). Демокриту се у сродном тону приписује да је рекао да је сан недостатак животног даха (*indigentiam spiritus*) (ДК68А136).

20 У посланици (*ἐπιστολήν*) и поздраву Херодоту (*Ἡροδότῳ χαίρειν*), Епикур пише и следеће (ДЛ,Х,65): „Када се растави (*διαλυομένου*) цела маса [*тј. склоп*] раставиће (*διασπείρεται*) се и душа, и више нема оних моћи [*које*] [*је*] [*имала*] [*раније*], нити [*оног*] кретања, стога нема ни [*моћи*] опажања” (*καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ’ αἰσθησιν κέκτηται*). Прев. Ж. Калуђеровић. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 353, X,65. Оригинал Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων преузет је са Интернет адресе: <https://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl10.html>. Грчке термине у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Консултовати и: E. D. Protopapadakis, *From Dawn till Dusk*, Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin 2019, pp. 127-144.

21 Да за Абдерићанина душа јесте и тело видети: ДК68А102. Демокрит је и од стране Теофраста окарактерисан као онај који душу сматра телом (*ὅπερ ... σώμα ποιῶντι τὴν ψυχὴν*) (О опажању (58).

Неки људи који не увиђају растављање (διάλυσιν) смртне природе (θνητῆς φύσεως), али свесни у животу учињених зала, муче се током целог свог живота у немиру и страху, [на] измишљају лажне приче о времену након завршетка [тј. смрти].<sup>22</sup>

Ἐνιοὶ θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυστοπλαστέοντες χρόνου.

Властос (G. Vlastos) овај фрагмент<sup>23</sup> назива „епохалним исказом”<sup>24</sup> (“an epoch making statement”), пошто се у њему по први

22 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 186, B297. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 173, B297. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Јегер (W. Jaeger) сматра да овај одељак, ако јесте прави фрагмент из Демокритовог дела *Περὶ εὐθυμίας* (*О расположењу* (или *О спокојству*)), представља најраније место у коме се у грчкој традицији појављује именица „савест” (“conscience”) (*συνείδησις*). W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 249. Гагри (W. K. C. Guthrie) би се могао сложити са Јегером око првине употребе термина *συνείδησις*, али у његовој верзији он се треба превести као „свесност” (“conscious”). W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, p. 435.

23 Укупно је евидентирано око 390 Демокритових фрагмената, а распоред његових књига по категоријама Диоген Лаертије (IX,45-49) је преузео од Трасила, граматичара из Августовог периода: 1. Етичка (Ἠθικά) дела, 2. Дела са подручја физике (Φυσικά), 3. Неуређена (или нераспоређена) (Ἀσύνηκτά) дела, 4. Математичка (Μαθηματικά) дела, 5. Музичка (Μουσικά) дела, и 6. Дела која расправљају о вештинама (Τεχνικά).

Највећи део Абдериханинових „етичких” фрагмената сакупљен је у две групе одвојених максима које су претежно биле пословичног карактера. То је, најпре, збирка од 132 гноме које су сачуване преко Стобејеве Антологије (*Ἀνθολόγιον*) (фрагменти од 169-297 по Дилсу). Постоји и колекција од 88 гнома под насловом „Златне изреке филозофа Демократа (!)” (обележене код Дилса бројевима од 35-115 и насловљене као: ΔΗΜΟΚΡΑΤΟΥΣ ΓΝΩΜΑΙ, које су формулисане као упутство за исправно живљење (о дилемама у вези имена филозофа (Демокрит (*Δημόκριτος*) versus Демократ (*Δημοκράτης*), и садржаја његове тзв. етичке збирке опширније у: Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 153-154). У целини Демокритовог опуса посматрано, термини „етика” (ἠθικά) или „етички” (ἠθικῶν, ἠθικῶς) појављују се тачно седам пута, од тога само два пута у изворним пасажима и то као подела и наслов његових списа (ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ ΗΘΙΚΑ, ἸΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ).

24 Прев. Ж. Калуђеровић. G. Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus”, p. 401, у: R. E. Allen, D. J. Furlley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy II*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1975.

пут у повести грчког мишљења изричито оспорава трајање душе после смрти, бесмртност, схваћена у било ком модалитету.<sup>25</sup>

У прото-(био)етичком<sup>26</sup> маниру, Демокрит сматра да, додуше, није једноставно прецизно утврдити тренутак смрти.<sup>27</sup> Корнелијус Целзус (вероватно I век наше ере), у другој књизи свог дела *De Medicina*, износи Абдерићаниново уверење да нема довољно поузданих знакова на основу којих би лекари могли са сигурношћу констатовати приближавање краја живота (ДК68А160).<sup>28</sup> На Парменидовом трагу, у Аетијевим тзв. *Мнењима* (IV.4,7) тврди се да и мртва тела (*νεκρὰ ... σωμάτων*), због поступности хлађења, могу,

25 Други део реченице, правилније говорећи, парафраза је Родеових (E. Rohde) речи, који додаје да Демокрит само доследно и поштено извучи консеквенце властитих претпоставки. E. Rohde, *Psyche*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., London 1925, p. 408. Видети и: C. C. W. Taylor, "The atomists", p. 198, у: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

26 „Прото”, и због тога што су аутори на становишту да код Демокрита није могуће засновати етику као мишљење делатног мишљења. Садржина његових фрагмената није потпомагала пробијање кружне и „вечито исте” настројености практичних животних манифестација хеленске обичајности, нити се он у њима бавио самосвесним филозофским рефлектовањем морала, који уосталом до софиста и Сократа није ни постојао као самостално егзистирајући феномен. Анализирање Абдерићанинове „етике”, другачије казано, показује да код њега није била на делу филозофска, него само фронетичка рефлексација. Упоредити: Ž. Kaluderović, O. Jašić, Z. Kaluderović Mijartović, „Dike – sleđenje *ethosa* i *nomosa*”, у: *Živa baština*, Vol. VII, br. 25, Mostar 2021, str. 72-81. О различитим интерпретацијама о могућности и нарави „етике” код „веома мудрог” (*περίφρονα*) (ДК68А1(40)) атомисте консултовати: C. H. Kahn, "Democritus and the Origins of Moral Psychology", у: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 1. (Spring, 1985), pp. 1-31; W. Schmid, „Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: die Atomistik“, пог. VIII, у: W. Schmid - O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I. Teil, 5. Band, 2. Hälfte, 2. Abschnitt, Munich, 1948, s. 276.

27 Видети и: R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010, p. 329.

28 Тертулијан повезује са именом најпознатијег атомисте популарно мњење да нокти и коса тек сахрањених људи расту још неко одређено време (*Ad hoc et Democritus crementa unguium et comarum in sepulturis aliquanti temporis denotat*) (ДК68А160).

барем у некој мери, да опажају. Слично као и славни Елејац<sup>29</sup> и Емпедокле,<sup>30</sup> и:

<p>Демокрит каже да све има удела у одређеној врсти душе, па и мртва тела, зато што [она] очигледно увек имају удела у некој топлоти (θερμοῦ) и опажању (αἰσθητικοῦ), [чак] и када су већи део издахнула.<sup>31</sup></p>	<p>Ὁ δὲ Δημόκριτος πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς, καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει τοῦ πλείονος διαπνεομένου.</p>
--	---

\*

Демокрит је, односно његови следбеници, био убеђен и да не постоји оштра генетска разлика између биљног и животињског света (ДК59А116):

---

29 Када је Парменид у питању парадигматичан је 16. фрагмент (ДК28Б16): „Као што, наиме, свако има мешавину у удовима многолутајућим, тако [и] ум људима приступа; јер исто јесте баи оно што разбира (φρονέει) – природа удова код људи – и код свих и у сваком; јер [оно] [што] претеже је мисао (νόημα)” (“ὡς γὰρ ἕκάστος ἔχει κοῤῥᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα”). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 215, В16. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 244, В16. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М.

30 За Акраганџанина релевантан је 110. фрагмент (ДК31Б110), чија последња реченица гласи: „Све, наиме, знај свест (φρόνησιν) има и мишљења (νόματος) [припадајући] део” (πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 310, В110. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 353, В110. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М.

31 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Doxographi Graeci*, Opus academiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879, s. 390, IV.4.7. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Консултовати и: ДК68Б1.

Платонови и Анаксагорини и Демокритови [ученици] мисле да је биљка, наиме, животиња која пребива у земљи. <sup>32</sup>	Ζῷον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον οἴονται.
--	---

Неименовани Абдерићанинови ученици, дакле, сматрају да између биљака и животиња нема супстанцијалне диференције, осим што су биљке (φυτὸν) укорене у земљи (ἔγγειον).<sup>33</sup> Ово убрајање биљака међу животиње назива се на другом месту неочекиваним, и аналошки се корење биљака упоређује са главом животиња а гране са ногама (ДК68Б5.7).<sup>34</sup>

У (Псеудо) Аристотеловом спису *О биљкама* (Περὶ φυτῶν) (815616-17) може се пронаћи и да биљке имају менталне и сазнајне капацитете (ДК31А70):

32 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 38, A116. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 31, A116. Сам Платон у Тимају (Τίμαιος) (77a) каже да је биљка „*другачије живо биће*” (ἕτερον ζῶον) и да је њена „*природа сродна људској природи*” (τῆς γὰρ ἀνθρώπινης συγγενῆ φύσεως φύσιν). Нешто касније (Тим.90a), Атињанин за човека каже да „*није земаљска него небеска биљка*” (φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον). Прев. Ж. Калуђеровић. Platon, *Тимај*, „Младост”, Београд 1981, str. 122, 77a, str. 137, 90a. Оригинал *Тимаја* (Τίμαιος) преузет је из: Platon, *Timaios. Kritias. Philebos*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., siebter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, s. 164, 77a, s. 202, 90a.

33 Свест о непокретности биљака, која несумњиво представља еволуционо ограничење, разлог је зашто савремени научници тврде да треба високо ценити њихову софистицирану биологију. Баш зато што не могу да напусте непозовљено окружење нити да мигрирају у потрази за храном и одговарајућим „партнером”, биљке су, сматрају многи биолози, развиле невероватно осетљиве и сложене сензорне механизме који им омогућавају да преживе у динамичком еквилибријуму постојећег екосистема. Детаљније о овим и сличним дилемама у: D. Chamovitz, *What a Plant Knows, A Field Guide to the Senses*, Scientific American / Farrar, Straus and Giroux; Updated, Expanded edition (November, 2017).

34 И код Емпедокла се појављују компарације и аналогije које могу деловати у најмању руку чудновато, на пример у: ДК31Б79, ДК31Б82 и ДК31Б99. О доприносу фундаирању нехомоцентризма од стране акрагантског мудраца (Ἀκραγαντίως σοφός) (ДК31Б134) упоредити: Ž. Kaluderović, Z. Kaluderović Mijartović, O. Jašić, „Очишћење” и блаженство *iatromantis-a* из Akraganta”, у: *Znakovi vremena*, God. XXV, Dvobroj 92/93, Sarajevo, Jesen-zima 2022, str. 45-63.

<p><i>Анаксагора, уз то, и Демокрит и Абр.[укалис] су говорили да (биљке, прим. Ж. К. и З. К. М.) поседују ум и сазнање.</i><sup>35</sup></p>	<p>Anaxagoras autem et Democritus et Abr. illas intellectum intellegentiamque habere dicebant.</p>
---	--

Да би комплетирао ово својеврсно изједначавање свих живих бића (донекле и неживих), Демокрит (али и Парменид и Емпедокле) је тврдио да и животиње имају неку способност мишљења. У продужетку цитираног Аетијевог фрагмента забележено је да (тзв. Мнења (IV.5,12):

<p><i>По њима ништа не би било неразумно живо биће (ζῷον ἄλογον) у правом смислу [речи].</i><sup>36</sup></p>	<p>καθ' οὐς οὐδὲν ἂν εἴη ζῷον ἄλογον κυρίως.</p>
---	--

Абдерићанин је, осим тога, веровао да су животиње одговорне за оно што раде и да могу бити предмет праведног кажњавања. У 257. фрагменту (ДК68Б257) пише:

---

35 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 269, A70. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 297, A70. "Abr." је скраћеница од "Abrucalis" и односи се на Емпедокла. У књизи *Περὶ φύτων* (815b16-17) пише: ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπειδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά. Овај и претходни фрагмент (ДК59А116) цитирани су и у: Ž. Kaluderović, O. Jašić, A. Miljević, „Slojevitost zbiljnosti *physikotatosa* iz Klazomene”, у: *JAHN European Journal of Bioethics / Europski časopis za bioetiku*, god. 11/2, br. 22, Rijeka 2020, str. 381-396.

36 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Doxographi Graeci*, Opus adademiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879, s. 392, IV.5,12. Грчки оригинал у преводу додали Ж. К. и З. К. М.

Што се тиче животиња односно [њиховог] убијања и не убијања, ситуација је следећа: ко убија [животиње] које су неправедне или хоће да буду неправедне, [нека] [остане] некажњен. А добром стању више [доприноси] ако се то ради, него ако се не [ради].<sup>37</sup>

Κατὰ δὲ ζώων ἔστιν ὢν φόνου καὶ μὴ φόνου ᾧδε ἔχει τὰ ἀδικέοντα καὶ θέλοντα ἀδικεῖν ἀθάσιος ὁ κτείνων, καὶ πρὸς εὐεστοῦν τοῦτο ἔρδειν μᾶλλον ἢ μὴ.

На почетку овог фрагмента стоји да се само неке то јест одређене животиње могу убијати, док се потом кристалише да ће остати некажњен онај који убија животиње које су неправедне (*ἀδικέοντα*) или хоће (*θέλοντα*)<sup>38</sup> да буду неправедне. Намеће се питање које су то „неке” животиње које се смеју убијати? Које су то животиње које чине неправду и могу деловати хотимично, пошто је евидентно да постоје и такве? Демокрит је можда призивао неподударност, која је приписивана мислиоцу са Самоса и утемељитељу особеног филозофског братства у „великој Грчкој” (*Μεγάλη Ἑλλάς*) Питагори, између дивљих животиња попут лисица, рептила, лавова или вукова, које су могле бити убијане без икакве бојазни и домаћих животиња, говеда или коња, које није требало убијати, због тога што су вероватно некеме припадале и биле предмет нормиране заштите. Дивље животиње су *ἀδικεῖν* што значи „лоше се понашају” или једноставније „озлеђују”, док термин *δίκαιος* подразумева да су домаће животиње „онакве какве треба да буду”, односно да се понашају „прикладно” и „извежбано”.

У наредном 258. фрагменту (ДК68Б258), Абдерићанин каже да наносење штете мимо правде (*παρὰ δίκην*) имплицира одговарајућу и целовиту одмазду:

37 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B257. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 197, B257.

38 Именица средњег рода *θέλημα* или женског рода *θέλησις* означава „вољу”, „заповест”, „жељу”, „задовољство”. Видети: Н. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 788.



Убијати треба све што наноси штету мимо правде, по сваку цену; и ко тако чини имаће већи удео расположења (εὐθυμίας) (?) и правде и храбрости и имовине (κτήσεως) (?) у сваком поретку (ἐν παντὶ κόσμῳ).<sup>39</sup>

κτείνειν χρητὰ πημαίνοντα παρὰ δίκην πάντα περὶ παντὸς· καὶ ταῦτα ὁ ποιῶν εὐθυμίας (?) καὶ δίκης καὶ θάρσεος καὶ κτήσεως (?) ἐν παντὶ κόσμῳ μέζω μοῖραν μεθέξει.

Постоје ли, саобразно малочас написаном, створења која могу наносити штету по правди (κατὰ δίκην)? Евентуални афирмативан одговор лежи у раном разумевању именице δίκη као „нечег уобичајеног”, онога што је „нормално”, па према томе и „исправно”. Вукови и лисице који пустоше по шуми не понашају се παρὰ δίκην. Они то чине када упадну у тор са овцама или двориште са кокошкама, па требају бити убијени јер тада „наносе штету мимо правде” (πημαίνοντα παρὰ δίκην).

39 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B258. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 197, B258. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Текст изворника у рукописима је искварен, па је прву реченицу могуће протумачити тако да се она односи на животиње штеточине из претходног 257. фрагмента (ДК68Б257), али и на људе, како тврди наредни 259. фрагмент (ДК68Б259). Могуће је да εὐθυμία („добра воља”, „радост”, „веселе”, „спокојство”), с почетка трећег реда текста овог фрагмента, јесте замена за изворно ἐπιθυμία (која је именица женског рода и значи „пожуда”, „жеља”, „чезнуће”, „нагон”), па део реченице у коме стоји да ће ко адекватно поступа имати у сваком (пописком) поретку више (доброг) расположења (εὐθυμία), треба разумети да ко убија она створења која мимо правде наносе штету: „Имаће више онога за чим жуди (ἐπιθυμία)”. О овоме, али и о томе шта би евентуално могло да стоји уместо κτήσεως тј. κτήσις („имање”, „иметак”, „стицање”), сугестије су κτάσεως, τίσιος, τλήσεως, ἐκτάσεως, опширније у: Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 197.

Прокопе (J. F. Procope), каже да многи проблеми са Демокритовим фрагментима проистичу због начина њиховог преношења. Парменидови, Мелисови или Анаксагорини пасажии сачувани су првенствено због тога што су филозофи, од Аристотела па надаље, сматрали да је вредно да буду цитирани. Сегменти Абдерићаниновог „етичког” фондуса, по њему, већином су пренети посредством антологија које су компилиране за друге сврхе, а не да би преносили нечију филозофску доктрину. J. F. Procope, “Democritus on Politics and the Care of the Soul”, у: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 39, No. 2. (1989), p. 307.

У 259. фрагменту (ДК68Б259), напoкoн, гoвoри сe o тoмe дa oпaснe звeри и гмизaвци (*κιναδέων ... καὶ ἐρπετέων*) трeбajу бити смaкнyти пoштo сy oни прoтивници y свaкoм кoсмoсy.<sup>40</sup>

Дeмoкрит сe, сa другe стpaнe, пoдсмeвao oсoбини лyди<sup>41</sup> кoји сy имaли oбичaj дa хвaлe живoтиньe кoјe сy спoсoбнe дa нeштo лaкo нaучe, тврeђи (ДК68Б154):

<p><i>Ми смo [њихoви] учeници (μαθητὰς) [били] y нajвaжнijим ствaримa: oд нaукa [смo] [нaучили] ткaњe и крпљeњe, oд лaстe грaдњy кyћe, a oд птицa пeвaчицa, лaбyдa и слaвyјa, пeвaњe, oпoнaшajyћи (μίμησιν) их.<sup>42</sup></i></p>	<p><i>μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκροστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίαι, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνας, ἐν ὠιδῇ κατὰ μίμησιν.</i></p>
--	--

40 У oвoм и y слeдeћeм 260. фpaгмeнтy (ДК68Б260), oпсeг стрoгoг сaнкциoнисaњa прeкршилaцa „зaкoнa oтaцa” (*νόμους τοὺς πατέριους*) и oних кoји нe уvажaвajу прaвдy прoширyјe сe сa живoтиньa нa лyдe. Кaдa сy лyди y питaњy, пoстoји јeднo oгрaничeњe кoјe сe тaкoђe мoжe прoтyмaчити кaкo зaстyпaњe идeјe *nomothesis*. У ДК68Б259, нaкoн кoнстaтaцијe дa трeбa: „Убijати нeпријaтeљa y свaкoм пoрeткy” (*κτείνειν πολέμιον ἐν παντί κόσμῳ*), рeчeницa сe зaвршaвa oпaскoм дa јe тo мoгућe yрaдити сaмo yкoликo: „[Тo] зaкoн нe спрeчaвa” (*μὴ νόμος ἀπειργεῖ*). Прeв. Ж. Кaлyђeрoвић. Н. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B259. Нeм. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 198, B259.

41 Свe лyдскo (a oсoбитo њихoвa испрaзнoст), пo Абдeрићaнинy, зaслyжyјe смeх (*ὡς γέλωτος ἀξίῳ πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις*) (ДК68А2, ДК68А21, ДК68А40; ДК68Ц3).

42 Прeв. Ж. Кaлyђeрoвић. Н. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 169, B154. Нeм. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 173, B154. Грчкe oригинaлe y прeвoдy дoдaли Ж. К. и З. К. М. Њeгoви фpaгмeнти oбилyјy и брoјним физиoлoшким пoјeдинoстимa o рaстy и oдбaцивaњy рoгoвa кoд јeлeнa и бикoвa, кaкo и тoмe зaштo нeкe живoтиньe нeмajу рoгoвa (ДК68А153, ДК68А154, ДК68А155). Дeмoкритoвa yпућeнoст y фaунy илyстрoвaнa јe и oбјaшњeњимa o срoднoсти лaвoвa и сoвa y aспeкту „вaтрeнoсти”, кoјa yзрoкyјe дa сe сaмo лaвoви рaђajу oтвoрeних oчијy a дa сoвe oдличнo видe и y нoћимa бeз мeсeчинe (ДК68А156, ДК68А157). Рибe сe, нa Емпeдoклoвoм трaгy кoји сy слeдили Aристoтeл и Тeoфрaст, хрaнe слaткoм a нe слaнoм вoдoм, кoјa сe нaлaзи y нeзнaтним кoличинaмa y мoрy, a нeкe oд њих мoгу чaк и дa живe нa сyвoм (ДК68А155a, ДК68А155б). Абдeрићaнин oбјaшњaвa и дa пeтлoви кyкyричy прeд зoрy зaтo штo им сe дo тaдa хрaнa рaвнoмeрнo рaспoрeди пo читaвoм тeлy, a oни вeћ дoвoљнo oдмoрни зaпoчнy сa свoјим днeвним aктивнoстимa, y oвoм слyчajy пeвaњeм (ДК68А158). Бeлeшкe

\*

Демокрит, Трачанин, био је само један у низу јонских и италских филозофа који је апострофирао интринсичну сродност целокупне природе,<sup>43</sup> јер су и по њему прва жива бића створена од воде и блата (*ex aqua limoque*), или су произашла из земље (*de terra*) тј. настала из „влаге [која] живот даје”<sup>44</sup> (*ύγραϋ ζωιογονοϋντος*) (ДК68А139). Биљке и животиње су бивствено суодносне (биљке, речено је, јесу животиње (*ζϋιον ... τϋ φυτϋν εἶναι*), и поседују ум (*νοϋν*), способност схватања (*γνϋσιν*), разабирају и мисле (*φρονησις*).<sup>45</sup> У ДК68Б198 наводи се штавише да:

<p>[Оно] [коме] [је] потребно увиђа (<i>οἶδεν</i>) колико мутреба, док [онај] [коме] [је] потребно [то] не препознаје (<i>οὐ γινώσκει</i>).<sup>46</sup></p>	<p>Τὸ χρῆζον οἶδεν, ὀκόσον χρῆζει, ὁ δὲ χρῆζων οὐ γινώσκει.</p>
--	---

из секундарних извора садрже и мноштво занимљивих увида о репродукцији и ембриологији (ДК68А140, ДК68А141, ДК68А144, ДК68А145), укључујући и веровање питагорејског порекла да се жива бића могу хранити и мирисима. И сам Демокрит је, по Лаертијевој (IX,43) анегдоти, миришући топао хлеб успео себи да продужи живот за читава три дана.

43 О другачијем тумачењу природе код Абдерићанина видети: G. Širbek, N. Gilje, *Istorija filozofije*, Karpos, Beograd 2017, str. 114-116.

44 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 131, A139. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich. Hildesheim 1985, s. 123, A139. Упоредити и: *Met.*983b18-27; ДК11А13, ДК11А23; ДК12А11, ДК12А27, ДК12А30; ДК13А7; ДК22А15; ДК22Б12, ДК22Б77; ДК31А4; ДК38А3, ДК38А6, ДК38А10, ДК38А11; ДК59А1.8., ДК59А42.2., ДК59А42.12., ДК59А112; ДК64А27; ДК68Б5.1.4., ДК68Б5.3.

45 Климент Александријски чак бележи да је Демокрит требао логички да претпостави да и животиње имају појам божанског, прецизније казано, да се макар и невољно сагласи са таквим мишљењем Ксенократа из Калхедона (*Καθόλου γοϋν τήν περὶ τοῦ θεῖου ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις, Δημόκριτος δὲ, κἄν μὴ θέλη, ὁμολογήσει διὰ τήν ἀκολουθίαν τῶν δογμάτων*) (ДК68А79).

46 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 176, B198. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich. Hildesheim 1985, s. 186, B198. Грчке оригинале у преводу додали Ж. К. и З. К. М. Значење пасуса није до краја јасно, можда и зато што реченица делује као да је недовршена. Филозофи и филолози су често износили

Животиње, или барем неке од њих, могу и да артикулишу властита хтења и стога су, као што је написано, одговорне за оно што чине, а по типовима опажања и специфичностима чула, у најмању руку, не заостају за другим бићима. У тзв. *Мнењима* (IV.10,4), животиње (*ἄλογα ζῶια*) се, тако, заједно са мудрацима (*σοφοὺς*) и боговима (*θεοὺς*) сврставају у категорију оних створења која имају „шесто” чуло:

<p>Демокрит [каже] да има више чула [од] [пет], [и] код неразумних живих бића и код мудраца и код богова.<sup>47</sup></p>	<p>Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις, περὶ τὰ ἄλογα ζῶια καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεοὺς.</p>
--	---

хипотезу да се опозиција између средњег и мушког рода у белешци из Стобејеве Антологије тиче контрастирања животиње и човека. Дилс, у том кључу, пише да је овај фрагмент потврда колико је животиња мудрија (паметнија) од човека (*“Um wieviel weiser als der Mensch ist das Tier”*). Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 186.

47 Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Doxographi Graeci*, Opus adademiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879, s. 399, IV.10,4. Видети и: ДК68Б11; ДК23Б4.

Ако је код неразумних живих бића, због њихових инстинката, могуће релативно лако претпоставити постојање „посебног” чула, а код богова још и лакше утврдити да боље и дубље „виде” и од животиња и од људи, извесна потешкоћа се појављује код разумевања улоге и статуса мудраца у овом Аетијевом преносу Абдерићаниновог фрагмента. Наше је мишљење, на трагу Гатријевих опаски,<sup>48</sup> да, као што ни појам *σοφία* не треба бити схваћен само као „мудрост”,<sup>49</sup> тако ни *σοφός* не мора ексклузивно означавати „мудрог” човека изражене дискурзивне моћи. Овај термин може обележавати и сваку „вешту”, „увежбану”, „окретну”, „искусну” па и „лукаву” особу. И песници, весници пророштва или религијски учитељи били су, такође, декларисани као *sophoi*, чији увиди нису били нужно, или уопште, посредовани интелектом већ су настајали интуитивно и под карактеристичним „надахнућем”.<sup>50</sup> Ова њихова способност могла се Демокриту, односно тумачима његових списа, доиста учинити као некакво „додатно” чуло.

48 Консултовати: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, pp. 449-450.

49 У дијалогу *О филозофији* (*Περὶ φιλοσοφίας*) (фр. 8), Аристотел пише о различитим применама и значењима *sophie*, у контексту опоравка људског рода од катастрофа које га периодично погађају. *Sophia* еволуира од једноставног постигнућа гајења жита, преко архитектоничких умећа и успостављања политичких и законских норми и поредака, до бављења природом и, на концу, мотрења непроменљивих и непропадљивих божанских ствари. Упоредити и: *Met.*982a12-14; *EN*1141a24, *EN*1141b2-3.

50 Видети: ДК68Б17, ДК68Б18, ДК68Б166; ДК68А77. Мост (G. W. Most) говори да доктрина о божанском надахнућу поезије, коју је Демокрит завештао Платону, остаје речито, иако на моменте веома иронично, сведочанство о одрживости овог гледишта унутар филозофије. G. W. Most, “The poetics of early Greek philosophy”, p. 353, у: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Све наведено ипак не указује да је Абдерићанин, попут Питагоре<sup>51</sup> и Емпедокла,<sup>52</sup> био апсолутно против повређивања и инструментализације не-људских живих бића.<sup>53</sup> Осим практичко-„етичких” разлога за њихово „елиминисање”, који су разматрани у до сада цитираним или парафразираним фрагментима, био је вођен, модерном терминологијом речено, и теоријским, природно-научним и биомедицинским мотивима.<sup>54</sup>

Међу тзв. имитацијама, наиме, налази се прича о његовом наводном сусрету са Хипократом, који је затекао Демокрита окруженог телима животиња које је управо сецирао (*ἀνατέμνω*). Објашњење шта ради и о чему тог тренутка пише које је понуђено „оцу” медицине гласи: Разлог за сецирање није узрокован нипо-

51 Консултовати: ДК21Б7; *DL*, VIII, 13; ДК31Б135; Порфирије, *О уздржавању од одушевљених [бића]* (*Περὶ ἀποχῆς ἐμψυχῶν*), 3.20. Интернет адреса:

<https://books.google.rs/books?id=7CoVAAAAQAAJ&pg=PP41&lp-g=PP41&dq=Porphyry+%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6+%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82+%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&source=bl&ots=ce8hvOIVCE&sig=cQixCWAm9nL2VRrbZ8JA-h7oXjsE&hl=en&sa=X#v=onepage&q=Porphyry%20%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6%20%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82%20%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&f=false>; M. Mantzanas, “The Concept of Moral Conscience in Ancient Greek Philosophy”, у: *Conatus – Journal of Philosophy*, 5, no. 2, Athens 2020, pp. 65-86.

52 Упоредити: M. R. Wright, *Empedocles The Extant Fragments*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995, pp. 57-76.

53 И поред изреченог од стране Климента у фусноти бр. 43 (и у другом делу тзв. *Мнења* (IV.5,12), животиње се у поменутом (ДК68А79) и још неким местима и фрагментима (тзв. *Мнења* (IV.10,4); ДК68Б34, ДК68Б164), називају и „неразумним” (*ἄλόγοις*).

54 У седамдесет једном делу са могућим Демокритовим ауторским печатом говори се, између осталог, о *physisu*, космологији, астрономији, географији, физиологији, медицини, психологији, осетима, епистемологији, математици, магнетизму, ботаници, музици, сликању, пољопривреди, лингвистици, питањима која би данас назвали родним, и о политичким и тзв. етичким стварима. У каснијим временима Абдерићанин је постао легендарна фигура коме су, осим поменутих, приписивана и магијска и алхемијска открића и списи. Није ни чудно што је Аристотел рекао (*GC315a35*): „Он (Демокрит, прим. Ж. К. и З. К. М.) је, чини се, о свему размишљао” (*οὗτος δ' ἔοικε μὲν περὶ πάντων φροντίζειν*). Прев. Ж. Калуђеровић. Aristotel, *О постајању и пропадању*, у: *О nebu. О постајању и пропадању*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 252, 315a35.

даштавањем или негативним емоцијама (мржњом (*μισέων*) усмереним према животињама (*ζῷα*), које Абдерићанин на овом месту именује као „божја дела” (*θεοῦ ἔργα*), већ зато што он истражује природу (*διζήμενος φύσιν*) и положај жучи (*χολῆς*) тј. узроке одређених болести код људи<sup>55</sup> (конкретно махнитости (*μανίης*) (ДК68Ц3).

Овај апокрифни фрагмент,<sup>56</sup> на концу, показује да је у опусу мудрости<sup>57</sup> из Абдере, осим аспекта нивелисања животиња и биљака „навише”, односно приписивања свим живим бићима подударних или идентичних душевних и интелектуалних карактеристика, могуће детектовати и елаборације са прото-антропоцентричним призвуком.<sup>58</sup>

55 Хришћански новоплатоничар из VI века Давид из Јерменије тврди да се човек, према Демокриту, може одредити као (ДК68Б34): „Мали (*расно*)ред” (*μικρῶν κόσμῳ*). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 158, B34. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 153, B34. На другом месту (*Против математичара* (VII, 265) једноставно стоји: „Човек је оно што сви знамо” (*Ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν*). Прев. Ж. Калуђеровић. Σ. Ἐμπειρικός, ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΤΥΣ, σελ. 248, VII, 265. Интернет адреса: <https://archive.org/details/sextusempiricus01bekkgoog/page/n241/mode/2up?view=theater>.

56 Независно од управо коментарисаног пасажа (ДК68Ц3), не сме се сметнути с ума, на Проклоповом трагу, недовољна сигурност нашег знања о томе колико дуго и у ком облику су преживела Абдерићанинова изворна дела, и каква све поједностављивања, модификације па и искривљавања су доживела протоком времена. У ДК68А31, рецимо, наводи се да су само две књиге стварно његове (*Велики по(ред)ак* (*Μέγας διάκοσμος*) и *О природи космоса* (*Περὶ φύσεως κόσμου*), а у наредном 32. фрагменту (ДК68А32) забележено је да је састављач пописа Демокритових дела и речника термина које је овај употребљавао био александријски библиотекар Калимах, а не у потоњој традицији чешке помињани Трасил.

57 У ДК68А2 и ДК68А18 Демокрит је, између осталог, назван и Мудрост (*Σοφία*).

58 Да се наговештаји логоцентричних и хомоцентричних погледа на свет, као фундамената модерне грађанске епохе, и поред структуралних препрека у његовој концепцији могу пронаћи и у Демокритовим запажањима консултовати, мимо наведених (ДК68А105; ДК68Б11, ДК68Б34), и следеће фрагменте: ДК68А111; ДК68Б5.8.7., ДК68Б33, ДК68Б179, ДК68Б180, ДК68Б181, ДК68Б182, ДК68Б183, ДК68Б185, ДК68Б187, ДК68Б278. Шире видети: Ž. Kaluderović, Z. Kaluderović Mijartović, O. Jašić, “Early Hellenic Anticipations of Logocentrism and Homocentrism”, у: *Биоэтика (BIOETHICS)* Федералный научно-практический журнал, Том 16, № 1, Волгоград 2023, pp. 12-16.

## ЛИТЕРАТУРА

- Aëtiana V. Aetius. Placita.* J. Mansfeld, D. T. Runia (eds.), Brill, Leiden | Boston 2020. Интернет адреса: <https://dokumen.pub/atiana-v-an-edition-of-the-reconstructed-text-of-the-placita-with-a-commentary-and-a-collection-of-related-texts-part-4-english-translation-bibliography-indices-9789004428379.html>.
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
- Aristotel, *O disanju*, y: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Ново издање припремио је О. Gigon, Berlin 1970-1987. Сви Аристотелови наводи срањивани су према овом издању.
- Aristotle (Pseudo), *On Plants*, y: J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle II*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Chamovitz, D., *What a Plant Knows, A Field Guide to the Senses*, Scientific American / Farrar, Straus and Giroux; Updated, Expanded edition (November 21, 2017).
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Opus adademiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Ἐμπειρικός, Σ., ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ.  
 Интернет адреса:  
<https://archive.org/details/sextusempiricus01bekkgoog/page/188/mode/2up?view=theater>.
- ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ, *Περὶ ὀσμῶν • Περὶ ἰχθύων • Μετὰ τὰ φυσικά • Φυσικαὶ δόξαι • Περὶ αἰσθήσεων* (ΑΠΑΝΤΑ 9), ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ. ΟΔΥΣΣΕΑΣ ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ & ΣΙΑ Ο.Ε., Αθήνα 1998.
- Grigoriadou, V. J., Coutelieris, F. A., Theologou, K., “History of the Concept of Similarity in Natural Sciences”, y: *Conatus – Journal of Philosophy*, 6, no. 1, Athens 2021.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- Guthrie, W. K. C., „ANAXIMENES AND TO ΚΡΥΣΤΑΛΛΟΕΙΔΕΣ”, y: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 6, No. 1/2. (Jan. - Apr., 1956).
- Херодот, *Историја*, ДЕРЕТА, Београд 2009.
- Хомер, *Илијада*, Просвета, Београд 1968.



- Хомер, *Одисеја*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2002.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Kahn, C. H., "Democritus and the Origins of Moral Psychology", у: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 1. (Spring, 1985).
- Kaluđerović, Ž., „Aristotelovo i Marksovo reflektovanje atomističke fizike”, у: *ARHE*, god. IV, br. 7, Novi Sad 2007.
- Kaluđerović, Ž., Jašić, O., Kaluđerović Mijartović, Z., „Dike – sleđenje *ethosa* i *nomosa*”, у: *Živa baština*, Vol. VII, br. 25, Mostar 2021.
- Kaluđerović, Ž., Kaluđerović Mijartović, Z., Jašić, O., "Early Hellenic Anticipations of Logocentrism and Homocentrism", у: *Биоетика (BIOETHICS)* Федерални научни-практички журнал, Том 16, № 1, Волгоград 2023.
- Kaluđerović, Ž., *Istorija helenske filozofije I*, Akademska knjiga, Novi Sad 2024.
- Kaluđerović, Ž., Kaluđerović Mijartović, Z., Jašić, O., „Očišćenje” i blaženstvo *iatromantis-a* iz Akraganta”, у: *Znakovi vremena*, God. XXV, Dvobroj 92/93, Sarajevo Jesen-zima 2022.
- Kaluđerović, Ž., Jašić, O., Miljević, A., „Slojevitost zbiljnosti *physikotatosa* iz Klazomene”, у: *JAHR European Journal of Bioethics / Europski časopis za bioetiku*, god. 11/2, br. 22, Rijeka 2020.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Оригинал Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων преузет је са Интернет адресе: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Long, A. A., Vertzagia, D., "Antiquity Revisited: A Discussion with Anthony Arthur Long", у: *Conatus – Journal of Philosophy*, 5, no. 1, Athens 2020.
- Mantzanas, M., "The Concept of Moral Conscience in Ancient Greek Philosophy", у: *Conatus – Journal of Philosophy*, 5, no. 2, Athens 2020.
- McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010.
- Most, G. W., "The poetics of early Greek philosophy", у: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Павловић, Б., *Пресократска мисао*, ПЛАТΩ, Београд 1997.
- Platon, *Тимай*, „Младост”, Београд 1981. Оригинал Τίμαιος преузет је из: Platon, *Timaios. Kritias. Philebos*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., siebter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
- Πορφύριος, *Περί αποχής εμψύχων*.

Интернет адреса:

<https://books.google.rs/books?id=7CoVAAAAQAAJ&pg=PP41&lp g = P P 4 1 & d q = P o r p h y r y + % C E % A 0 % - C E % B 5 % C F % 8 1 % E 1 % B D % B 6 + % C E % B 1 % C F % 8 0 % C E % B F % - C F % 8 7 % C E % B 7 % C F % 8 2 + % C E % B 5 % C E % B C % C F % 8 8 % C F % 8 5 % - C F % 8 7 % C F % 8 9 % C E % B D & source = bl & ots = ce8hvOIVCE & sig = cQix - CWAm9nL2VRrbZ8JAh7oXjsE & hl = en & sa = X # v = onepage & q = P o r p h y r y % 2 0 % C E % A 0 % C E % B 5 % C F % 8 1 % E 1 % B D % B 6 % 2 0 % C E % B 1 % - C F % 8 0 % C E % B F % C F % 8 7 % C E % B 7 % C F % 8 2 % 2 0 % C E % B 5 % C E % B - C % C F % 8 8 % C F % 8 5 % C F % 8 7 % C F % 8 9 % C E % B D & f = false>

Procopé, J. F., "Democritus on Politics and the Care of the Soul", y: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 39, No. 2. (1989).

Protopapadakis, E. D., *From Dawn till Dusk*, Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin 2019.

Rohde, E., *Psyche*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., London 1925.

Schmid, W., „Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: die Atomistik“, por. VIII, y: W. Schmid - O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I. Teil, 5. Band, 2. Hälfte, 2. Abschnitt, Munich 1948.

Širbek, G., Gilje, N., *Istorija filozofije*, Karpos, Beograd 2017.

Татакис, В., *Византијска философија*, Јасен, Никшић 2002.

Taylor, C. C. W., "The atomists", y: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Vlastos, G., "Ethics and Physics in Democritus", y: R. E. Allen, D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy II*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1975.

Wright, M. R., *Empedocles The Extant Fragments*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995.

---

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Novi Sad

ZORICA KALUĐEROVIĆ MIJARTOVIĆ

National and Kapodistrian University of Athens,

School of Philosophy, Department of Philosophy, Hellenic Republic

## PROTO-BIOETHICS OF THE ONE WHO “HAD THOUGHT ABOUT EVERYTHING”

**Abstract:** In the text, the authors examine Democritus’ proto-bioethical passages and assert that his fragmentarily preserved writings, along with those of some other early Hellenic writers, do not exhibit a distinct dichotomy between body and soul or between organic and inorganic. Instead, there appears to be a specific amalgamation of the two first-mentioned elements that is more aligned with his worldview, respectively, to the discourse he inherited, reflective of the era in which he lived and worked during the 5th and 4th centuries BC. Throughout this period, namely, the body was hard to imagine without the soul, but also the soul without matter. Consequently, the thinker of Abdera comprehends thinking as something corporeal similar to sensation and understands, analogous to Parmenides and Empedocles (and Plato), that like is perceived and understood by like. In DK68B164, it is clarified that he applies this reasoning to both ensouled (*ἐμψύχων*) and non-ensouled (*ἀψύχων*) entities. The expected result of such an approach is the claim, elaborated on in this article, that not only humans but also other creatures have certain cognitive and “willing” abilities. Although his notes contain aspects that clearly point to the kinship of all living beings and, to some extent, non-living ones, the one who “had thought about everything” still does not entirely adopt the non-homocentric perspectives of his predecessors and contemporaries, particularly those from southern Italy. The authors conclude that, alongside the insights above, it is possible to find reasoned positions in Democritus’ oeuvre that represent hints of later homocentric paradigms.

**Keywords:** Proto-bioethics, the one who “had thought about everything”, soul, body, matter, ensouled, non-ensouled, non-homocentrism, homocentrism

*Primljeno: 24.6.2024.*

*Prihvaćeno: 19.8.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.37-49>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DEJAN DONEV<sup>1</sup>

Univerzitet „Sv. Ćiril i Metodij” u Skoplju,  
Filozofski fakultet, Severna Makedonija

## BIOETIKA KAO VRSTA PRIMENJENE ETIKE

**Sažetak:** „Prirodni“ svet u kojem u ovom trenutku živimo je sve više pod obeležjem ljudskog delovanja i njegovih dela, tako da on postaje puno širi i složeniji od ranijih epoha istorije. To donosi i potpuno nova i kontroverzna moralna i etička pitanja. Zbog toga, sve veći je zahtev da se od etike kao nauke traži da ponudi odgovore na otvorena moralna pitanja vremena. Od nje se traži da se više interdisciplinarno protegne u mnoga područja ljudske delatnosti. Tako se i rodila potreba za primenjenim aspektima etike, posebice za bioetikom, kao moralnim razmišljanjem i vrednovanjem života i svega onoga što se odnosi i upućuje na život.

Radi se o jednoj interdisciplinarnoj oblasti istraživanja i ekspertiza o odgovornosti čoveka u zaštiti života, svih životnih formi i zdravlja. Ali i više od toga! „Rađanje bioetike“ zahteva i traži „*ozbiljnost ljudi ispred velikih pitanja naših prirodnih osnova*“. Bioetika se stavlja u službu „*usmerenja ljudi da stvaraju i vode čist i dobar život, i da ih podstiče da se angažuju u unapređenju vitalnih osnova ljudskog postojanja*“.

Članak razrađuje njen predmet, zadatak i ciljeve, te na taj način pokušava opravdati njen veliki značaj u ovom dobu naučne indolentnosti, tj. zašto je bioetika postala osnova za univerzalizaciju savremene etike, kao njena težnja ka sveobuhvatnosti, ka onom što je jedinstveno i vredno za celi ljudski rod.

**Ključne reči:** primenjena etika, bioetika, život, odgovornost, ljudsko postojanje

### UVOD

Područje ljudskog delovanja, svet ljudskih dela, sve se više uvećava i komplikuje tokom istorije. „Prirodni“ svet u kojem u ovom trenutku živimo je sve više pod obeležjem ljudskog delovanja i njegovih dela,

---

1 E-mail adresa autora: [donevdejan@fzf.ukim.edu.mk](mailto:donevdejan@fzf.ukim.edu.mk)

---

tako da on postaje puno širi i složeniji od ranijih epoha istorije.<sup>2</sup> Zahvaljujući, pre svega, modernim naukama, tehnici i tehnologiji, danas se u mnogim područjima života nalazimo suočeni sa potpuno novim i kontroverznim moralnim i etičkim pitanjima. I upravo ta sve veća kompleksnost ljudskog delovanja jača i potrebu etičke refleksije, a s tom potrebom rastu i društvena očekivanja od etike kao nauke da ona ponudi odgovore na otvorena moralna pitanja vremena.

Od etike se traži sve veća okrenutost ka aktuelnim društvenim pitanjima. Od nje se traži da se više interdisciplinarno protegne u mnoga područja ljudske delatnosti. Radikalno promenjena situacija u savremenom svetu nauke i tehnologije sve očiglednije postavlja pitanja moralnih problema u konkretnim područjima delovanja, a posebice u onim koja su povezana sa razvojem nauke i tehnike, kao i sa problematikom savremenog postindustrijskog društva uopšte.

#### RAZLOZI RAĐANJA PRIMENJENE ETIKE

Od 60-tih i 70-tih godina prošlog veka pa do danas, došlo je do diferencijacije i razgraničenja primenjenih etika. Kao rezultat tog procesa došlo je do povećanog interesa za različite vrste primenjenih etika, a koje su posledica brojnih razloga, od kojih ćemo izdvojiti samo četiri.

*Prvi se odnosi na moralni individualizam.* Duh modernog individualizma ljudsku jedinačnost shvata kao središte ljudskog sveta, pri čemu se naglašava primarna uloga i vrednost (po)jedinačne ljudske ličnosti u relaciji sa svim oblicima kolektivnog života ljudi. U principu, on individualne interese ljudi stavlja iznad kolektivnih/grupnih interesa, dok meru kolektivnog interesa pronalazi u zadovoljavanju individualnih interesa ljudi.

Prevlast moralnog individualizma je u savremenom životu proizvela dva osnovna moralno-etička problema: (1) problem uspostavljanja moralne zajednice ljudi i (2) problem usaglašavanja moralne regulacije delovanja sa drugim oblicima regulacije delovanja. Pojava primenjenih ili praktičkih etika proizlazi, s jedne strane, iz svesti o ovim poteškoćama, a s druge strane, iz potrebe da se u kolektivnim životnim područjima prevaziđu njegove negativne posledice. Primenjene etike

---

2 Opširnije pogledaj I i II poglavje kod Hansa Jonasa, *Princip odgovornost*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

---

nastoje, teorijski i praktično, da obrate pažnju i da zasnuju moralne zajednice u posebnim područjima delovanja, kao i u područjima u kojima se preklapaju/ukrštaju, ali i suprotstavljaju merila različitih delatnosti.

*Drugi razlog* ukazuje na *razaranje tradicionalnih vrednosnih uverenja kod ljudi*, a koji je posledica prodora moralnog individualizma. Naime, religija je potisnuta kao obrazac moralnog autoriteta, a promenjene su i tradicionalne socijalne forme života. Jačanje uticaja, na primer, masovnih medija, uzrokuje promenu strukture javnog mnjenja i načina uspostavljanja savremenih svetonazora ljudi, strukturu ljudskih potreba, kao i promenu ljudske samosvesti. Značajno raste i jača svest o opasnostima od ugrožavanja prirodne okoline, kao i svest o negativnim posledicama novih međunarodnih ekonomskih, (geo)političkih i kulturnih odnosa.

Takođe, sa naučnim i tehnološkim promenama sazdano je mnoštvo polja i mogućnosti za ljudsko delovanje. Sve te promene dovode do izostravanja svesti o značaju moralnih pitanja u međuljudskim odnosima, u radno-tehničkim odnosima, u socijalnim, političkim i ekonomskim odnosima, kao i u odnosima prema prirodi. Razvoj savremene etike je rukovođen potrebom da se tradicionalna etika posmatra iz novih aspekata, odnosno da se postavljaju sadržajno nova/drugačija etička pitanja.

*Treći razlog* je, u suštini, *osporavanje stava da moral proizlazi iz ljudske slobode delovanja*. Zbog ove „metodske skepse“ dolazi do uverenja da je ljudsko delovanje bitno determinisano, odnosno da ne ostavlja dovoljno prostora za slobodno delovanje. Ovakva shvatanja o biološkoj, psihološkoj, socijalnoj, ekonomskoj i političkoj determinisanosti ugrožavaju samu ideju o moralnoj slobodi ljudskog delovanja.

Istovremeno, u mnogim naučnim debatama se zastupa i brani teza o kulturnoj ovisnosti ljudi od važećih vrednosnih sudova i uverenja. Sa ovom tezom se ugrožava uverenje da moraju postojati opšti obavezujući principi ljudskog delovanja. Iz ove ideje je proizašlo i shvatanje da je moral, prije svega, socijalni fenomen, koji može da bude shvaćen samo u istorijsko-kulturnom kontekstu kao socijalna funkcija, i koja ima samo relativnu vrednost.

Četvrti razlog je sama *sumnja u mogućnost zasnivanja i važenja opštih moralnih principa, vrednosti, normi i načela*. On se prvo pojavio u empirijskim naukama 20. veka, a zatim se preneo i u samu filozofiju, u kojoj dobija oblik sumnje u mogućnost zasnivanja filozofske

---

etike. Shodno tome, mesto etike u vodećim strujama 20. veka postaje sve marginalnije. Naime, dok se egzistencijalistička filozofija smatrala otvorenom u odnosu na moralno-etički problem, u fenomenološkoj i hermeneutičkoj filozofiji etika kao sistematizovana disciplina postaje sporedna, a razna strujanja u pozitivizmu i neopozitivizmu, kao i analitička filozofija, etički problem svode na logički problem.

Diskusije koje se javljaju početkom 80-tih godina 20. veka, a koje je inicirala knjiga Džona Rolsa (John Rawls) *Teorija pravde*, ponovno otvaraju pitanje moralnih obaveza i dužnosti u savremenom društvu. U uslovima u kojima važi i vlada vrednosni pluralizam ponovno se zaoštavaju pitanja o pravednosti, socijalnoj državi, merama za borbu protiv nejednakosti među ljudima, kao i pitanje o potrebi izgradnje moralnog normativiteta za savremeno društvo.

#### VRSTE PRIMENJENIH ETIKA

Otuda, gledano u celini, primenjena ili praktička etika je bitno promenila javnu percepciju etike, ali i moralnu samorefleksiju u mnogim ljudskim delatnostima. Bez obzira kako nazivamo ovu novu opštu orijentaciju savremene etike prema praktičnoj primeni, tj. da li se ona naziva kao primenjena, praktička ili nešto slično, ona svoj celokupni smisao može imati samo kao refleksija moralnih problema u raznim područjima delovanja.

To govori da se pozicija primenjene ili praktičke etike – u kojoj se etičke teorije i principi primenjuju u određenim područjima životnog delovanja, ili na određene specifične probleme – nalazi između opšteg filozofskog, metaetičkog plana i životno-konkretnih moralnih situacija. Ovo još više potvrđuje da je ovaj tip etike također refleksivna, teorijska disciplina, koja postupke u određenim životnim oblastima podvrgava etičkom ispitivanju. Pa tako, „*ona se odnosi na određenu društvenu praksu i predstavlja nešto ‘manje’ od fundamentalne etike, ali istovremeno i nešto ‘više’ od profesionalne etike ili deontologije profesije.*“<sup>3</sup>

Drugim rečima, praktička ili primenjena etika podrazumeva multilateralni i dijaloški pristup, kao i pluralistički horizont u rešavanju ovih problema. Tako na primer, feministička etika se u savremenoj literaturi

---

3 Dževad Hodžić, *Primenjena etika (hrestomatija)*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2005, str. 8.



sve više odvaja kao zasebno područje ove etike. Isto se dešava i sa nekim drugim disciplinama koje imaju dugu tradiciju, a koje se u današnjim uslovima suočavaju sa novim izazovima – etika u psihološkoj i psihijatrijskoj praksi<sup>4</sup>, kao i etika u pedagoškoj praksi<sup>5</sup>.

To znači da teme i podele na primenjenu, tj. praktičku etiku u posebnim područjima nisu jednoznačno određene kod savremenih etičara. Načelno, ova etika je usmerena ka onim područjima ljudskog delovanja u kojima se javljaju nova moralna pitanja ili novi i drugačiji način postavljanja starih moralnih pitanja. Tako da, njene teme, s jedne strane, proizlaze iz velikih područja društvenog delovanja, a s druge strane, neke proizlaze iz tradicionalne etike, ali koje su bile manje ili više ograničen predmet etičke refleksije. Istovremeno, disciplinarne granice koje razdvajaju ova područja nisu čvrste, niti za njih postoji neka opšta saglasnost među etičarima. To znači da se mnogobrojna područja u koja prodiere ova etika u savremenoj etičkoj literaturi različito razgraničavaju, razlikuju i grupišu.

U duhu osnovnih tematskih područja i različitih formi praktičke, tj. primenjene etike, ove discipline možemo svesti na:<sup>6</sup>

1. Discipline koje se bave **prirodom** – ekološka etika;
2. Discipline koje se bave životom – bioetika, medicinska etika i etika moralnog odnosa prema životinjama;
3. Discipline koje se bave **društvenom (sa)odgovornošću** – poslovna etika, genetika, etika medija, pedagoška etika, psihološka etika, etika tehnike i etika nauke;
4. Discipline koje se bave **pravdom** – feministička etika (etika i rodna razlika), politička etika, pravnička etika, socijalna etika i ekonomska etika.

Budući da nam prostor ne dozvoljava da razmatramo sve ove podele i discipline, u produžetku ćemo se zadržati samo na prvoj od sveukupno tri poddiscipline iz druge grupe disciplina, a koje se naime bave životom, tj. **bioetikom**.

---

4 Donald N. Bersoff, *Ethical conflicts in psychology*, Harvard University Press, Cambridge, 1966; kao i Andrew Thompson, *Guide to ethical practice in psychotherapy*, Wiley-Interscience, New York, 1990.

5 John I. Goodlad, *The moral dimensions of teaching*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1990.

6 Dževad Hodžić, op. cit., str. 14.

---

## POKUŠAJI OBJAŠNJENJA FENOMENA BIOETIKE

Pojam „bioetika“ vodi podrijetlo iz starohelenskih pojmova „*bios*“ – život i „*ethos*“ – moralnost, etika, moral, a što bi bukvalno značilo *etika života*, moralno razmišljanje i vrednovanje života i svega onoga što se odnosi i upućuje na život.

Radi se o jednoj interdisciplinarnoj oblasti istraživanja i ekspertiza o odgovornosti čoveka u zaštiti života, svih životnih formi i zdravlja. Ali i više od toga! U saglasnosti sa njenom „oficijelnom definicijom“ bioetika predstavlja: „... sistematsko proučavanje moralnih dimenzija – uključujući moralne poglede, odluke, obnošenja i delovanja – unutar životnih nauka i zdravstvene brige, koja pritom služi kao različitost u jednoj interdisciplinarnoj sredini“<sup>7</sup>, odnosno „bioetika (...) se razume kao interdisciplinarna nauka bazirana na preživljavanju, koja prvenstveno zahteva izgradnju mostova između duhovnih i prirodnih nauka...“<sup>8</sup>

U savremenom naučnom svetu, koji ima izrazita tehnološka obeležja i „žig“ kapitalističkog sveta slobodnog tržišta, ovaj pojam se saznao početkom 70-ih godina 20. veka u SAD, prvenstveno zahvaljujući modernom razvoju genetičkih tehnologija i molekularne biologije. Intenzivni razvoj medicine, bioloških istraživanja, genetike, svojim raznim otkrićima omogućio je neviđen prodor u dosad nepoznate sfere i slojeve ljudskog tela, ljudske suštine i genetske strukture. Moderne gen-tehnologije – primarno utemeljene i razvijane u nastojanjima da se omoguće nove perspektive koje se baziraju na naučnim istraživanjima i otkrićima, ali i da se poboljša nasledna ljudska životna supstanca – u međuvremenu su otvorile značajne dileme i strahove od mogućnosti njihove zloupotrebe ili nepredvidivih loših posledica i šteta po ljudsko zdravlje i život. Već krajem 70-ih godina 20. veka putem i posredstvom genetičkog inženjeringa i biotehnološkog napretka došlo je do komercijalizacije nauke u biologiji<sup>9</sup>, a uslijed čega je došlo i do urušavanja moralnog kredibiliteta nauke i naučnika.

---

7 Warren T. Reich, „Introduction“, u: *Encyclopedia of Bioethics*, kn. I, W. T. Reich (ed.), Macmillan, New York, 1995, p. XXI.

8 Otfried Höffe, „Bioethik“, u: *Lexikon der Ethik*, Otfried Höffe (ed.), Beck, München, 1997, §. 28.

9 Sheldon Krimsky, *Biotechnics and Society – The Rise of Industrial Genetics*, Praeger, New York, 1991.

„Rađanje bioetike“<sup>10</sup> zahteva i traži „ozbiljnost ljudi ispred velikih pitanja naših prirodnih osnova“. Bioetika se stavlja u službu „usmerenja ljudi da stvaraju i vode čist i dobar život, i da ih podstiče da se angažuju u unapređenju vitalnih osnova ljudskog postojanja.“<sup>11</sup> Na polju bioetike pokrenute su velike akademske rasprave, brojna istraživanja, analize, preporuke i smernice<sup>12</sup>. Zbog osetljivosti pitanja i odgovornosti u konkretnim slučajevima neretko se osnivaju i etički, tj. bioetički komiteti<sup>13</sup>, a pojedina nacionalna lekarska društva donose svoje kodekse. I UNESCO je doneo *Univerzalnu deklaraciju za bioetiku i ljudska prava*<sup>14</sup>, a neke države imaju i zakonske odredbe za bioetiku.<sup>15</sup>

Tako da možemo konstatovati da je nastupilo „vreme bioetike“.<sup>16</sup> To je novo vreme u kojem se zahteva veća ozbiljnost i odgovornost u ljudskim postupcima. Na američkom tlu je to novo vrijeme najavila knjiga *Bioetika – most ka budućnosti*<sup>17</sup> Renselara Van Potera (Rensselaer Van Potter) iz 1971 godine. U Evropi se istraživanja baziraju, prije svega, na stavovima Frica Jara (Fritz Jahr)<sup>18</sup>, čija je etička razmišljanja

---

10 Албърт Р. Джонсън, *Раждането на биоетиката*, Критика и хуманизъм, София, 2011.

11 Кирил Темков, *Како да се биде добар*, ОХО, Скопје, 2007, стр. 173.

12 Smatra se da ista može kreirati uslove za održavanje i poboljšanje forme uslova iz sadašnjosti naspram budućnosti i onih koji dolaze. Na ovo je najverovatnije mislio i Poter kada je definisao bioetiku kako specifični *most prema budućnosti*, ali *budućnost* koju *sada* živimo.

13 Robert P. Craig, Carl L. Middleton, Laurence J. O' Connel, *Etički komiteti*, Pergamena, Zagreb, 1998.

14 *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. Adopted by UNESCO's General Conference on 19 October 2005. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180E.pdf>. Datum pristupa: 05.08.2024.

15 Makedonija je 1999. godine formirala Komisiju za bioetiku pri Ministarstvu zdravstva, a kasnije „jedva“ prevela Univerzalnu deklaraciju o bioetici i ljudskim pravima, koja je postala i ostala mrtvo slovo na papiru, bez neke ozbiljnije primene.

16 Rihito Kimura, „Bioetika kao nadinterdisciplinarna znanost“. *Društvena istraživanja*, 1996; 23-24:589-597.

17 Koja je u ovom regionu, na žalost, zbog indolentnosti naučnika, još uvek prevedena samo na hrvatskom jeziku – Rensselaer Van Potter, *Bioetika. Most prema budućnosti*, Medicinski fakultet, Rijeka, 2007.

18 Kada se saznalo da je Jar prvi koji je u članku iz 1926. godine, objavljenom u časopisu *Mittelschule*, upotrebio kovanicu „bioetika“ i koncipirao adekvatnu disciplinu. Tako se i sazdala ideja o evropskoj bioetici, a Fric Jar bio proglašen za oca iste. Fritz Jahr, *Essays in Bioethics 1924-1948*, Lit Verlag GmbH&Co.KG Wien, Zweigniederlassung Zurich, 2013.

---

otkrio i prikazao Hans-Martin Sas (Hans-Martin Sass)<sup>19</sup>, a koja dalje razvijaju i neguju kolege, prije svih, prof. Iva Rinčić i prof. Amir Muzur<sup>20</sup>, iz Dokumentacijsko-istraživačkog centra za evropsku bioetiku “Fric Jar” na Medicinskom fakultetu sa Sveučilišta na Rijeci, posredstvom brojnih projekata, publikacija i konferencija.

### ODREĐIVANJE BIOETIKE

Saglasno tome, polazeći od biocentričkog koncepta moralnosti – a što znači otkazivanje i napuštanje antropocentričke paradigme koja je preovladavala u skoro svim modernim zapadnim etikama – bioetika je vrsta primenjene, praktičke etike, opšte etike, primenjene na područje života. Ona za **predmet** svojeg sadržajnog i kritičkog istraživanja uzima život sa etičko-moralnog aspekta, ali ne samo ljudski život u užem smislu i značenju, (koji stoji u središtu interesa medicinske etike), već i život svih organizama u prirodi i ukupan život kao celinu, odnosno Zemlju kao jedan super-organizam.<sup>21</sup>

Upravo zbog toga nas bioetika i tera da spoznamo najvažnija pitanja praktičke etike u oblasti biologije i ljudskog života. Njen **zadatak** na polju biologije i srodnih nauka, biogenetičkih istraživanja i primene raznih tehnologija, sastoji se prvenstveno u sagledavanju mogućih, dalekosežnih i neprocenjivih opasnosti, s jedne strane, za život u celini, ali s druge strane, i za slobodu i dostojanstvo čoveka. Taj zadatak, konstatuje Hans Jonas, implicira sledeće: „*Tu samo ukazujemo na ovaj sujetni san homo fabera, koji je sažet u paroli da čovek želi u svoje ruke da uzme svoju sopstvenu evoluciju s ciljem ne samo da održi vrstu u njezinom integritetu nego da je poboljša i izmeni po sopstvenom planu. Da li mi imamo pravo na to, da li smo kvalifikovani za ovu tvoračku ulogu, to je ono najozbiljnije pitanje koje se može postaviti čoveku koji se iznenada našao u posedu jedne takve sudbonosne moći. Ko će po-*

---

19 Hans-Martin Sass, „European Roots of Bioethics: Fritz Jahr’s 1927 Definition and Vision of Bioethics”, u: *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Ante Čović & Nada Gosić & Luka Tomašević (eds.). Pergamena, Zagreb, 2009, str. 19-33.

20 U ovoj prilici akcent stavljamo na jednu od najbitnijih publikacija ovog dvojca autora u odnosu na razvijanje i negovanje Jarove misli: Iva Rinčić & Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje evropske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012.

21 O čemu vrlo elokventno piše James E. Lovelock, *The ages of Gaia: A biography of Our Living Earth*, Norton, New York, 1988.

---

*stati ti ispravljajući »slike«, po kojim uzorima i na osnovu kojeg znanja? Ovdje se postavlja i pitanje o moralnom pravu da se eksperimentiše s budućim ljudskim bićima.*<sup>22</sup>

U zavisnosti od temeljnog pristupa u razgledanju etičkih pitanja u savremenom svetu, moguća su tri shvatanja bioetike:

1. **U širem smislu;** osim kao nauka o životu i zdravlju, bioetika obuhvata proučavanje pitanja čovekovog okoliša. Ona se proteže na celokupno područje života i na sve nauke i profesije koje neposredno ili posredno dohvataju život;
2. **U užem smislu;** bioetika se poistovećuje sa medicinskom etikom. Ona je nauka o moralnosti ljudskih zahvata u fizički svet, njegovu strukturu i njegove funkcije. Prema ovom shvatanju, iz bioetike je isključeno čak i područje duševnog zdravlja, a koje, prema klasičnoj definiciji, pripada području medicinske etike;
3. **U opšteprihvaćenom značenju;** to je danas najkorišćenije značenje bioetike, prema kojem je ona sadržajno proučavanje ljudskog delovanja na području nauke o životu i brige o zdravlju u duhu moralnih vrednosti i načela. U ovom značenju je bioetika pojmovno šira od medicinske etike. Osim kvaliteta života, rađanja, zdravlja, bolesti, odnosa živih ljudi prema fenomenu smrti, ona obuhvata i područje istraživanja života, kao i njegovo pravno i društveno normiranje. U ovom trećem smislu iz bioetike je ponekad isključeno pitanje ljudskog uticaja na okoliš.

Sve ovo ukazuje da se bioetička istraživanja i norme odnose na mnoge oblasti, tj. na probleme pre rađanja i pitanja povezanih sa embrionom i fetusom, ali i sa abortusom; na probleme reprodukcije i pitanja o populaciji, asistiranje reprodukcije, surogat materinstva, prenatalnog skrininga, izbora pola i kloniranja; zatim na probleme povezane sa novom genetikom i genskom terapijom, mapiranjem ljudskog genoma, kreiranjem i patentiranjem novih oblika života, ali i mogućnostima razvijanja novih formi eugenike; zatim na pitanja života i smrti i medicinskih razloga za kraj života, smrti mozga, svetosti života, dobrovoljne eutanazije, samoubistva i potpomognutog samoubistva, kao i pitanja doniranja organa i njihove transplantacije, ksenotransplantacije i specizma. Svakako, tu su i problemi eksperimentisanja sa ljudskim

---

22 Hans Jonas, op. cit., str. 40.

subjektima, klinička istraživanja i javno dobro, eksperimenti sa životinjama i naše obaveze u vezi sa njima itd. Najzad, tu spadaju i pitanja koja se tiču zdravstvene zaštite, kao što su poverljivost, davanje saglasnosti i autonomija pacijenta i slično. Sasvim na kraju, ali ne manje važno, tu spadaju i dileme o formiranju raznih etičkih komiteta i etičkih konsultanata.<sup>23</sup> Istovremeno, tu i dalje ostaju opći problemi zaštite prirode, ekološke etike itd.

### UMESTO ZAKLJUČKA...

Posle ovih opširnih nabrojanja bioetiku možemo kategorijalno generalizovati kao „koncentraciju na odnos triju velikih životnih kategorija: Života, Prirode i Ličnosti. **Život** je način postojanja na našoj planeti i njenih stanovnika, od najmanjih do najrazvijenijih ... Svi su oni bliski u vrednosnom smislu. Svako živo biće je jedinstveno postojanje za sebe, a svi zajedno grade celinu našeg živog sveta. Ni jedno od njih, ni svi zajedno, ne trebaju bez potrebe biti ugrožavani, degradirani ili uništeni. **Priroda** je jedina osnova života na Zemlji. U njoj su sakupljeni svi elementi postojanja i sve snage stvaralaštva na Zemlji. ...Priroda daje uslove za opstanak života na našoj planeti. Ona je izvor svih životnih resursa. Na nju se može gledati kao na živo biće sa potencijalima, snagom, energijom i dometima. Priroda ne može biti iskorištavana iznad njenih kapaciteta, niti uništavana, deo po deo ili u celini, zato što se s time ugrožava kvalitet života i njegovo postojanje općenito. Prirodu moramo čuvati kao našu veliku Majku. **Ličnost** je najviši domet razvika života na Zemlji. Čovek je razvijeno biološko biće, istovremeno i socijalno, psihičko i etičko. Sa ovim dimenzijama, on je nezaobilazno odgovoran subjekt delovanja. On ne može samo živeti i uzimati, već mora misliti, dobro planirati, brinuti, paziti i davati ...”<sup>24</sup>

U bioetici su ova tri entiteta povezana u neraskidivo jedinstvo, a u etičkoj dimenziji ljudske angažovanosti se nužno insistira na njihovoj zaštiti i unapređenju. Sa ovom trijadom (Život, Priroda i Ličnost) je

23 Saglasno sadržaju dve najuticajnije knjige o bioetici u svetskim okvirima danas: Helga Kuhse & Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishing Ltd, Malden, 1998; kao i Helga Kuhse & Peter Singer (eds.), *Bioethics – An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd, Malden, 1999.

24 Кирил Темков, op. cit., стр. 176-177.

---

„bioetika postala osnova za univerzalizaciju savremene etike, kao njena težnja ka sveobuhvatnosti, ka onom što je jedinstveno i vredno za celi ljudski rod. Ona se gradi kao jedinstven vrednosni sistem sa istim moralnim normama za sve ljude na svetu. Bioetika je internacionalna disciplina i praksa koja povezuje sve ljude u moralnu zajednicu, ukazuje im na temelj postojanja i od njih zahteva zajedničku akciju za čuvanje i unapređenje života.“<sup>25</sup> Tako da je sasvim opravdano kada se tvrdi da će u bližoj budućnosti svaka forma etike biti ili morati biti bioetikom, ili završiti u bioetici kao takvoj, budući da vrednost života i njegova svetost stoje ispred svega.

#### LITERATURA

- Bersoff, N. Donald. *Ethical conflicts in psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- Craig, P. Robert et al. *Etički komiteti*. Zagreb: Pergamena, 1998.
- Джансџн, Р. Албџрт. *Раждането на биоетиката*. Софија: Критика и хуманизъм, 2011.
- Goodlad, I. John. *The moral dimensions of teaching*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990.
- Hođić, Dževad. *Primijenjena etika (hrestomatija)*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2005.
- Höffe, Otfried. „Bioethik“, u: *Lexikon der Ethik*, Otfried Höffe (ed.). Beck, München, 1997.
- Jahr, Fritz. *Essays in Bioethics 1924-1948*. Zurich & Wien: Lit Verlag GmbH & Co. KG Zweigniederlassung, 2013.
- Jonas, Hans. *Princip odgovornost*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.
- Kimura, Rihito. „Bioetika kao nadinterdisciplinarna znanost“. *Društvena istraživanja*, 1996; 23-24:589-597.
- Krimsky, Sheldon. *Biotechnics and Society – The Rise of Industrial Genetics*. New York: Praeger, 1991.
- Kuhse, Helga & Peter Singer (eds.). *A Companion to Bioethics*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1998.
- Kuhse, Helga & Peter Singer (eds.). *Bioethics – An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1999.
- Lovelock, E. James. *The ages of Gaia: A biography of Our Living Earth*. New York: Norton, 1988.

---

25 Кирил Темков, op. cit., стр. 175.

- 
- Potter, Van Rensselaer. *Bioetika. Most prema budućnosti*. Rijeka: Medicinski fakultet, 2007.
- Reich, T. Warren. „Introduction”, u: *Encyclopedia of Bioethics*, kn. I, W. T. Reich (ed.). Macmillan, New York, 1995.
- Rinčić, Iva & Amir Muzur. *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*. Zagreb: Pergamena, 2012.
- Sass, Hans-Martin. „European Roots of Bioethics: Fritz Jahr’s 1927 Definition and Vision of Bioethics”, u: *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Ante Čović & Nada Gosić & Luka Tomašević (eds.). Pergamena, Zagreb, 2009.
- Темков, Кирил. *Како да се буде добар*. Скопје:OXO, 2007.
- Thompson, Andrew. *Guide to ethical practice in psychotherapy*. New York: Wiley-Interscience, 1990.
- Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. Adopted by UNESCO’s General Conference on 19 October 2005. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180E.pdf>. Datum pristupa: 05.08.2024.

DEJAN DONEV

Ss. Cyril and Methodius University of Skopje,  
Faculty of Philosophy, North Macedonia

## BIOETHICS AS A BRANCH OF APPLIED ETHICS

**Abstract:** The “natural” world in which we live at the moment is increasingly marked by human action and its acts, so that it is becoming much wider and more complex than earlier epochs of history. It also brings completely new and controversial moral and ethical issues. Because of this, there is a growing demand to pressure ethics as a science to offer answers to the open moral questions of the time. It is required to be more interdisciplinary in many areas of human activity. This is how the need for applied ethics was born, especially for bioethics, as a moral thinking and evaluation of life and everything that relates to and refers to life.

It is an interdisciplinary field of research and expertise on human responsibility in protecting life, all forms of life and health. But more than that! “The birth of bioethics” requires and seeks “*the seriousness of people in front of the great questions of our natural foundations*”. Bioethics is put at the service of “*directing people to create and lead clean and good lives, and to encourage them to engage in the improvement of the vital foundations of human existence.*”



---

The article elaborates its subject, task and goals, and thus tries to justify its great importance in this age of scientific indolence, i.e. why bioethics became the basis for the universalization of contemporary ethics, as its aspiration towards comprehensiveness, towards what is unique and valuable for the entire human race.

**Keywords:** applied ethics, bioethics, life, responsibility, human existence

*Primljeno: 1.9.2024.*

*Prihvaćeno: 2.11.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

179.9

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.51-75>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

EVANGELOS D. PROTOPAPADAKIS<sup>1</sup>

National and Kapodistrian University of Athens,  
Hellenic Republic

TATIA BASILAIA<sup>2</sup>

Charles University, Czech Republic

## ON THE ASSUMED MORAL SUPERIORITY OF PASSIVE OVER ACTIVE EUTHANASIA

**Abstract:** Since the inception of the euthanasia debate, the differentiation between active and passive euthanasia – distinguishing between “letting die” and “actively killing” – has emerged as a central point of contention. In this paper, we will contend that: a) the boundary between active and passive euthanasia is inherently nebulous, b) there exists no morally substantive disparity between active and passive euthanasia, and c) if such a disparity could be admitted, it would probably favor active euthanasia over passive. We will seek support for this final claim of ours in the three principal traditions of normative ethics, namely deontology, utilitarianism, and virtue ethics.

**Keywords:** act, omission, euthanasia, active, passive, virtue ethics, Kantian ethics, utilitarian ethics

### I. INTRODUCTION

All matters pertaining to the deliberate termination – or deliberate allowance of termination – of another person’s life are inherently morally contentious and highly debated. Consequently, any stance taken on these issues must be supported by robust and compelling reasoning,

---

1 Author’s e-mail address: [eprotopa@philosophy.uoa.gr](mailto:eprotopa@philosophy.uoa.gr)

2 Author’s e-mail address: [tbasilaia@philosophy.uoa.gr](mailto:tbasilaia@philosophy.uoa.gr)

---

as the gravity of such actions demands thorough consideration.<sup>3</sup> The decision to end a life, or to permit such an end, requires exceptionally compelling justifications, given that life is universally regarded as the highest good, whether viewed as a divine gift or as the foundation of all virtues. Conversely, death is generally perceived as an unfortunate or even tragic occurrence, either due to the loss it entails or in its own right. Deliberately causing or permitting death is typically considered morally permissible or justifiable only under extraordinary circumstances in human existence, such as acts of self-defence or in the context of warfare.

Euthanasia, referring to the deliberate ending of the life of a terminally ill patient experiencing extreme agony and suffering, upon their persistent and informed request with the sole aim of alleviating their intolerable pain,<sup>4</sup> presents compelling arguments in its favor. Central to these arguments are principles such as respect for patient autonomy,<sup>5</sup> the recognition of their so-called “right to die,”<sup>6</sup> and their right to privacy,<sup>7</sup> as well as the ethical imperative to treat them as an end in themselves rather than merely a means to an end.<sup>8</sup> Moreover, proponents of euthanasia often argue for achieving an optimal balance between the patient’s perceived gains and losses.<sup>9</sup>

---

3 The debate on euthanasia is undeniably fraught with the historical baggage of Nazi Germany’s infamous euthanasia program and the atrocities of the Holocaust, as well as social Darwinism and the eugenics movement that preceded it. For an insightful discussion on this topic, see Chousou, Dimitra, Daniela Theodoridou, George Boutlas, Anna Batistatou, Christos Yapijakis, and Maria Syrrou, “Eugenics between Darwin’s Era and the Holocaust,” *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 2 (2019): pp. 171-204, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.21061>.

4 McLean, Sheila, “End-of-life Decisions and the Law,” *Journal of Medical Ethics* 22, no. 5 (1996): p. 262.

5 Nowell-Smith, Patrick, “Euthanasia and the Doctors – A Rejection of the BMA’s Report,” *Journal of Medical Ethics* 15, no. 3 (1989): p. 128. For a Foucaultian approach concerning autonomy and biopower, see Tsiakiri, Lydia, “Euthanasia: Promoter of Autonomy or Supporter of Biopower?” *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): pp. 125ff, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.25088>.

6 Robertson, John A., “Cruzan: No Rights Violated,” *Hastings Center Report* 20, no. 5 (1990): p. 9.

7 Humphry, Derek, and Ann Wickett, *The Right to Die – Understanding Euthanasia*, Bodley Head, London 1986, p. 68.

8 Bix, Brian, “Physician Assisted Suicide and the United States Constitution,” *Modern Law Review* 58, no. 3 (1995): p. 411.

9 Dyck, Arthur J., “Physician-Assisted-Suicide: Is it Ethical?” *Trends in Health Care, Law, and Ethics* 7, no. 2 (1992): p. 21.

---

Indeed, these considerations provide justification, at least *prima facie*, for regarding euthanasia as a morally viable option for individuals facing such dire circumstances, with the expectation that others should either honor their wishes or present equally persuasive moral arguments to the contrary. However, the ongoing debate surrounding euthanasia underscores the presence of equally compelling arguments on both sides, highlighting the complexity of the issue.

Nevertheless, when the discourse shifts from whether euthanasia may be morally justifiable under certain circumstances to how it should be carried out, there appears to be less contention among ethicists. The prevailing consensus among most ethicists is that if euthanasia were to be permitted, it should be executed passively rather than actively. It is this consensus that we aim to challenge. Before delving into our critique, however, it is essential to delve further into this distinction.

## II. THE ETHICS OF ACTIVE AND PASSIVE EUTHANASIA

Active euthanasia typically involves administering a lethal drug to the patient, though alternative methods exist. However, the injection of a lethal substance is commonly favored due to its efficiency, perceived humanity, and relative lack of drama compared to other methods.<sup>10</sup> Conversely, passive euthanasia often entails ceasing life-sustaining interventions, such as removing a respirator, external heart pump, or hemodialysis machine, or even withholding food and water.<sup>11</sup>

Critics of active euthanasia often denounce it on moral grounds, arguing that it constitutes killing and is thus morally unjustifiable.<sup>12</sup> In contrast, the withdrawal of life support is often viewed as allowing the patient to die naturally and is considered less morally objectionable than actively ending a life.<sup>13</sup>

---

10 Munson, Ronald, *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*, Wadsworth, Belmont 1983, p. 181.

11 Stewart, Gary T., William R. Curter and Timothy J. Demy, *Suicide and Euthanasia*, Kregel, Grand Rapids 1998, p. 23.

12 Beauchamp, Tom L., *Intending Death: The Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia*, Prentice Hall, New Jersey 1995, p. 3.

13 Beauchamp, Tom L., and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 220.

---

In the case of active euthanasia, the individual administering it actively intervenes in the patient's life, directly causing their death. On the other hand, in passive euthanasia, the individual allows the patient to die by refraining from intervention, essentially allowing nature to take its course.<sup>14</sup> This distinction leads to the belief that while actively killing someone is morally wrong, failing to prevent their death is not inherently wrong. However, we find this approach arbitrary and morally untenable.

Acting and omitting to act according to common sense – as well as in the eyes of the law – usually fall under distinct categories. In ethics, however, this is rarely the case.<sup>15</sup> Consider, for instance, the scenario where A falsely accuses you of murder with the explicit intention of securing your conviction. A's actions are clearly blameworthy and morally unjustifiable, as they entail purposeful deception aimed at causing harm. Now, contrast this with a situation where false charges are levied against you by the state, charges that could easily be disproven if individual B, the sole person capable of providing an alibi, were to promptly confirm it without any personal repercussions. However, B chooses not to intervene, knowingly allowing you to be wrongfully convicted. While A actively seeks to harm you in the first case, B's inaction in the second scenario results in the same outcome. Despite the difference in their actions – A's intentional deception versus B's deliberate omission – both individuals ultimately intend to harm you. Consequently, B's failure to testify for your innocence is just as morally reprehensible as A's actions aiming for your conviction, as their intentions remain identical: to inflict harm upon you.<sup>16</sup>

A similar principle applies to euthanasia: intentionally allowing someone to die when it's within your power to save them is no less morally blameworthy (or praiseworthy) than intentionally causing

---

14 Baird, Robert M., and Stuart Rosenbaum, *Euthanasia: The Moral Issues*, Prometheus Books, New York 1989, p. 12.

15 Rachels, James. "Active and Passive Euthanasia," in *Applied Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 31.

16 The thought experiment appears in Protopapadakis, Evangelos D., "Why Letting Die Instead of Killing? Choosing Active Euthanasia on Moral Grounds," in *Proceedings of the 23rd World Congress of Philosophy*, ed. Konstantinos Boudouris, 85-90, Philosophy Documentation Center, Charlottesville 2018, doi: <https://doi.org/10.5840/wcp232018394>.

---

their death. In both cases, the agent's intentions, purposes, and the consequences of their choices remain unchanged. The distinction lies solely in the means employed to achieve the desired end – that is, the relief of the terminally ill and suffering patient, according to their own freely made and informed decision. In essence, in the context of euthanasia, whether the moral agent acts or refrains from acting is merely a matter of tactical strategy, rather than a significant moral distinction. The moral imperative remains consistent for both options: ideally, the individual who brings about death has decided to alleviate the patient's unrelenting agony. In our perspective, there can be only a minimal, if any, morally significant disparity between active and passive euthanasia.<sup>17</sup>

Furthermore, in the context of euthanasia and considering the typical methods employed in both scenarios, distinguishing between action and omission is often exceedingly challenging.<sup>18</sup> Consider, for instance, the scenario of administering a lethal injection compared to the withdrawal of a respirator. It becomes challenging to discern why the former is considered an action while the latter is not.<sup>19</sup> One doesn't need to be a proficient philosopher to recognize that injecting someone is undeniably an action, just as shutting down a machine is.<sup>20</sup> However, in the context of euthanasia, the act of discontinuing a respirator is often categorized as an omission rather than an action. The reasoning typically provided is that the respirator is an artificial life-sustaining device; without its intervention, the patient would have succumbed long ago.<sup>21</sup> In essence, attaching a patient to a life-support machine is viewed as an action taken to sustain their life, while disconnecting them is seen as an omission aimed at allowing nature to take its course. However, this justification for withdrawing a respirator is no more valid than denying a patient any other modern medical service on the

---

17 Cf. Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1978, pp. 34-35.

18 Prado, Carlos G., and Sandra J. Taylor, *Assisted Suicide: Theory and Practice in Elective Death*, Humanity Books, New York 1999, p. 11.

19 Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, pp. 48-49.

20 For a thorough discussion on the moral differences between act and omission in the case of euthanasia, see Protopapadakis, Evangelos D., *From Dawn till Dusk: Bio-ethical Insights into the Beginning and the End of Life* (Berlin: Logos Verlag, 2019), pp. 174ff.

21 Callahan, Daniel, "Pursuing a Peaceful Death," *Hastings Center Report* 23, no. 4 (1993): p. 34.

---

grounds that it interferes with the natural course of life. For instance, consider a scenario where a car accident victim urgently requires surgery but is denied this service under the rationale that surgeries, being human inventions, artificially prolong life. Every medical instrument, like any other human invention, could not have existed until someone created it. However, this does not justify refraining from using it when it becomes available and beneficial. In any other circumstance, if a doctor were to deny a patient access to a respirator, they would be swiftly accused of wrongful action and dereliction of duty. Yet, in the case of passive euthanasia, the same decision is perceived as refraining from action. However, it's challenging to identify a morally compelling reason to accept this discrepancy.<sup>22</sup>

Besides these considerations, there appear to be compelling reasons to favor active euthanasia over passive euthanasia in any scenario. Given that euthanasia is inherently a humanitarian response to a dying patient's agony, a closer examination of the patient's experience in each method of euthanasia reveals why passive euthanasia may not necessarily result in a "good death" at all.

Passive euthanasia, typically achieved through withholding food or water or withdrawing life-sustaining machines, often leads to a slow and undignified death due to dehydration, starvation, suffocation (in the case of disconnecting a respirator), or gradual intoxication (if detaching from a hemodialysis machine), among other possibilities. The prolonged agony associated with passive euthanasia raises questions about why such a death is deemed acceptable or preferable to the natural course of dying.

In contrast, active euthanasia, often administered through a lethal injection, ensures a swift and relatively painless death, allowing the patient to depart from life in a humane and dignified manner, in accordance with their expressed wishes. If this is the case, one may wonder why passive euthanasia is typically favored over its active counterpart.

In our view, the preference for passive euthanasia may primarily stem from the perception that its legal consequences for the individual performing euthanasia are less severe compared to those associated

---

22 For an excellent analysis see Quiñones, Jose Luis Guerrero, "Physicians' Role in Helping to Die," *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 79-101, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.29548>.



---

with active euthanasia, if any.<sup>23</sup> Opting for passive euthanasia does not necessarily ensure an easy or dignified death for the patient; rather, it primarily serves to shield the doctor who performs it from any potential legal consequences. Passive euthanasia is not inherently designed to prioritize the best interests of the patient but rather serves the interests of those involved in the decision-making process. Opting for passive euthanasia over active euthanasia may appear to be a morally correct decision (assuming euthanasia is ethically permissible in the first place), but it essentially involves resorting to an unethical means to achieve the desired end.

### III. THE UTILITARIAN PERSPECTIVE

It is often assumed that allowing a patient to die is morally neutral, while intentionally ending their life according to their wishes is morally burdensome.<sup>24</sup> However, if we consider that euthanasia, although always a difficult decision for any doctor, is nonetheless made based on their pragmatic moral judgment, weighing the potential outcomes of each option available at the time of decision-making, we can view their choice to perform euthanasia as utility-based.<sup>25</sup>

When a doctor agrees to a patient's request for euthanasia, they affirm that ending the patient's life would lead to a better outcome not only for the patient but also for their family and everyone else affected by the patient's suffering. Since the doctor's decision to perform euthanasia is rooted in a utilitarian approach, which considers the impact of each available option – whether to end life or not – on the patient, their relatives, hospital staff, and society as a whole, the selection of

---

23 Battin, Margaret, "The Least Worse Death," *Hastings Center Report* 13, no. 2 (1983): pp. 13-16.

24 While Utilitarian ethics does not unanimously advocate for euthanasia, as it must weigh long-term consequences and potential risks, generally, Utilitarians are more inclined towards euthanasia compared to, for instance, Kantians. For a comprehensive discussion on slippery slope concerns with regard to euthanasia, and especially with regard to the risk that its legalization might become the "thin edge of the wedge," see Andorno, Roberto, and George Boutlas, "Global Bioethics in the Post-Coronavirus Era: A Discussion with Roberto Andorno," *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): pp. 191ff, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.27999>.

25 Swales, J. D., "Medical Ethics: Some Reservations," *Journal of Medical Ethics* 8 (1982): pp. 117-119.

---

the appropriate method for terminating the patient's life should also be evaluated on utilitarian grounds.

In other words, one must assess how and to what extent opting for passive euthanasia can produce the best possible outcome for all parties involved in the process. Before proceeding, it would be beneficial to distinguish between the two primary formulations of utilitarianism: act-utilitarianism and rule-utilitarianism.

Act-utilitarianism posits that an act is deemed morally right if, and only if, its actual consequences yield at least as much utility as any other available act open to the agent. Alternatively, in a different formulation, an act is considered morally right if, and only if, its expected utility is at least as great as that of any alternative action.<sup>26</sup> Let us suppose, solely for the sake of argument, that both active and passive forms of euthanasia are legally permissible and morally justifiable options available to the moral agent – be it the medical staff or the patient's family members. In this hypothetical scenario, the only decision left for the doctor to make is how to expedite the patient's death. Let us further assume that the doctor adheres to act-utilitarianism, meaning that she must evaluate the expected impact of her choice between active and passive euthanasia on all parties involved.

It becomes evident that, for the terminally ill patient, active euthanasia – such as administering a lethal injection – offers a swift and dignified death. Conversely, in the case of passive euthanasia, where death may be prolonged, the patient's family and close associates are spared the emotional anguish of witnessing their loved one suffer needlessly.

Moreover, the doctor and medical staff, who often develop strong bonds with chronically ill patients, will also experience relief from the emotional burden of watching their patient endure prolonged suffering. They may feel a sense of fulfillment in knowing they have done everything possible for the patient, even though they were unable to save their life. Additionally, the resources, staff, and medical care dedicated to the deceased patient can be promptly reallocated to other patients, potentially enhancing their chances of survival. In light of these unfortunate circumstances, it appears that active euthanasia benefits

---

26 Hooker, Brad, "Rule-Utilitarianism and Euthanasia," in *Ethics in Practice*, ed. Hugh LaFollette, Blackwell, Malden 2002, pp. 24-25.

---

everyone involved – the patient, their family, the medical staff, and society as a whole.

However, turning our focus to passive euthanasia, let us consider the anticipated outcomes for all involved parties, beginning with the patient. As previously argued, passive euthanasia may result in an agonizing, undignified, and protracted death – a scenario that few would willingly choose for themselves if given the option to enforce their own will. Starvation, intoxication, or death from thirst hardly qualify as dignified or peaceful deaths, although they may be deemed preferable to enduring prolonged extreme pain.

Likewise, it is reasonable to expect that the family of the deceased would not find solace in the decision to opt for passive euthanasia. Instead of sparing them from witnessing their loved one's prolonged suffering, they are forced to endure the very agony they sought to avoid. The distressing images of their dying relative may linger in their minds for an extended period, haunting them long after the event.

For the medical staff, the burden remains the same, as previously outlined. They must continue attending to a patient for whom life has become a harrowing ordeal – one that not only fails to be alleviated by their efforts but may even be exacerbated by them. Moreover, valuable resources and specialized personnel are unnecessarily tied up in the treatment of a patient who no longer desires treatment, prolonging their suffering and diverting attention and resources away from others in need.

In sum, death resulting from starvation, intoxication, or thirst unfolds slowly, needlessly occupying precious resources and skilled medical personnel in the intensive care unit, while failing to provide comfort or dignity to the suffering individual.

Considering all these factors, if our hypothetical act-utilitarian doctor were to employ Bentham's renowned calculus of utility,<sup>27</sup> it is likely that she would opt to terminate her patient's life actively rather than passively. This decision would be based on the anticipated consequences of each option, considering factors such as certainty, imme-

---

27 Bentham, Jeremy, *Principles of Morals and Legislation*, eds. Robert Baird and Stuart Rosenbaum, Prometheus Books, New York 1988, p. 30.

---

diacy, productivity, purity, and extent.<sup>28</sup> In terms of act-utilitarianism, active euthanasia appears to offer more favorable outcomes for everyone involved when evaluated through Bentham's framework of utility calculation.

Rule-utilitarianism diverges from act-utilitarianism by evaluating not individual acts based solely on their utility, but rather by assessing acts within the context of rules, and rules in terms of their utility. In essence, it posits that an act is morally permissible if and only if it conforms to the rules that, when consistently followed, would yield the greatest expected utility.<sup>29</sup>

Therefore, to apply rule-utilitarianism in the context of active and passive euthanasia, one must first identify the rules under which each option falls, and then evaluate which of these rules, if consistently followed, would lead to the greatest expected utility. It is crucial at this juncture to determine the most appropriate rule for the given situation, as actions and omissions often intersect with multiple rules simultaneously.

In our assessment, the general rule that aligns most closely with active euthanasia would be one dictating: "Whenever you have the ability to benefit your fellow human either by acting or by refraining from acting, you should act in their best interest." Conversely, passive euthanasia could be justified by a contrasting moral maxim: "Whenever you have the ability to benefit your fellow human either by acting or by refraining from acting, you should refrain from acting." However, both these rules appear to overlook the potential consequences of each option on the individuals involved, as well as on everyone else engaged in the situation.

Given that passive euthanasia appears to impose greater burdens on everyone involved, as previously argued, both rules would be more accurately descriptive of the situation if they incorporated this fact. This would lead to a modification of both rules as follows: "Whenever you have the ability to benefit your fellow human either by acting or by refraining from acting – where acting is significantly more beneficial not only for your fellow human but also for everyone else involved in

---

28 For a thorough analysis of Bentham's *utility* or *felicific calculus* see also Mitchell, Wesley C., "Bentham's Felicific Calculus", *Political Science Quarterly* 33, no. 2 (1918): pp. 161-183.

29 Hooker, Brad, "Rule-Utilitarianism and Euthanasia," pp. 24-25.

---

the situation, and refraining from acting is significantly less or even slightly less beneficial – you should act/refrain from acting.”

Since rule-utilitarianism seeks moral justification for rules based on achieving maximum general utility and overall happiness, and given that active euthanasia appears to maximize utility and happiness for everyone involved when compared to passive euthanasia, it would be contradictory within the framework of rule-utilitarianism to prefer a course of action that adheres to a rule resulting in lesser utility or happiness. Therefore, rule-utilitarianism would appear more inclined to justify active euthanasia over passive euthanasia.<sup>30</sup>

#### IV. THE KANTIAN PERSPECTIVE

For those who lean towards deontology, particularly under the influence of Kantian ethics, euthanasia may not be considered an option in either its active or passive forms. This is because both forms would appear fundamentally contradictory, akin to suicide, as they would entail “willing the existence and the non-existence of the same thing” – namely, using one’s autonomy to terminate one’s own autonomy.<sup>31</sup>

Furthermore, this perspective implies that certain forms of life are deemed unworthy of living – which to Kantian ethicists sounds as an equally contradictory notion. In general, according to Kantian ethics, the intentional termination of life cannot be formulated as a universal law and thus should be categorically rejected as an option altogether. Indeed, some of the staunchest opponents of euthanasia adhere to the Kantian tradition. However, it is important to note that not everyone within this tradition opposes euthanasia entirely. Many philosophers and bioethicists, particularly those in the Kantian camp, believe that euthanasia could be compatible with the autonomy of the dying per-

---

30 Also, rule-utilitarianism would favor the rule “it should be up to people to decide how much suffering they experience,” rather than the opposite. On this, see Savulescu, Julian, and Evangelos D. Protopapadakis, “‘Ethical Minefields’ and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu,” *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): p. 127f, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.19712>.

31 Rhodes, Rosamond, “A Kantian Duty to Commit Suicide and Its Implications for Bioethics,” *American Journal of Bioethics* 7, no. 6 (2007): pp. 45-47.

son<sup>32</sup> and the dignity of the moral agent<sup>33</sup> – factors that hold fundamental importance in Kantian ethics.

Given the lack of unanimity in the moral evaluation of euthanasia within the Kantian tradition, one would be justified, at least for the sake of argument, to proceed with an assessment of the moral value of each form of euthanasia within the context of Kantian ethics. The central question for both perspectives, of course, revolves around the potential of each form of euthanasia to be formulated as a universal law.

In the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant contends that what distinguishes a human being as a person is their autonomy, which serves as the foundation of human dignity and the singular principle of morality.<sup>34</sup> Kant defines autonomy, in contrast to heteronomy<sup>35</sup> – as the capacity of an individual to freely and intentionally establish their own moral principles for action.<sup>36</sup> According to Kant’s perspective, laws that are freely and intentionally chosen must align completely with reason,<sup>37</sup> or at the very least, not contradict it. Given that such principles fundamentally adhere to the dictates of reason, they should seamlessly transition from one’s personal legislation to a conceivable realm of ends, functioning as universal laws.<sup>38</sup> Hence, the foundational principle in Kantian ethics revolves around the directive to “Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law.”<sup>39</sup> Kant’s fundamental

---

32 O’Neill, Onora, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York 1975, pp. 79f.

33 Cooley, D. R., “A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide,” *American Journal of Bioethics* 7, no. 6 (2007): pp. 37-44. For an exhaustive discussion on dignity, see Protopapadakis, Evangelos D., *Creating Unique Copies: Human Reproductive Cloning, Uniqueness, and Dignity*, Logos Verlag, Berlin 2023, pp. 62-96, doi: <https://doi.org/10.30819/5698>.

34 Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. and trans. Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London 2002), 4:440: “Yet that the specified principle of autonomy is the sole principle of morals may well be established through the mere analysis of the concepts of morality.”

35 Ibid., 4:433.

36 Ibid., 4:447: “What else, then, could the freedom of the will be, except autonomy, i.e., the quality of the will of being a law to itself?”

37 Ibid., 4:411: “... it is clear that all moral concepts have their seat and origin fully *a priori* in reason...”

38 Ibid., 4:436.

39 Ibid., 4:437.

---

principle, famously articulated as the first formulation of the categorical imperative, inexorably leads to the second formulation: “Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end and never merely as a means.”<sup>40</sup>

Before delving into the potential application of these two formulations to the case of active and passive euthanasia, it is essential to highlight a crucial implication they entail: their acceptance imposes perfect duties upon the moral agent. These duties must be fulfilled, as failing to do so would entail a contradiction with reason.<sup>41</sup> However, alongside perfect duties, moral agents also bear imperfect duties – ones that, if left unfulfilled, would result in a contradiction with what is in the nature of moral agents to wish that would be upheld as universal laws of nature. Setting aside this distinction for now, let us, for the sake of argument and in alignment with many Kantian bioethicists, assume that euthanasia, under very specific circumstances, aligns with the standards of the categorical imperative, and could potentially become a universal law. In this context, what form of law would euthanasia represent, and what duties would it outline for moral agents?

According to the most plausible interpretations of the first formulation of the categorical imperative, such a law might be one that demands “to treat everybody as thoughtfully and compassionately as one can,” or “in a way that would allow or guarantee the maximum autonomy of one.” These maxims may justifiably be seen as aligning one’s own legislation with a possible realm of ends, thereby ideally making themselves into universal laws.

Consider the first proposed law: it may indeed become a universal law, as its negation would contradict the very will of the moral agent. Therefore, if one were to adopt a maxim like “do not treat everybody as thoughtfully and compassionately as you can,” their will would contradict itself, as everyone naturally desires compassionate treatment and possesses an innate inclination for sympathy towards others. Hence,

---

40 Ibid., 4:429 and 4:436 respectively.

41 For an excellent analysis concerning the notion of perfect and imperfect duties, see Kagan, Shelly, “Kantianism for Consequentialists,” in Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. and trans. by Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London 2002, pp. 128 ff.

---

compassionate and thoughtful treatment of others appears to be an imperfect duty for moral agents in Kant's view. Consequently, assuming euthanasia is an act of compassion and care, it appears to be an imperfect moral duty for the agent.

Now, if one asks for euthanasia and the only compassionate course of action available is to grant their request, then I am morally obliged to do so. Given that the request for euthanasia demands action rather than omission, I am morally obliged to actively terminate the patient's life, as they ask me to end their life rather than simply allow them to die.

Moreover, considering the second proposed law – that which demands treating others in a manner conducive to their maximum autonomy – accepting it would create a perfect duty for moral agents. Failing to act according to it would be self-contradictory, as the legislating human will could not reasonably wish to have its legislative powers diminished rather than increased. Therefore, treating others in a way that diminishes their autonomy cannot pass the test of becoming a universal law of nature.

In the context of euthanasia, if one were to consider which form enhances a patient's autonomy and which does not, they would inevitably conclude that allowing a patient to struggle for death, sometimes for days, is detrimental to their autonomy, while painlessly and instantly ending their life is not. Hence, assuming euthanasia is morally permissible, actively causing death seems to align with a perfect duty of the moral agent, while allowing the patient to die appears morally unjustifiable on grounds of preserving or respecting their autonomy.

Apart from these considerations, if one were to opt for passive euthanasia over active euthanasia, they would appear to contradict the second formulation of the categorical imperative, which commands treating others always as ends and never solely as means. Given that the essence of euthanasia is to benefit the sufferer by relieving them of severe pain and preserving their autonomy, and considering that passive euthanasia is a much less effective means to achieve this compared to active euthanasia, it becomes evident that there must be other motives for choosing passive euthanasia besides compassion for the patient. These motives cannot be aligned with the patient's best interests or the doer's genuine intentions.

In essence, if one opts to end the sufferer's life through passive euthanasia rather than active euthanasia, they do so not out of genuine concern for the patient or a belief that it is the most appropriate means



---

to fulfill their request. Instead, such a choice may be driven by selfish motives, such as avoiding potential legal consequences or protecting one's professional reputation. However, this represents an unnecessary and hardly justifiable shift in one's moral approach to euthanasia: while respecting the patient's request acknowledges them as an end in themselves, selecting the means to fulfill their request treats the patient merely as a means to someone else's ends. Even for those who do not adhere to the Kantian tradition, this inconsistency may raise ethical concerns.

## V. THE VIRTUE ETHICS PERSPECTIVE

Virtue ethics is another possible framework for assessing arguments related to active and passive euthanasia. As opposed to consequentialism's focus on appraising the results of an action and the deontological focus on moral duty, virtue ethics judges ethical conduct primarily by evaluating one's character as showcased by one's habitual action. Virtue ethics is commonly associated with the classical world, and in particular figures like Aristotle and Plato.<sup>42</sup> Virtue ethics may serve as a useful guide for navigating the topic of euthanasia. The fundamental question to ask from a virtue ethics position is this: Is the right to request euthanasia necessary for human flourishing? The concept of eudaimonia is central to Aristotle's virtue ethics, and is often thought of as "happiness." However, happiness is an incomplete term for what Aristotle means by eudaimonia. It can be more accurately understood as "human flourishing" or "well-being." According to Aristotle, eudaimonia is the ultimate purpose of human existence, and is reached when one is living his life in conformity with his rational human nature. Eudaimonia is attained via the development and practice of virtue that develops one's character. Virtues are character traits that allow people to act rationally, enhancing both their own and others' well-being.<sup>43</sup> For Aristotle, the good life requires a happiness that is lived out through a life of virtue developed habitually over time through the use of one's reason.<sup>44</sup>

---

42 Compare: Kaluđerović, Željko, „Platonovo poimanje pravednosti”, *ARHE* VII, No. 13 (2010): 49-71.

43 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, intro. S. Watt, Wordsworth Editions, Hertfordshire 1996, 1105b27-1106a26.

44 Ibid. 1097b12-1098a4.

---

One issue with looking at the topic of euthanasia from a virtue ethics perspective is that the classical philosophers did not have much sympathy for suicide. Aristotle writes in the *Nicomachean Ethics*, “But to seek death in order to escape from poverty, or the pangs of love, or from pain or sorrow, is not the act of a courageous man, but rather of a coward.”<sup>45</sup> Courage is one of the four cardinal virtues stressed by the classical age (along with prudence/wisdom, temperance, and justice), and one of the leading expounders of virtue ethics in Aristotle clearly marks suicide as a cowardly act. Some have tried to explain away Aristotle’s words by considering that Aristotle was a man of a very different time examining the self in relation to the polis, and that there are interpretations of Aristotle that would permit certain cases of suicide.<sup>46</sup> It can be argued that Aristotle was talking specifically about the suicide of a polis member living in Athenian society who is providing some kind of useful function to the polis. Perhaps it can be reasoned that certain illnesses and handicaps are so cumbersome for a citizen’s ability to contribute to society the way he or she wants to, that a process of active euthanasia would be preferable to passive euthanasia. One would have to make the case that euthanasia is not depriving society of a person who can contribute to the polis. This is no small task because then it must be determined what qualifies as a useful function to society.

Another approach may be to agree with Aristotle’s assessment of suicide, but also attempt to frame euthanasia in more favorable terms, or assert that courage must be balanced with the other cardinal virtues of wisdom, temperance, and justice. One can argue that there is more than the virtue of courage to consider in the case of euthanasia. What balance could someone with a virtue ethicist lens use when evaluating active versus passive euthanasia? The choice of relieving a suffering terminal cancer patient through active euthanasia may be a display of the virtue of prudence, or wisdom. Consider that some cancers are terminal, but death from cancer can be postponed for a much longer time today than it once could. Some cancer patients can live for years at a time thanks to modern medical care, although in a state of considerable pain. Medical care is also expensive, and resources to allocate to med-

---

45 Ibid., 1116a13-17.

46 Zavalij, Andrei G. “Cowardice and Injustice: The Problem of Suicide in Aristotle’s *Ethics*,” *History of Philosophy Quarterly* 36, no. 4 (2019): 319-336.

---

ical care are scarce like any other economic good. Perhaps a heavier focus on prudence than courage can guide one's actions in regards to euthanasia. Someone with a virtue ethicist lens can argue in this way, with prudence as one's guide, that active euthanasia is preferable to passive euthanasia. If a patient has terminal cancer that is draining his savings, and he prefers to leave as much money as he can for his heirs or other charitable endeavors as opposed to spending it on medical care, then perhaps prudence and the courage to look out for his loved ones would lead him to choose active euthanasia. Passive euthanasia on the other hand would require the cancer patient to spend money on medical care services he would prefer to allocate elsewhere. Also, consider that Aristotle's opposition to suicide stems from an analysis of one's relation to the polis. If we recontextualize the spirit of the relationship away from one's responsibility towards the polis that was predominant in Aristotle's time, and instead focus on smaller connections such as one's relationship to his or her family, then perhaps it can be argued that suicide speaks for the strength of one's character in terms of it being a prudent path for those wishing to preserve the best interests of his or her family. Passive euthanasia would likely put more strain on the family members of the suffering individual, as well as cost money that the suffering person would prefer to offer to his or her heirs upon death. Meanwhile, active euthanasia would allow a suffering person to provide for their family in a way that passive euthanasia would not by freeing up money and time that would otherwise be spent in ways unsatisfactory to the suffering individual. A virtue ethicist would have to appeal to the courage and wisdom it takes for a person to recognize their current predicament in the face of death to argue that choosing active euthanasia is consistent with rightly-ordered character.

If we reframe the debate of active versus passive euthanasia in terms of it being the mark of prudent and courageous character to choose death in order to relieve one's family of considerable strife, then perhaps we can arrive at a scenario where a virtue ethicist can at least defend a policy of active over passive euthanasia. Consider how Aristotle defines courage as somewhere between recklessness and cowardice.<sup>47</sup> In the context of euthanasia, bravery can be defined as the willingness to confront severe moral quandaries and act in accord-

---

47 Aristotle, 1115b11-116a3.

---

ance with moral ideals, even in the face of opposition or adversity. Advocates for active euthanasia can attempt to frame active euthanasia as a courageous challenge of cultural taboos and legislative limits on end-of-life issues. Perhaps actively choosing euthanasia can also be presented as a courageous act of the patient who wants to free up resources for the greater good. After all, it may take courage to override the instant for survival that one has even when facing a terminal illness. A virtue ethicist would have to frame healthcare professionals providing euthanasia services as demonstrators of courage for advocating for their patients' preferences and preserving their right to a peaceful death. This requires bravery, particularly when there is the possibility of sweeping condemnation and legal penalties. Practical wisdom, also known as *phronesis*,<sup>48</sup> is a virtue that allows individuals to identify the ethically proper course of action in certain situations. It entails balancing opposing ideals through our human reason, taking into account the consequences, and making decisions that benefit ourselves and others in accordance with our nature. In the case of euthanasia, practical knowledge assists people in evaluating the particular circumstances of each patient's situation, such as their medical condition, prognosis, and quality of life. Someone looking at euthanasia from a virtue ethics perspective would have to defend active euthanasia with some appeal to the prudence of individuals who recognize their terminal condition and wish to die with dignity in a way consistent with serving their community. Perhaps wisdom in this circumstance could be interpreted in a way that frames the actions of someone who chooses active euthanasia to serve the interests of their community as something consistent with a virtuous character. Practical knowledge that recognizes the sober realities of a terminal condition can be framed as the exercise of a virtuous character, and this type of practical knowledge also encourages serious reflection on ethical concepts related to medicine such as respect for autonomy, beneficence, and nonmaleficence.<sup>49</sup>

---

48 Massingham, Peter. "An Aristotelian Interpretation of Practical Wisdom: The Case of Retirees." *Palgrave Commun* 5, no. 123 (2019). <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0331-9>. See as well: Kaluđerović, Željko, „Stagirininovo određenje mudrosti”, *ARHE* XIV, No. 27 (2017): 101-117.

49 For a full discussion of the applied ethics framework known as principlism, see Beauchamp, Tom L., and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1994.

---

Virtue ethics cannot be discussed without reference to the aforementioned cardinal virtues, but these are not the only virtues to contemplate. Other virtues have been considered or developed over time, such as those specific to medical ethics. Consider principlism, a relatively new approach to applied ethics, particularly when compared to the philosophy of the ancient Greeks. James Childress and Tom Beauchamp's work on bioethics called *Principles of Biomedical Ethics* lists four principles in their applied ethics framework: (1) respect for autonomy (a norm of respecting and supporting autonomous decisions), (2) nonmaleficence (a norm of avoiding the causation of harm), (3) beneficence (a group of norms pertaining to relieving, lessening, or preventing harm and providing benefits and balancing benefits against risks and costs), and (4) justice (a cluster of norms for fairly distributing benefits, risks, and costs).<sup>50</sup> Justice reappears here from the cardinal virtues, but respect for autonomy, nonmaleficence, and beneficence are all new virtues. Principlism does not present itself as a virtue ethics approach, and there are risks to adding "new" virtues to follow that could lead to a departure from, or dilution of, traditional virtue ethics analysis.<sup>51</sup> However, proponents of active euthanasia over passive euthanasia may want to look at principlism's value of respect for autonomy when defending active euthanasia. Perhaps respect for autonomy can be coupled with the previously mentioned interpretations of wisdom and courage with regards to end-of-life issues in order to arrive at a formulation favoring active euthanasia over passive euthanasia. Principlism would require one to take seriously the autonomy of patients who desire a quick end to their lives, as opposed to a drawn-out, painful decline.

We are taking it for granted that euthanasia is an acceptable act for the purposes of this paper's discussion of active versus passive euthanasia, but a proponent of virtue ethics must keep Aristotle's broad condemnation of suicide in mind. Individuals must use practical wisdom to manage the ethical issues of euthanasia with deliberation and

---

50 Ibid., pp. 12-13.

51 Consider one criticism of "counterfeit virtues" from Dr. Edward Feser. These are values such as open-mindedness, empathy, tolerance, and fairness that Feser warns detract from true virtue if we place them higher on our value scale than the cardinal virtues. See Feser, Edward. "Cardinal virtues and counterfeit virtues," 2012. <https://edwardfeser.blogspot.com/2012/11/cardinal-virtues-and-counterfeit-virtues.html>.

---

discernment.<sup>52</sup> While proponents of active euthanasia view euthanasia as an expression of courage and respect for autonomy guided by practical wisdom, there may be some concerns about its potential impact on important virtues and ethical principles. From a virtue ethics viewpoint, there may be some worries about the possible degradation of fundamental values such as respect for life, honesty, and human dignity.<sup>53</sup> It can be argued that supporting euthanasia undermines the sanctity of life and leads down a slippery slope in which vulnerable individuals are coerced or exploited into actively choosing euthanasia. Furthermore, advocates for active euthanasia need to consider the costs that support for such a policy will have on the reputation of the medical industry. It is critical for health experts to maintain their credibility as advocates for their patients so as not to weaken or jeopardize public trust in the medical profession. These are certainly issues to keep in mind for anyone advocating active euthanasia. Virtue ethics stresses that such advocates of active euthanasia must display prudence in detecting possible cases of abuse outside of a narrow area of acceptance regarding active euthanasia. In conclusion, a virtue ethics approach based on Aristotle's ethical philosophy<sup>54</sup> emphasizes the need to consider an attitude towards active euthanasia consistent with what is in accordance with human flourishing arrived at through the use of reason. Virtue ethics provides a framework for wrestling with the moral and ethical challenges of euthanasia. Each person must make their own decisions through the use of rightly-ordered reason, take responsibility for one's actions, and sincerely contemplate a virtue ethics perspective which informs us about living our lives according to proper human nature. To make important decisions, a person needs to work towards developing their sense of virtue in order to discover what their role as a human being with communal ties is. Active and passive euthanasia are highly contentious issues that do not necessarily have clear boundaries. As one general practitioner writing in the *Journal of Medical Ethics*

---

52 Gracia, Diego. "Ethical Case Deliberation and Decision Making." *Medicine, Health Care and Philosophy*, Volume 6, (2003), pp. 227-233.

53 For a full discussion, see Beauchamp, Tom L., and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1994. Or see Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999.

54 Consult: Kaluderović, Željko, *Istorija helenske filozofije II*, Akademska knjiga, Novi Sad 2024, pp. 99-138.

---

states regarding ethical dilemmas in the medical profession, “Virtue ethicists recognise that tragic dilemmas can rarely be resolved to the complete satisfaction of all parties and that any conclusion is likely to leave some remainder of pain and regret.”<sup>55</sup> However, a virtue ethics perspective, grounded in the cardinal virtues offers a valuable framework for navigating this complex terrain. By emphasizing character development, virtue ethics helps individuals and healthcare professionals approach end-of-life decisions with clearer thinking.

## VI. CONCLUDING THOUGHTS

We are fully aware that the views presented in this brief essay are neither self-standing nor indisputably valid. On the contrary – as we have emphasized repeatedly – they hinge entirely on a foundational hypothesis: that euthanasia itself is morally justifiable. However, this assumption is far from universally accepted. Indeed, there is significant opposition to euthanasia on various grounds, and the debate surrounding it remains ongoing and heated.

Our arguments are thus intended to contribute to this ongoing debate, shedding light on certain aspects of the issue and challenging some commonly held beliefs. In this vein, we have contended that the moral distinction between purposeful action and purposeful omission is most of the times morally irrelevant with regard to euthanasia. Furthermore, we have asserted that in most cases active euthanasia – being a more humane and dignified means of departing from life – seems to be morally preferable. This view is bolstered by considerations that regard serving the patient’s best interests, ensuring that the patient is treated not merely as a means, but also as an end in themselves, and being indicative of cardinal virtues such as courage, prudence, and temperance – justice could also be at issue here.

If the distinction between active and passive euthanasia is not only morally irrelevant, but also potentially harmful to the only actual beneficiary – the dying patient – then it logically follows that this distinction in the moral discourse on euthanasia only serves to mislead and confuse, and should therefore be discarded. If euthanasia is to be

---

55 Gardiner, P., “A Virtue Ethics Approach to Moral Dilemmas in Medicine.” *Journal of Medical Ethics*. Volume 29 (2003): p. 301.

considered morally justifiable, it is only because it is a humanitarian and virtuous response to the suffering of a fellow human being, and not because it is based on dubious moral distinctions such as killing and letting die. We believe that our view would be defensible in the light of all three major moral traditions.

## REFERENCES

- Andorno, Roberto, and George Boutlas, "Global Bioethics in the Post-Coronavirus Era: A Discussion with Roberto Andorno," *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 185-200, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.27999>.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, intro. S. Watt, Wordsworth Editions, Hertfordshire 1996.
- Baird, Robert M., and Stuart Rosenbaum, *Euthanasia: The Moral Issues*, Prometheus Books, New York 1989.
- Battin, Margaret, "The Least Worse Death," *Hastings Center Report* 13, no. 2 (1983): 13-16.
- Beauchamp, Tom L., and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Beauchamp, Tom L., *Intending Death: The Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia*, Prentice Hall, New Jersey 1995.
- Bentham, Jeremy, *Principles of Morals and Legislation*, edited by Robert Baird and Stuart Rosenbaum, Prometheus Books, New York 1988.
- Bix, Brian, "Physician Assisted Suicide and the United States Constitution," *Modern Law Review* 58, no. 3 (1995): 404-411.
- Callahan, Daniel, "Pursuing a Peaceful Death," *Hastings Center Report* 23, no. 4 (1993): 33-38.
- Chousou, Dimitra, Daniela Theodoridou, George Boutlas, Anna Batistatou, Christos Yapijakis, and Maria Syrrou, "Eugenics between Darwin's Era and the Holocaust," *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 2 (2019): 171-204, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.21061>.
- Cooley, D. R., "A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide," *American Journal of Bioethics* 7, no. 6 (2007): 37-44.
- Dyck, Arthur J., "Physician-Assisted-Suicide: Is it Ethical?" *Trends in Health Care, Law, and Ethics* 7, no. 2 (1992), 19-22.
- Feser, Edward, "Cardinal Virtues and Counterfeit Virtues." (2012). <https://edwardfeser.blogspot.com/2012/11/cardinal-virtues-and-counterfeit-virtues.html>.
- Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1978.



- 
- Gardiner, P., "A Virtue Ethics Approach to Moral Dilemmas in Medicine." *Journal of Medical Ethics*. Volume 29, (2003): 297-302.
- Gracia, Diego, "Ethical Case Deliberation and Decision Making," *Medicine, Health Care and Philosophy* 6(2003):227-233.
- Hooker, Brad, "Rule-Utilitarianism and Euthanasia," in *Ethics in Practice*, edited by Hugh LaFollette, Blackwell, Malden 2002.
- Humphry, Derek, and Ann Wickett, *The Right to Die – Understanding Euthanasia*, Bodley Head, London 1986.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*. Oxford University Press. (1999).
- Kagan, Shelly, "Kantianism for Consequentialists," in Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London 2002.
- Kaluderović, Željko, *Istorija helenske filozofije II*, Akademska knjiga, Novi Sad 2024.
- Kaluderović, Željko, „Platonovo poimanje pravednosti”, *ARHE* VII, No. 13 (2010): 49-71.
- Kaluderović, Željko, „Stagirininovo određenje mudrosti”, *ARHE* XIV, No. 27 (2017): 101-117.
- Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London 2002.
- Massingham, Peter. "An Aristotelian Interpretation of Practical Wisdom: The Case of Retirees." *Palgrave Commun* 5, no. 123 (2019). <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0d331-9>.
- McLean, Sheila, "End-of-life Decisions and the Law," *Journal of Medical Ethics* 22, no. 5 (1996): 261-262.
- Mitchell, Wesley C., "Bentham's Felicific Calculus," *Political Science Quarterly* 33, no. 2 (1918): 161-183.
- Munson, Ronald, *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*, Wadsworth, Belmont 1983.
- Nowell-Smith, Patrick, "Euthanasia and the Doctors – A Rejection of the BMA's Report," *Journal of Medical Ethics* 15, no. 3 (1989): 124-128.
- O'Neill, Onora, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York 1975.
- Prado, Carlos G., and Sandra J. Taylor, *Assisted Suicide: Theory and Practice in Elective Death*, Humanity Books, New York 1999.
- Protopapadakis, Evangelos D., "Why Letting Die Instead of Killing? Choosing Active Euthanasia on Moral Grounds," in *Proceedings of the 23rd World Congress of Philosophy*, ed. Konstantinos Boudouris, pp. 85-90, Philosophy Documentation Center, Charlottesville 2018, doi: <https://doi.org/10.5840/wcp232018394>.

- 
- Protopapadakis, Evangelos D., *Creating Unique Copies: Human Reproductive Cloning, Uniqueness, and Dignity*, Logos Verlag, Berlin 2023, doi: <https://doi.org/10.30819/5698>.
- Protopapadakis, Evangelos D., *From Dawn till Dusk: Bioethical Insights into the Beginning and the End of Life*, Logos Verlag, Berlin 2019.
- Quiñones, Jose Luis Guerrero, "Physicians' Role in Helping to Die," *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 79-101, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.29548>.
- Rachels, James, "Active and Passive Euthanasia," in *Applied Ethics*, edited by Peter Singer, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Rhodes, Rosamond, "A Kantian Duty to Commit Suicide and Its Implications for Bioethics," *American Journal of Bioethics* 7, no. 6 (2007): 45-47.
- Robertson, John A., "Cruzan: No Rights Violated," *Hastings Center Report* 20, no. 5 (1990): 8-9.
- Savulescu, Julian, and Evangelos D. Protopapadakis, "'Ethical Minefields' and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu," *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 125-133, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.19712>.
- Stewart, Gary T., William R. Curter and Timothy J. Demy, *Suicide and Euthanasia*, Kregel Publications, Grand Rapids 1998.
- Swales, J. D., "Medical Ethics: Some Reservations," *Journal of Medical Ethics* 8 (1982): 117-119.
- Tsiakiri, Lydia, "Euthanasia: Promoter of Autonomy or Supporter of Biopower?" *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 123-133, doi: <https://doi.org/10.12681/cjp.25088>.
- Zavaliy, Andrei. G. "Cowardice and Injustice: The Problem of Suicide in Aristotle's Ethics." *History of Philosophy Quarterly*, 36 (4), (2019). 319-336.

---

EVANGELOS D. PROTOPAPADAKIS

Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini, Republika Grčka

TATIJA VASILEJA

Karlov univerzitet u Pragu, Češka Republika

## O PRETPOSTAVLJENOJ MORALNOJ NADMOĆI PASIVNE NAD AKTIVNOM EUTANAZIJOM

**Sažetak:** Od početaka debate o eutanaziji, razlikovanje između aktivne i pasivne eutanazije – razlučivanjem „puštanja da se umre“ i „aktivnog ubijanja“ – javlja se kao središnja tačka sporenja. U ovom radu, tvrdićemo: a) da je granica između aktivne i pasivne eutanazije inherentno maglovita, b) da u moralnom pogledu nema suštinske različitosti između aktivne i pasivne eutanazije, kao i c) ako bi takva različitost mogla biti prihvaćena, verovatno bi favorizovala aktivnu eutanaziju u odnosu na pasivnu. Podršku za ovaj naš završni stav tražićemo u tri načelne tradicije normativne etike, naime u deontologiji, utilitarizmu i etici vrline.

**Ključne reči:** čin, propuštanje, eutanazija, aktivna, pasivna, etika vrline, kantovska etika, utilitaristička etika

*Primljeno: 24.6.2024.*

*Prihvaćeno: 21.8.2024.*



Arhe XXI, 42/2024  
UDK 179 Voulgaris E.  
17 Kant I.  
1(4)“15/19“  
2-186

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.77-96>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ELINA K. KARAMATZIANI<sup>1</sup>

NKUA Applied Philosophy Research Laboratory,  
Hellenic Republic

MARIA ZANOOU<sup>2</sup>

NKUA Applied Philosophy Research Laboratory,  
Hellenic Republic

MARIA K. CHORIANOPOULOU<sup>3</sup>

National and Kapodistrian University of Athens,  
Hellenic Republic

## END OF LIFE PERSPECTIVES IN THE ENLIGHTENMENT ERA: A COMPARATIVE APPROACH

**Abstract:** This paper aims to link and compare two different conceptions of death during the Enlightenment era with contemporary bioethical concerns. Eugenios Voulgaris integrates his understanding of death into the wider philosophical and theological framework of Orthodoxy. He emphasizes a dignified acceptance of death without hastening it, viewing any attempt to artificially prolong life as a form of hubris against divine providence. Conversely, Kant's rationalist perspective categorically rejects euthanasia and suicide, viewing them as violations of the categorical imperative. Kant upholds the preservation of life as a perfect duty, emphasizing autonomy and dignity. This comparative analysis highlights the ethical and philosophical divergence between Voulgaris' theologically influenced acceptance of death and Kant's strict moral framework opposing the intentional ending of life. The study underscores

---

1 Author's e-mail address: [elinakara@philosophy.uoa.gr](mailto:elinakara@philosophy.uoa.gr)

2 Author's e-mail address: [mzanou@philosophy.uoa.gr](mailto:mzanou@philosophy.uoa.gr)

3 Author's e-mail address: [mchorian@philosophy.uoa.gr](mailto:mchorian@philosophy.uoa.gr)

---

the relevance of these Enlightenment perspectives in informing contemporary debates on euthanasia and the moral dimensions of end-of-life decisions.

**Keywords:** Enlightenment, Eugenios Voulgaris, Immanuel Kant, death preparation, dignity, autonomy

## I. INTRODUCTION

The aim of the article is to link and compare two different conceptions of death during the Enlightenment era with contemporary bioethical concerns, especially euthanasia, a classical ethical issue, which in the relevant literature has also appeared as a right to death that is being asserted. Of course, if we acknowledge that we have a right to die, this implies that either another person has the duty to assist us in this claim, or not to prevent us from exercising our right. How morally correct is such assistance and, more importantly, how can such a duty be founded? The concept of death runs throughout moral philosophy and certainly other branches. The reason is that death concerns all of us, or will definitely concern us at some time during our lives as it is our only certainty. In our age, which is characterized by the glorification of autonomy and self-determination,<sup>4</sup> the moral agent wishes to plan his life and therefore the moment of his death.<sup>5</sup> Excluding suicide, if we assume that we have a right to die, so that the state (or the health worker) has a duty to assist us, in this case we are talking about euthanasia, which is carried out under certain conditions and in accordance with bioethical principles. The question of the end of life (euthanasia/suicide), as well as the beginning of life (abortion), has been the subject of classical philosophy. Euthanasia is considered a predominantly classical bioethical issue that has bedevilled ethical and political philosophy. Let us remember the words of Seneca: “Just as I shall select my ship when I am about to go on a voyage, or my house when I propose to take a residence, so I shall choose my death when I am about

---

4 For a comprehensive account of the development of this outlook, see Evangelos D. Protopapadakis, *Creating Unique Copies: Human Reproductive Cloning, Uniqueness, and Dignity* (Berlin: Logos Verlag, 2023), 62ff. <https://doi.org/10.30819/5698>.

5 Even have control over the quality of their offspring; see Julian Savulescu and Evangelos D. Protopapadakis, “‘Ethical Minefields’ and the Voice of Common Sense,” *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 125-133. <http://dx.doi.org/10.12681/cjp.19712>.

---

to depart from life.”<sup>6</sup> The attempt of a first approach to understanding the term euthanasia made from the combination of the words “well” and “death,” is interpreted as the best possible,<sup>7</sup> easiest and painless death, the induction of painless death or its haste, in order to shorten the agony of dying or suffering incurable disease. This term, of course, was first used in the sense it has today by Francis Bacon, who wrote that the physician’s responsibility to alleviate the “physical sufferings” of the body.<sup>8</sup> Can euthanasia be an autonomous choice of the rational human being? Could euthanasia, as a moral choice, become a universal law?<sup>9</sup> Does man, be it an expert or not, have the right to end the life of his fellow man and to provide him with an easy and peaceful end?

In the following chapters we will analyse the views on death as expressed by two representatives of the Enlightenment, Eugenios Voulgaris and Immanuel Kant. From the beginning, it will be mentioned that Eugenios Voulgaris, a central figure of the Modern Greek Enlightenment, integrates his understanding of death into the wider philosophical and theological framework of Orthodoxy, seeking a coupling between ancient and Hellenistic philosophy and Christian doctrine, while Immanuel Kant, representative of an absolute concept of rationalism, placed the concept of death under the rational nature of the individual. The overall comparison highlights the differences in how each philosopher incorporates ethics and the question of death into his philosophical work. In any case, it is emphasized that we will be dealing with a question that did not have the same importance in the Enlightenment as it does in our time. However, this is not philosophical anachronism, as

---

6 Seneca, *Moral Essays*, Volume II, trans. John W. Basore (Cambridge, MA: Harvard University Press: 1932), 89-97

7 Still there is strong controversy on this; see Andrew Pavelich, “Is it Possible to be Better Off Dead? An Epicurean Analysis of Physician-Assisted Suicide,” *Conatus – Journal of Philosophy* 5, no. 2 (2020): 115-132. <https://doi.org/10.12681/cjp.24400>.

8 F. Bacon, *The Major Works by Francis Bacon*, ed. Brian Vickers (New York: Oxford University Press, 2008), 212; On the physician’s responsibility see also J. L. Guerrero Quiñones, “Physicians’ Role in Helping to Die,” *Conatus - Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 79-101. <https://doi.org/10.12681/cjp.29548>.

9 For an unexpected but well-grounded rejection, see Donovan van der Haak, “Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia,” *Conatus – Journal of Philosophy* 6, no. 1 (2021): 159-174. <https://doi.org/10.12681/cjp.24316>.

---

it is important to navigate through the thought of classical philosophers and explore their approaches.

## II. EUGENIOS VOULGARIS: DISSERTATION ON EUTHANASIA

Regarding the issue of euthanasia, Eugenios Voulgaris (1716-1806), a prolific theologian, clergyman, philosopher, pioneer of the Neo-Hellenic Enlightenment and teacher of the Nation,<sup>10</sup> attempts a different approach to euthanasia. His book deals with issues that were to concern humanity a century or two later, and is therefore considered pioneering. His argumentation is dressed in orthodox clothing to substantiate the fact of death, yet he constantly makes references that derive from ancient Greek philosophical tradition, but without strong foundations. He believed that there should be no medical involvement, even though the need to prepare for death is essential. Voulgaris proposed euthanasia as a means of reconciling man with death, the meaning of the term euthanasia being the release of the patient from his suffering and therefore containing redemptive power. It is the spiritual preparation for death, the consoling of death, the alleviation of pain and the reconciliation of man with this fact. As is well known, the human species was punished due to the disobedience of the firstborn, so that when the death of man approaches, fear increases.<sup>11</sup> Therefore, the silencing of the time of the occurrence of death has made a conflation with the certainty and inevitability of death by Divine Providence. The consequence of this is the death of the person suffering from terror before the time to depart from life has come. The fearlessness of death belongs either to God or to a beast; it is only possible to survive, that is, as a consequence of divine reinforcement, or to disappear, as a product of ignorance. He fully supports the Christian position that life is a sacred gift and rejects any voluntary termination of life. The rapid development of technologies and

---

10 E. A. Dimitriadi, "Eugenios Voulgaris' Thesis on Euthanasia and Death Preparation According to Christian Ethics" (PhD diss., Aristotle University of Thessaloniki, 2021), 5 [in Greek].

11 E. Voulgaris, *Thesis On Euthanasia*, eds. John Dimoliatis and Manolis Galanakis (Athens: Exantas, 2005): 77 [in Greek]; Georgios Kranidiotis, "The Concept of Euthanasia in Eugenios Voulgaris," *Ethics – Journal of Philosophy* 12 (2019): 30 [in Greek]. <https://doi.org/10.12681/ethiki.22775>



---

sciences, of course, was a milestone in the advancement of medicine resulting in the cure of many diseases and therefore many people have come to believe that death can be eliminated or prolonged as much as possible. The desire for longevity makes death unbearable. Man would like never to die, but since this is impossible, he constantly desires the postponement of the inevitable.<sup>12</sup> In fact, he openly states that all actions or attempts that can be carried out to prolong life are unequal and abnormal both to the Creator and to the interest of man, in the sense of the existence of limits in life, with the aim of eliminating and accepting death without of course meaning the questioning and, by extension, the contempt of medical science. For Voulgaris, it is an indispensable part of life that will give man a rest, especially when he is in old age, now mature to await it with generosity and equanimity, unperturbed without protests and with discomfort about the impending death, since euthanasia itself for him is waiting in a calm manner without hastening it. It is necessary for every being in earthly life to reconcile himself with the idea of death by accepting only the so-called spiritual euthanasia, without lamenting his fate by agonizing over his coming end, being excessively afraid of facing it, but on the one hand to mitigate his fear by being modest, and on the other hand to make the persons who surround and love him moderate and impartial; it is necessary for them to help him by their conciliation in dealing with and preparing for it well.<sup>13</sup> In the opposite case, of course, the ardent desire for the continuation of life with the logical consequence of the repulsion and forgetfulness of death indicates weak faith and dependence on material goods, mostly committing blasphemies / hybris against the Creator. Faith in the afterlife and in divine providence is one of the main arguments used by Voulgaris in his book, in order to alleviate death anxiety, and this is because every person who lacks faith fears the unknown, due to his uncertainty. In contrast, faith in God and in the afterlife reduces fear, because the eternity of the afterlife is condemned in contrast to the earthly life which is ephemeral. The consequence of this faith is the

---

12 G. Kranidiotis, 31.

13 E. A. Dimitriadi, "Eugenios Voulgaris' Thesis on Euthanasia and Death Preparation According to Christian Ethics," 14-15.

---

trust in God and the sober realization that death is not the end but the starting point of another life.<sup>14</sup>

Eugenios Voulgaris, however, does not view death as a concept to be repelled but as an integral part of life, and thus speaks openly about the end of human existence. For him, death is considered a unique healer that ends all of life's sufferings and provides rest to humans, rejecting any voluntary termination of life.<sup>15</sup> He also rejects excessive efforts to prolong life through medical science, seeing such attempts as a form of hubris against the Creator. However, he neither undervalues nor dismisses medical science, but encourages the reader to understand that life has certain limits that must be accepted, along with the acceptance of death itself.<sup>16</sup> He does not hesitate to describe attempts to terminate or extend human life<sup>17</sup> as "unequal" and "irregular" according to the Creator's plan and humanity's best interests.

It is natural for humans to feel awe and fear towards death. However, as previously mentioned, Eugenios Voulgaris' views on fear, sorrow, and disturbance concerning death align with the beliefs of the Orthodox Christian Church. Therefore, Voulgaris does not advocate for complete fearlessness and apathy; on the contrary, he believes such an attitude is contrary to human nature. What he suggests is a measured fear and moderation<sup>18</sup> neither "dying poorly" nor "dreading death" due to excessive fear but rather "dying well," that is, dying peacefully and accepting one's end.<sup>19</sup> In this regard, he argues that it is the duty of humans to strengthen their soul through various means and contemplations to moderate the terror they feel towards death, but not to eliminate fear entirely, as that would be unnatural. Pious faith in God does not dictate that one should be entirely fearless or without sorrow, but rather accepts both fear and sorrow, as long as sorrow does not mask despair and distrust.

---

14 Ibid., 14.

15 E. Voulgaris, *Thesis On Euthanasia*, 59-63.

16 Ibid., 65.

17 Ibid., 115.

18 Rev. V. Kalliakmanis, "Euthanasia According to Eugenios Voulgaris," in *Eugenios Voulgaris: The Homo Universalis of Modern Hellenism. 300 Years Since His Death (1716-2016)*, ed. Charitos Karanasios, 557-568 (Athens: Academy of Athens, 2018): 562 [in Greek].

19 E. Voulgaris, *Thesis On Euthanasia*, 103.

---

A scrutinizing look at everyday reality reveals that the essence of human existence in the world is discovered through passions and the joys of life. The pleasures of life are the pillars upon which existence is built, and thus the soul begins to love the futile pleasures of the present life more. Therefore, when the time of departure approaches, a person trembles at the thought of leaving these earthly pleasures<sup>20</sup> behind.

At this point, Voulgaris asserts that a person who gradually distances themselves from passions and transient desires remains untroubled by death.<sup>21</sup> He explains that for such a person, death is not the end, nor should it cause sorrow, for the Lord sent His Son to earth, who through His sacrificial death on the cross, conquered death; thus, death no longer exists.<sup>22</sup> Furthermore, the soul never dies because it is incorruptible and immortal. In the present life, it is merely in an inseparable connection with the perishable and created body, and when the time of the end approaches, the soul understands that the body is no longer necessary to it. Consequently, it separates from the body and ascends to the heavens.<sup>23</sup>

Additionally, Voulgaris writes in his *Treatise on Euthanasia* that “Christians should also reflect on the evils that sprout directly from the disposition of the human soul itself, those that depend on will and inclination [...]. The impending death interrupts, annuls, and ceases them [...]. For when death occurs to one who lives devoutly and justly, it snatches them from the danger of falling into various other transgressions [...].” When death approaches a person who has indulged in sins, it curbs or halts their reckless and unrestrained impulse toward evil...<sup>24</sup> Consequently, Voulgaris concludes that God acts always in the best interest of humanity, guided solely by His love and wisdom, and therefore, whatever He permits humans to endure is ultimately for their benefit.<sup>25</sup> Regarding the issue of premature death, Voulgaris develops a specific line of thought. Firstly, he analyzes the concept of “long life,” which serves as the starting point for his further contempla-

---

20 N. P. Vassiliadis, *The Mystery of Death* (Athens: Sotir, 1993): 222-223.

21 E. Voulgaris, *Thesis on Euthanasia*, 168.

22 A. Kalamatas, “Thesis on Euthanasia: A Small and Neglected Work of Eugenios Voulgaris,” 171.

23 E. Voulgaris, *Thesis On Euthanasia*, 130.

24 *Ibid.*, 157-158.

25 *Ibid.*, 144-146 and 158-159.

---

tion on premature death. He notably states that every person, whether young or old, desires to live for many years, and the thought of death, which will come sooner or later, is disheartening. Everyone would prefer “not to die now but later,” or even never. However, if we assume that “everyone born since the beginning of the world until now were still alive [...] and if the people of the current generation were together with them simultaneously, would humanity be in a better condition? How would so many people live together?”

From this reflection, Voulgaris concludes that death is necessary because each person has a life cycle. Moreover, the human species “renews” itself through death, for if everyone were immortal, chaos would prevail. Above all, it must not be overlooked that the lifespan of each person, whether longer or shorter, is determined by the exceedingly good and wise providence of the Creator and is designed for each individual’s benefit. Therefore, everyone must face death bravely, regardless of the age or stage of life at which it occurs. In addition, Voulgaris argues that a person who dies or sees death approaching at a very young age (specifically mentioning 25 years old as an example) feels a deep bitterness and sorrow, believing they are too young to die.

Nevertheless, this young person, before succumbing to sorrow, should consider that many people around the world who saw the light of day on the same date as him, did not enjoy it for more than three years, passing away at a much younger age and experiencing far fewer aspects of life. Therefore, a young person in such a situation has, in a way, been more fortunate and should be grateful to God for allowing them to live at least twenty-two years longer than those who died in their infancy.<sup>26</sup>

Furthermore, it is not uncommon for God to choose to take someone from life precisely because He loves them deeply and sees that this person is full of piety and love, yet lives in a world filled with evil and sin. In these cases, God decides to take them early to ensure they are not influenced by their surroundings and to preserve their pure soul. This person was pleasing to the Lord, which is why He took them quickly from a sinful world,<sup>27</sup> either to save them or to spare them from the suffering caused by the corruption around them.<sup>28</sup>

---

26 Ibid., 114-117.

27 Ibid., 156-157.

28 Ibid., 46.

---

Finally, the concept of euthanasia in Eugenios Voulgaris is in no way related to the modern concept of euthanasia – as the active hastening of death, with medical intervention, of a patient suffering from an incurable and painful disease. As already evident from the full title of the Dissertation, as well as from the question to which it is asked to answer, Voulgaris perceives euthanasia as the suffering of death after bravery and cheerfulness, as endurance around death.

### III. REASON AND AUTONOMY: KANT'S MORAL PHILOSOPHY AND THE DEFENSE OF DIGNITY

Kant's moral philosophy promotes the idea that moral action is founded on the compliance of universal, logical (non-contradictory) principles, on the autonomy and dignity of the rational moral agent. Kant believes in reason in human understanding, and this is reflected throughout his work. Kant celebrates the rational nature; he believes that man possesses reason to be able to construct moral principles which become universalizable precisely because of the freedom that distinguishes him. By this, he means that man is a free being who is not heteronomous, that is, not influenced by the circumstances and conditions of the moment, is autonomous and, because of the reason that distinguishes him, can and does act in accordance with the universal law which he himself makes. For Kant we are all lawmakers; we create laws, rules so that we can act independently of our desires, passions and interests.

Specifically, Immanuel Kant presents the basic elements of his moral system in his work *Foundations of the Metaphysics of Morals* (1785). He considers that the purpose of rationality is to create a good will not because of its results, a will not as a means for other purposes, but one in itself which is not influenced by sensual or aesthetic impulses and instincts, that is, by empirical causes and motives, but sets a priori moral values and its main characteristic is freedom, which is identified with autonomy, that is with the quality of the will to set the law upon itself and is the foundation of dignity and the basis of morality. It becomes obvious at this point that euthanasia would call into question this quality of the will, therefore, it would degrade the dignity of the moral person and destroy the foundation of morality. And this, because man tries to escape from a difficult position he has fallen into

---

using his face only as a means to maintain a tolerable state until the end of his life.<sup>29</sup> However, according to Kant, man is not an irrational being and therefore a thing, which is used only as a means, but must, in all his actions, always be considered as an end in itself: “So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means.”<sup>30</sup> Human existence as a subject of morality is an end in itself, while by exterminating it it uses it only as a means. He who seeks to be killed to get rid of unbearable pain, does not perceive himself as an end in itself but instead plans to use the destruction of his existence as a means to achieve another goal, namely his redemption from pain. The subjective foundation of the desire to cause death is the motive, the possibility of the intentional act, the means to achieve the goal, while the objective foundation of the will is the kinetic cause, it is the purpose given through logic and it is valid for any rational being. Thus, the true and invaluable value of a good will is that the moral axiom does not depend on the influence of some random cause and that logic must be considered as the creator of its axioms regardless of external influences and therefore as practical logic or as a will must be considered in itself as free, a freedom that is identified with autonomy. With this argument, the man with assisted suicide cannot put humanity in his face, let it wear him down or cause his death. For him it is considered a crime and an insult to the duty of the rational being to himself and this choice could never become a universal law of nature. However, the universality of law constitutes what is called nature with the most general meaning (in relation to form), that is, it constitutes the existence of things insofar as this existence is determined by universal laws, according to Kant “Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law.”<sup>31</sup> He writes:

“Someone feels sick of life because of a series of troubles that has grown to the point of despair, but is still so far in possession of his reason that he can ask himself whether it would not be contrary to his duty to himself to take his own life. Now he inquires whether the maxim of his action could indeed become a universal law of nature. His maxim,

---

29 Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals*, 4: 396.

30 *Ibid.*, 4: 429.

31 *Ibid.*, 4: 421.

---

however, is: from self-love I make it my principle to shorten my life when its longer duration threatens more troubles than it promises agreeableness. The only further question is whether this principle of self-love could become a universal law of nature. It is then seen at once that a nature whose law it would be to destroy life itself by means of the same feeling whose destination is to impel toward the furtherance of life would contradict itself and would therefore not subsist as nature; thus that maxim could not possibly be a law of nature and, accordingly, altogether opposes the supreme principle of all duty."<sup>32</sup>

Of course, Kant makes no reference to euthanasia. He pondered and dealt with the issue of suicide, considering that the first duty to ourselves, is the duty that forbids suicide, for the simple reason that, considered an act in itself, it may be completely free, but it is an act that destroys the further existence of the individual and hence, his potential for future freedom. Since euthanasia shares with suicide the rational being's decision to end his life, it seems reasonable that what he advocates for suicide could be applied by analogy in the case of euthanasia. And reality testifies that Kant, considering that suicide is against a perfect duty of the rational being, criticizes it and is diametrically opposed to it; therefore, as a choice, it could never become a universal law of nature, as we have already mentioned. Of course, at this point one might express the thought that in a patient suffering from a chronic, painful and irreversible disease, and the continuation of life reserves more misery than pleasure, euthanasia seems to be the elixir in the most painless form of death. This is because the patient, trapped by the surrounding atmosphere, influenced by external motives, in a body that can hold unpleasant and painful surprises, is literally frightened, is not in a cool emotional state, is trapped in his impulses, suffers, the decision of assisted suicide seems logical.

#### IV. KANT'S CASUISTICAL QUESTIONS

Kant, in the *Metaphysics of Morals*, formulates a rigorous moral system based on the categorical imperative and discusses various moral obligations, including duties to oneself in relation to the preservation of human life. According to Kantian ethics, suicide is contrary to the

---

32 Ibid., 4: 422.

---

moral law because it violates the categorical imperative which requires that we treat the moral person, including ourselves, as an end and not just a means. For Kant, human life has absolute value and may not be sacrificed for any purpose, even to avoid suffering or humiliation; specifically, in the chapter “Duties to Oneself as an Animal Being,” he emphasizes that suicide is always unacceptable and immoral. However, in this chapter he discusses various cases and scenarios, which I call case studies<sup>33</sup> where suicide may seem legitimate for humans, though ultimately, he rejects its moral acceptability in all cases. However, it is interesting to mention these cases:

“Can a great king who died recently be charged with a criminal intention for carrying a fast-acting poison with him, presumably so that if he were captured when he led his troops into battle he could not be coerced to agree to conditions of ransom harmful to his state? For one can ascribe this purpose to him without having to presume that mere pride lay behind it.”<sup>34</sup>

In this passage, Kant wonders whether the act of suicide can be justified, not as a selfish escape, but as a greater responsibility and duty to our fellow human beings. Therefore, in the example of the King who commits suicide by poison so as to avoid being captured by enemies and endangering his own state, Kant raises the parameter of the *intention* of this act, which may indicate that perhaps suicide is not morally reprehensible. Kantian reasoning is not concerned with cases in which the moral person wishes to end his life with only the preservation of his dignity as the regulating principle of his will. So, if the King chose suicide only to avoid disgrace, then it is absolutely certain that this is a morally unacceptable act.

Another example that falls into these grey areas is that of a man who has been bitten by a rabid animal and chooses to commit suicide to avoid harming others. Even in this case, of course, Kant wonders, “did he do wrong?” and chooses not to file a definitive answer:

---

33 On case studies and borderline situations, see M. Chorianopoulou, *From Practical Philosophy to Medical Ethics: Essays on Human Rights and Borderline Situations* (Madrid: Ediciones del Orto, 2021).

34 I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991): 6: 623.



---

“Is it murdering oneself to hurl oneself to certain death (like Curtius) in order to save one’s country? - or is deliberate martyrdom, sacrificing one-self for the good of all humanity, also to be considered an act of heroism? Is it permitted to anticipate by killing oneself the unjust death sentence of one’s ruler — even if the ruler permits this (as did Nero with Seneca) Can a great king who died recently be charged with a criminal intention for carrying a fast-acting poison with him, presumably so that if he were captured when he led his troops into battle he could not be forced to agree to conditions of ransom harmful to his state? – for one can ascribe this purpose to him without having to presume that mere pride lay behind it. A man who had been bitten by a mad dog already felt hydrophobia coming on. He explained, in a letter he left, that, since as far as he knew the disease was incurable, he was taking his life lest he harm others as well in his madness (the onset of which he already felt). Did he do wrong?”<sup>35</sup>

According to Kant, the above constitute casuistic questions (casuistische Frage), which remain unanswered, but seem to have been of particular concern to him throughout his writing, because in an earlier work entitled *Lectures on Ethics* (1775-1780) we read:

“We must await our death with resolution. There is little worth in that which there is great worth in treating with disdain. On the other hand, however, we ought not to risk our life, and hazard it from mere interest or private aims, for in that case we are not only acting imprudently, but also ignobly, e.g., if we wanted to wager a considerable sum on swimming across a lake. There is no good in the world for which we are liable, as a matter of duty rather than freedom, to put our life at risk.”<sup>36</sup>

Kant believes that while we should face death with courage, we should never risk our lives for meaningless or selfish purposes. He gives the example of betting on swimming at the risk of drowning. In Kantian moral theory such an act is reckless and dishonest in the sense that it is not appropriate for rational beings. Further on, however, in the same passage he mentions cases in which we can – and ought to – as rational beings, take the responsibility to protect life since we have a duty to the general good (he would later call it *good will* in his *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), such as war, in which

---

35 Ibid., 6: 423-424.

36 I. Kant, *Lectures on Ethics*, trans. Peter Heat, eds. Peter Heath and J. B. Schneewind (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997): 27: 376-377.

soldiers sacrifice their lives, not to achieve personal goals, but because they are obliged to do so by their own duty to others.

There are, indeed, circumstances in which a man risks his life from interest, e.g., as a soldier in war. But that is not a private aim, but for the general benefit. Because men are already so constituted that they wage wars, there are also those who devote themselves to soldiering. It is a very subtle question, how far we ought to treasure our life, and how far to risk it.”

“The main point is this: Humanity, in our person, is an object of the highest respect and never to be violated in us. In the cases where a man is liable to dishonour, he is duty bound to give up his life, rather than dishonour the humanity in his own person. For does he do honour to it, if it is to be dishonoured by others? If a man can preserve his life no otherwise than by dishonouring his humanity, he ought rather to sacrifice it. He then, indeed, puts his animal life in danger, yet he feels that, so long as he has lived, he has lived honourably. It matters not that a man lives long (for it is not his life that he loses by the event, but only the prolongation of the years of his life, since nature has already decreed that he will someday die); what matters is, that so long as he lives, he should live honourably, and not dishonour the dignity of humanity. If he can now no longer live in that fashion, he cannot live at all; his moral life is then at an end. But moral life is at an end if it no longer accords with the dignity of humanity. This moral life is determined through its evil and hardships. Amid all torments, I can still live morally, and must endure them all, even death itself, before ever I perform a disreputable act. At the moment when I can no longer live with honour, and become by such an action unworthy of life, I cannot live at all. It is therefore far better to die with honour and reputation, than to prolong one’s life by a few years through a discreditable action. If somebody, for example, can preserve life no longer save by surrendering their person to the will of another, they are bound rather to sacrifice their life, than to dishonour the dignity of humanity in their person, which is what they do by giving themselves up as a thing to the will of someone else.”<sup>37</sup>

Throughout his moral philosophy Kant glorifies human reason, especially in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* in which he constructs and grounds his moral system in the rational nature that all human beings possess without exception. But again, in *The Meta-*

---

37 I. Kant, *Lectures on Ethics*, 27: 377.

---

*physics of Morals* he has mentioned some instances where men reduce themselves to an animal state and become slaves to their lust. These cases concern pleasures and passions of all kinds, such as overeating out of gluttony, drinking and drugs. Indeed, he considers that excessive eating is more debasing to man than drink and drugs because not only does it deprive him of the ability to think rationally, but, unlike drink and drugs of all kinds, it does not even provide him with some moments of temporary apparent euphoria. He is so strict as to declare that when the moral person falls into such situations, he violates a duty to himself, acts illiberally, that is, like an animal, and should not even be treated as a human being by society since he has been stripped of his dignity.

“British excess in the use of food and drink is misuse of the means of nourishment that restricts or exhausts our capacity to use them intelligently. *Drunkenness* and *gluttony* are the vices that come under this heading. A human being who is drunk is like a mere animal, not to be treated as a human being. When stuffed with food he is in a condition in which he is incapacitated, for a time, for actions that would require him to use his powers with skill and deliberation. – It is obvious that putting oneself in such a state violates a duty to oneself. The first of these debasements, below even the nature of an animal, is usually brought about by fermented drinks, but it can also result from other narcotics, such as opium and other vegetable products. They are seductive because, under their influence, people dream for a while that they are happy and free from care, and even imagine that they are strong; but dejection and weakness follow and, worst of all, they create a need to use the narcotics again and even to increase the amount. Gluttony is even lower than that animal enjoyment of the senses, since it only lulls the senses into a passive condition and, unlike drunkenness, does not even arouse imagination to an *active* play of representations; so it approaches even more closely the enjoyment of cattle.”<sup>38</sup>

Does choosing death agree with what Kant stands for? Certainly not, since it is demoralising for the moral agent by depriving them of their dignity.<sup>39</sup> In the eyes of Kant dignity equals autonomy, and the

---

38 I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, 6: 427.

39 In Kant’s view, dignity distinguishes humans from the rest of the creation – it is the crest of any value; for a deflationary account of human dignity as just one among other values of equal significance see Filimon Peonidis, “Making Sense of Dignity: A Starting Point,” *Conatus – Journal of Philosophy* 5, no. 1 (2020): 85-100. <https://doi.org/10.12681/cjp.23604>.

---

decision for either suicide or euthanasia couldn't qualify as an autonomous one, since it contradicts reason, therefore it cannot be taken by a rational moral agent: either because it violates the second formulation of the categorical imperative, or because it contradicts the inherent purpose of the will, that is, to will: the will that wills to cease willing can only be in contradiction to itself. In a nutshell, the will of the one who seeks euthanasia is guided by the ultimate goal of its abolition. Even if euthanasia is interpreted as a cry of unbearable pain, of relentless physical torture, the patient may not act as a rational being; his request may be guided by the paralytic effect of pain on his rationality.<sup>40</sup> In this case, it is likely that what the patient is seeking is not death, but to satisfy another set of needs, such as integrating the doctors' efforts to alleviate the pain. So euthanasia – at least in the context of the Kantian approach – seems to falsify the autonomy of the moral person, thus catalyzing his morality, a fact that severely affects his dignity, all for two reasons: On the one hand, in this context, the moral agent ceases to be an end in itself and degrades to a simple means, and on the other hand, it is inherently contradictory as a moral choice; therefore, it could not become a universal law. Therefore, man, expert or not, has no right to plot the life of his fellow man and cause or hasten premature death. Let us remember the words of Seneca: there is no need to stress more than the warning that we should not take, like the sheep, the line of the herd that precedes, thus travelling on the road that everyone walks, but on the road that we must walk. To conclude, on the one hand, the thoughts of resignation, voluntary and passive departure from life, escape, and escape from pain; on the other hand, the thoughts of struggle, battle, and struggle for life – all contribute according to the Kantian formula to the cornerstone, which in the case of euthanasia is autonomy and with it the universal axiom of morality, which is the basis of all rational beings, just as natural law is the basis of all phenomena.

---

40 See L. Tsiakiri, "Euthanasia: Promoter of Autonomy or Supporter of Bio-power?" *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 123-133. <https://doi.org/10.12681/cjp.25088>

---

## V. CONCLUSION

This essay delves into the views of Eugenios Voulgaris and Immanuel Kant on self-inflicted death, that is, suicide back in their days, and by extension euthanasia as assisted suicide today. We tried to highlight the differences and similarities in their approaches in detail, often by quoting representative passages from their works. Eugenios Voulgaris adopts a train of thought that mainly focuses on human dignity and the moral dimension of end-of-life decisions while incorporating the principles of the Orthodox Christian view. In contrast, Kant, through the prism of a rigid moral theory, by and large, rejects suicide – and, by analogy, euthanasia, as contrary to the moral law. Voulgaris sees death as an inevitable, necessary part of human existence; probably echoing the Epicurean teaching, he suggests spiritual preparation and reconciliation with the idea of death. Kant, on the other hand, focuses on the autonomy of the moral agent and the perfect self-regarding duty to preserve life, even in conditions of unbearable suffering; to him self-inflicted death is no option since it can only be a violation of the first as well as the second formula of the categorical imperative, turning humanity into a mere means to the end of avoiding pain or any other untoward circumstances.<sup>41</sup> The comparative analysis of these two thinkers, Voulgaris and Kant, examined two diverse – but often divergent – philosophical approaches to self-inflicted death, aspiring to offer insight into the emergence of today’s heated debate on the possibility of ‘autonomous’ or rational euthanasia and the extent to which opting for it would either compromise or safeguard the dignity of the moral agent.

---

41 That said, the casuistical questions in the *Metaphysics of Morals* leave room for often unexpected interpretations by Kantian ethicists; for a view suggesting that euthanasia – a fortiori, active euthanasia – could be seen as an others-regarding imperfect duty of solidarity, see Evangelos D. Protopapadakis, “Why Letting Die Instead of Killing? Choosing Active Euthanasia on Moral Grounds,” *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy* 3 (2018): 85-90. <https://doi.org/10.5840/wcp232018394>.

## REFERENCES

- Bacon, F. *The Major Works by Francis Bacon*. Edited by Brian Vickers. New York: Oxford University Press, 2008.
- Chorianopoulou, M. *From Practical Philosophy to Medical Ethics: Essays on Human Rights and Borderline Situations*. Madrid: Ediciones del Orto, 2021.
- Dimitriadi, E. A. "Eugenios Voulgaris' Thesis on Euthanasia and Death Preparation According to Christian Ethics." PhD diss., Aristotle University of Thessaloniki, 2021 [in Greek].
- Guerrero Quiñones, J. L. "Physicians' Role in Helping to Die." *Conatus - Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 79-101. <https://doi.org/10.12681/cjp.29548>.
- Kalamatas, A. "Thesis on Euthanasia: A Small and Neglected Work of Eugenios Voulgaris." *Theology* 1, 2013 [in Greek].
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by Mary Gregor. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, I. *Lectures on Ethics*. Translated by Peter Heat, edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, I. *The Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.
- Kranidiotis, G. "The Concept of Euthanasia in Eugenios Voulgaris." *Ethics - Journal of Philosophy* 12 (2019): 29-43. <https://doi.org/10.12681/ethiki.22775>
- Kalliakmanis, V. "Euthanasia According to Eugenios Voulgaris." In *Eugenios Voulgaris: The Homo Universalis of Modern Hellenism. 300 Years Since His Death (1716-2016)*. Edited by Charitos Karanasios, 557-568. Athens: Academy of Athens, 2018 [in Greek].
- Pavelich, A. "Is it Possible to be Better Off Dead? An Epicurean Analysis of Physician-Assisted Suicide." *Conatus - Journal of Philosophy* 5, no. 2 (2020): 115-132. <https://doi.org/10.12681/cjp.24400>.
- Peonidis, Filimon. "Making Sense of Dignity: A Starting Point." *Conatus - Journal of Philosophy* 5, no. 1 (2020): 85-100. <https://doi.org/10.12681/cjp.23604>.
- Protopapadakis, E. D. *Creating Unique Copies: Human Reproductive Cloning, Uniqueness, and Dignity*. Berlin: Logos Verlag, 2023. <https://doi.org/10.30819/5698>.
- Protopapadakis, E. D. "Why Letting Die Instead of Killing? Choosing Active Euthanasia on Moral Grounds." *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy* 3 (2018): 85-90. <https://doi.org/10.5840/wcp232018394>.

- 
- Savulescu J., and E. D. Protopapadakis. "'Ethical Minefields' and the Voice of Common Sense," *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 125-133. <http://dx.doi.org/10.12681/cjp.19712>.
- Seneca. *Moral Essays*, Volume II. Translated by John W. Basore. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- Tsiakiri, L. "Euthanasia: Promoter of Autonomy or Supporter of Biopower?" *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 123-133. <https://doi.org/10.12681/cjp.25088>.
- van der Haak, D. "Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia." *Conatus – Journal of Philosophy* 6, no. 1 (2021): 159-174. <https://doi.org/10.12681/cjp.24316>.
- Vassiliadis, N. P. *The Mystery of Death*. Athens: Sotir, 1993.
- Voulgaris, E. *Thesis on Euthanasia*. Edited by John Dimoliatis and Manolis Galanakis. Athens: Exantas, 2005 [in Greek].

---

ELINA K. KARAMACIJANI

NKUA Istraživačka laboratorija za primenjenu filozofiju, Republika Grčka

MARIJA ZANU

NKUA Istraživačka laboratorija za primenjenu filozofiju, Republika Grčka

MARIJA K. HORIJANOPULU

Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini, Republika Grčka

## POGLEDI NA OKONČANJE ŽIVOTA U DOBU PROSVETITELJSTVA: KOMPARATIVNI PRISTUP

**Sažetak:** Rad ima za cilj da poveže i uporedi dva različita shvatanja smrti iz doba prosvetiteljstva sa savremenim bioetičkim problematizacijama. Evgenije Vulgaris integriše svoje shvatanje smrti u širi filozofski i teološki okvir pravoslavlja. On naglasak stavlja na dostojanstveno prihvatanje smrti, pri čemu ona ne bi bila požurivana, dok svaki pokušaj da se život produži veštačkim putem shvata kao oblik obesti spram božjeg providenja. Nasuprot tome, Kantova racionalistička perspektiva kategorički odbacuje eutanaziju i samoubištvo, shvatajući ih kao kršenje kategoričkog imperativa. Kant održanje života smatra savršenom dužnošću, naglašavajući autonomiju i dostojanstvo. Ova uporedna analiza osvetljava etičke i filozofske različitosti između Vulgarisovog teološki konotiranog prihvatanja smrti i Kantovog strogo moralnog okvira koji se suprotstavlja namernom okončanju života. Studija ističe važnost i informativnost ovih prosvetiteljskih gledišta za savremene debate o eutanaziji i moralnoj dimenziji odluka vezanih za okončanje života.

**Ključne reči:** prosvetiteljstvo, Evgenije Vulgaris, Imanuel Kant, priprema za smrt, dostojanstvo, autonomija

*Primljeno: 24.6.2024.*

*Prihvaćeno: 20.8.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

2-186

2-187.2

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.97-110>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IOANNA MALANDRAKI<sup>1</sup>

National and Kapodistrian University of Athens, Greece

## TRANSCENDING DEATH: BIOETHICAL CONSIDERATIONS ON POST-MORTEM ARTIFICIAL INSEMINATION

**Abstract:** Post-mortem artificial insemination constitutes a method of medically assisted reproduction that is ethically controversial. This method, which has been developed as an outcome of technological advances in the field of medicine, aims at the conception, pregnancy, and birth of children who, from the beginning of their creation, have been deprived of a parent due to death. This raises bioethical concerns relating to the consent of the deceased, the rights of the child, and the intentions of the surviving partner. Post-mortem artificial insemination has been the subject of intense criticism and has become a matter of legal, political, and ethical concern. The bioethical dialogue broaches the potential for human beings to transcend death through this method of reproduction, thereby initiating a perpetual cycle of ethical-philosophical debate. This article contributes to the existing body of literature on the subject of post-mortem artificial insemination by offering a comprehensive review and analysis of the implications and concerns surrounding this practice.

**Keywords:** post-mortem artificial insemination, bioethics, technology, love, life, death, post-mortem sperm retrieval

---

<sup>1</sup> Author's e-mail address: [iomalan@philosophy.uoa.gr](mailto:iomalan@philosophy.uoa.gr)

---

“[...] if people retain the self-consciousness and self-respect [...], they will let neither science nor nature simply take its course but will struggle to express [...] the best understanding they can reach of why human life is sacred, and of the proper place of freedom in its dominion.”

Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*

## I. INTRODUCTION

Medically assisted reproduction (MAR) aims at creating human beings in a laboratory setting<sup>2</sup> through the use of various sophisticated methods and techniques.<sup>3</sup> It is noteworthy that the first case of MAR dates back to the 18<sup>th</sup> century.<sup>4</sup> In this case, John Hunter, a surgeon, assisted a woman in conceiving by taking semen from her husband, who suffered from hypospadias, and inseminating her.<sup>5</sup>

The 20<sup>th</sup> century saw the advent of MAR: the first documented instances of artificial insemination can be traced back to the 50s.<sup>6</sup> In 1978, the first test-tube baby, Louise Brown, was born as a result of the efforts of Patric Steptoe, Robert Edwards, and their team employing

---

2 Jasmin Passet-Wittig and Martin Bujard, “Medically Assisted Reproduction in Developed Countries: Overview and Societal Challenges,” in *Research Handbook on the Sociology of the Family*, eds. Norbert F. Scheider and Michaela Kreyenfeld (Cheltenham and Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2021), 417-418. <https://doi.org/10.4337/9781788975544.00039>

3 In-vitro fertilization, intracytoplasmic sperm injection, intrauterine insemination, oocyte and embryo donation, gestational surrogacy, preimplantation genetic diagnosis and aneuploidy screening, in vitro maturation of oocytes, cryopreservation of testicular and ovarian tissue for future autologous use, transplantation of ovarian tissue or whole ovaries. Peter R. Brinsden, “The Evolution of the Assisted Reproduction Technologies,” in *Fertility Preservation: Principles and Practice*, eds. Jacques Donnez and S. Samuel Kim (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 1. <https://doi.org/10.1017/9781108784368.002>

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid., 3.

---

in-vitro fertilization (IVF).<sup>7</sup> This marked a significant breakthrough in reproduction – related science and technology,<sup>8</sup> as well as paving the ground for even more challenging possibilities and options, such as post-mortem artificial insemination.

Post-mortem artificial insemination is probably the most contentious among the methods of MAR, given its implications for life and death. The method has a bearing upon life and death by conceptualizing both in a manner totally different from conventional understanding. The objective of post-mortem artificial insemination is the conception, pregnancy, and birth of a child who, from the beginning of its creation, will have only one parent, in view of the fact that the other will have already been deceased.<sup>9</sup> In the context of post-mortem reproduction, as it is often the case with medical breakthroughs,<sup>10</sup> the deceased seems in a way to transcend the limitations of mortality.

MAR, and indeed post-mortem artificial insemination, has been the subject of intense criticism and has become a matter of law, politics, and ethics. The ethical concerns that come accompany MAR are manifold. These include issues of consent, the rights and best interests of the child, as well as the intentions of the (living) parent.<sup>11</sup>

The following section introduces the concept of post-mortem artificial insemination, providing the necessary context and historical background, while the subsequent “The Consent of the Deceased,” delves into the critical issue of consent, analyzing the ethical and legal challenges associated with it in such cases. Next, “A Priori Orp-

---

7 “In-vitro fertilization (IVF) involves retrieving eggs from the woman’s ovaries and collecting sperm from the man to fertilize them in vitro i.e. in a laboratory test-tube [...]. One to three embryos are then placed into the woman’s uterus in the hope that at least one will implant and develop into a live baby.” Élise de La Rochebrochard, “In-vitro Fertilization in France: 200,000 ‘test-tube’ babies in the last 30 years,” *Population et Sociétés*, no. 451 (2008): 2.

8 Peter R. Brinsden, “Thirty Years of IVF: The Legacy of Patrick Steptoe and Robert Edwards,” *Human fertility* 12, no. 3 (2009): 137-143. <https://doi.org/10.1080/14647270903176773>

9 Yael Hashiloni-Dolev and Silke Schicktanz, “A Cross-Cultural Analysis of Posthumous Reproduction: The Significance of the Gender and Margins-of-Life Perspectives,” *Reproductive Biomedicine & Society Online* 4 (2017): 21. <https://doi.org/10.1016/j.rbms.2017.03.003>

10 For instance, organ donation.

11 It should be noted that bioethical concerns extend beyond the scope of these issues. These issues are the subject of this paper.

---

hans” explores the philosophical implications of creating children who are knowingly brought into the world without a living parent. Finally, “Transcending Death” presents a critical evaluation of the practice, weighing the diverse arguments for and against it and exploring its broader existential implications.

## II. POST-MORTEM ARTIFICIAL INSEMINATION

The objective of post-mortem artificial insemination is the conception, gestation, and birth of a child who, from the moment of their first breath, will have only one parent.<sup>12</sup> This case is essentially distinct from instances where the child is unaware of who their biological parents are.<sup>13</sup> The first post-mortem sperm retrieval was recorded in 1980:

“A 30-year-old man sustained a fatal brain injury in a motor vehicle accident. At his family’s request an attempt was made to preserve his sperm. There appeared to be four options available to obtain viable sperm from a man with brain death—three antemortem and one postmortem. The antemortem procedures are intrathecal neostigmine injection, electroejaculation, and manual stimulation, all of which were impractical. The postmortem approach which we used after organ donor surgery was harvest of the sperm-containing excurrent duct system.”<sup>14</sup>

The procedure is currently conducted in the following manner. Since the now deceased father had cryopreserved his sperm, it is possible that the prospective mother be artificially inseminated.<sup>15</sup> In-vitro fertilization facilitates gestation in the event of the father’s demise, as well as in the event of the mother’s demise, by employing a surrogate mother.<sup>16</sup>

---

12 Hashiloni-Dolev and Schickltanz, “A Cross-Cultural Analysis,” 21.

13 Ibid, 22.

14 Cappy Miles Rothman, “A Method for Obtaining Viable Sperm in the Postmortem State,” *Fertility and Sterility* 34, no. 5 (1980): 512. [https://doi.org/10.1016/s0015-0282\(16\)45147-2](https://doi.org/10.1016/s0015-0282(16)45147-2)

15 Kalliopi Kipouridou and Maria Milapidou, “The Legal Framework of Post Mortem Fertilization in Greece and Sweden,” *Bioethica* 4, no. 1 (2018): 57. <https://doi.org/10.12681/bioeth.19698>

16 Ibid.

---

The first legal case pertaining to post-mortem artificial insemination was brought to court in 1984. Corine Parpalaix's husband was diagnosed with testicular cancer, which would likely result in infertility. Consequently, he decided to cryopreserve his sperm, thereby ensuring the possibility of future offspring.<sup>17</sup> Before any action was taken, he died and Corine Parpalaix requested the sperm bank to provide her with his cryopreserved sperm to undergo artificial insemination.<sup>18</sup> The sperm bank rejected her request, necessitating the pursuit of legal recourse.<sup>19</sup> The jury approved her request and granted her permission to use her deceased husband's sperm on the grounds that this was not against her husband's wish.<sup>20</sup>

The practice of post-mortem artificial insemination is currently permitted in 12 countries, and not permitted in 19 countries.<sup>21</sup>

“There are variable requirements in those countries in which it is used. In Australia, South Africa, and the United Kingdom, a written agreement before death is needed. In New Zealand, the specimens can only be used by a named person, and prior informed consent is essential. In Israel, the procedure can only be used by a spouse or common-law wife and after court application. In Spain, its use is only allowed for 6 months after death, and in Belgium, for 1 year. In the United Kingdom, the welfare of the child must be considered, and extensive counseling is required; dead fathers may be named on the birth certificate.”<sup>22</sup>

---

17 Gulam Bahadur, “Death and Conception,” *Human Reproduction* 17, no. 10 (2002): 2771. <https://doi.org/10.1093/humrep/17.10.2769>

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 In particular, it is permitted in Australia, Austria, Belgium, Greece, India, Israel, the Netherlands, New Zealand, South Africa, Spain, the United Kingdom and Ukraine and not permitted in Argentina, Bulgaria, Denmark, Egypt, France, Germany, Hong Kong, Italy, Japan, Korea, Morocco, Norway, Philippines, Singapore, Slovenia, Sweden, Switzerland, Taiwan, and Tunisia. “Chapter 7: Posthumous Insemination,” *Fertility and Sterility* 87, no. 4 (2007): S26-S27; <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2007.01.091> “Ukraine Allows Post Mortem Sperm Donation,” *The Surrogacy Law Center, PLC*, <https://surrogacy-lawyer.com/fertility-preservation/ukraine-allows-post-mortem-sperm-donation/>

22 “Chapter 7: Posthumous Insemination.”

---

### III. THE CONSENT OF THE DECEASED

In the context of medical ethics, the right to choose, exercised in accordance with one's free will, is of paramount importance. This right is crystalized in the principle of autonomy,<sup>23</sup> which is prominent in medical ethics and bioethics.

“In medical ethics it has become standard to stress the distinctiveness of human capacities for agency, and to stress capacities for autonomy, and so to emphasise the special ethical concern and respect to be accorded to persons, including patients, and the special importance of human rights.”<sup>24</sup>

The issue of informed consent plays a pivotal role in the principle of autonomy. In ethical and legal terms, informed consent is distinguished by normative force<sup>25</sup> implying respect for the patient's right to self-determination and the determination of his or her right to decide, either consent or refusal, after having been informed by the physician: “it is tightly connected with notions and ideas such as rights, autonomy and respect.”<sup>26</sup> Therefore, informed consent is interrelated with various manifestations. It is linked to respect for religious belief, individual preferences, fears, and other factors. This underscores the fact that the principle of autonomy is characterized by high demands and difficul-

---

23 The principle of autonomy is indissolubly linked to ethics. An examination of the term's meaning within the ethical philosophical tradition reveals a dual approach, from Kantianism and Utilitarianism [David DeGrazia and Joseph Millum, *A theory of Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 98]. The Kantian theory, being normative, highlights the value of the patient's capacity to decide on the involvement of other persons in their body and defines it as a right. In contrast, the Utilitarian theory, which is inherently consequentialist, posits – with guiding criterion the bliss of covey – that the capacity of autonomous action can maximize the good, viz the bliss. In sum, the Kantian school views autonomy as a foundation stone for claiming rights, whereas the Utilitarian school considers it an essential element for the promotion of well-being. DeGrazia and Millum, 98.

24 Onora O' Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics* (New York: Cambridge University Press, 2002), 6.

25 Stavroula Tsinorema, “Consent and Autonomy in Contemporary Bioethics,” in *Annuaire International Des Droits De L' Homme* (Athens-Thessaloniki: Sakkoulas & L.G.D.J./Lextenso Publications, 2016), 229.

26 Konstantinos Papageorgiou, “The Analytic Model of Consent and the Square of Opposition,” *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 79. <https://doi.org/10.12681/cjp.18611>

---

ties in observing it precisely because of the many aspects that make up the principle.<sup>27</sup>

The method of post-mortem artificial insemination entails fluidity in terms of the consent required. In the event that the deceased has provided written consent for the utilization of their genetic material following their demise, the reproductive process may then be initiated. Nevertheless, the case is complicated in the absence of explicit consent,<sup>28</sup> as questions of interpretation arise, namely on whether implied consent could be deemed sufficient or not.

The consideration of whether the deceased could have consented to post-mortem artificial insemination is a part of a broader discussion about the principle of autonomy, encompassing medical, social, and religious contexts. In certain instances, inferred consent can be argued based on the alignment of the deceased's expressed desires with the procedure in question, thereby respecting their autonomy.<sup>29</sup> In parallel, inferred consent may also be perceived as an act of disrespect towards the deceased.<sup>30</sup>

The following case is quite telling about consent-related issues. The case occurred in Greece between 2015 and 2018. A couple was trying to have children; despite the husband being diagnosed with cancer, the couple resorted to assisted reproduction methods.<sup>31</sup> Due to his condition which posed threats to the quality of his sperm, the man gave his consent to have his genetic material cryopreserved. Ultimately, the man died and, following his demise, his wife set in motion legal

---

27 Tom L. Beauchamp, *Contemporary Issues in Bioethics* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 2003), 19-20.

28 That is to say, "a patient's written consent or verbal consent that is documented by a health care provider." Carson Strong, Jeffrey R. Gingrich, and William H. Kutteh, "Ethics of Postmortem Sperm Retrieval: Ethics of Sperm Retrieval after Death or Persistent Vegetative State," *Human Reproduction* 15, no. 4 (2000): 742. <https://doi.org/10.1093/humrep/15.4.739>

29 Ibid.

30 "For example, removing organs from a brain dead patient who would have objected is disrespectful toward the previously alive person. Thus, we inquire about the patient's wishes in part because we want to avoid such disrespect." Ibid.

31 «Απόφαση σταθμός: "Ναι" σε τεχνητή γονιμοποίηση χωρίς νόμιμη έγκριση του νεκρού συζύγου», *Πρώτο Θέμα*, 28 Ιανουαρίου 2019, <https://www.protothema.gr/greece/article/859505/apofasi-stathmos-nai-se-tehniiti-gonimopoiisi-horis-nomimi-egrisi-tou-eklipodos-suzugou/>.

---

procedures to be artificially inseminated. However, the court rejected her request, since her deceased husband had not provided consent for post-mortem artificial insemination in a notarial deed. Instead, the man had signed an agreement at the IVF Centre for in vitro fertilization and the freezing of his genetic material, even after his death. In consideration of the aforementioned document, the Court of Appeal permitted the woman to pursue the artificial insemination. It appears that the Court structured its decision based on a series of specific incidents, including the death of the spouse, the pre-existing illness, the couple's desire to gain a child, the existence of the written consent of the husband in cryopreservation of his sperm even after his death for use with the genetic material of his wife.

In this example, it seems that a combination of explicit and implicit consent was employed. The explicit consent is ratiocinated through the fact that the deceased had previously consented to IVF and the freezing of his genetic material, even after his death. The inferred consent arises from the fact that, despite not having specifically consented to post-mortem artificial insemination, the deceased had agreed to IVF. The decision of the Court represents a significant advancement beyond the traditional interpretation of the law, integrating the tools of justice and medical science to pave the way for post-mortem artificial insemination.

Having addressed deceased's rights and wishes, it is now crucial to bring our attention to the implications for the offspring. In particular, it must be considered the ethical-philosophical questions that arise from bringing into the world children who are orphans a priori.

#### IV. A PRIORI ORPHANS

Is it morally justifiable to bring children into the world with the knowledge that they will be born orphans? The case of post-mortem artificial insemination is distinguished by several particularities. Concerning this, the discussion appears to be a part of the heated debate on "children on demand,"<sup>32</sup> and particularly on "a priori orphans."

---

32 Julian Savulescu and Evangelos D. Protopapadakis, "'Ethical Minefields' and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu," *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 125-133. <https://doi.org/10.12681/cjp.19712>



On the one hand, it can be argued that such children should be treated as if they have lost a parent at an early age, based on the premise that is preferable to be born than to never exist. This positioning brings to the surface the principle of beneficence<sup>33</sup> and the principle of nonmaleficence,<sup>34</sup> i.e. it would appear that the proposition that non-existence is a worse state takes precedence over the proposition of existence in a potentially harmful condition.<sup>35</sup>

“The claim that post-mortem insemination harms the children who are brought into being [...] amounts to saying that the children are worse off than they would have been if they had not been created.”<sup>36</sup>

This consideration seems to override the thoughts upon the formation of single-parent families<sup>37</sup> – even though single-parent families are the consequence of a multitude of factors in contemporary society, which (ought to) accept them. It is asserted that the challenges faced by children of single-parent families are not necessarily equivalent to a life filled with negative experiences (unhappiness, pain). Consequently, it is not a reasonable conclusion to draw on the view that the birth of these children involves harm.<sup>38</sup>

---

33 The principle of beneficence promotes the well-being. Into the field of Bioethics, the welfare is shaped and conceptualized by social regulations, creating an implicit assumption in the medical field that ethics must govern the institutional framework. Tom L. Beauchamp and James G. Childress list a number of sets of situations in which it is moral duty of people to act, irrespective of conventions (family, friendship, etc.). Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (New York: Oxford University Press, 2019), 160-163.

34 The principle of nonmaleficence underlines the value of avoiding the imposition of harm. At literature the precept “primum non nocere” is identified with the content of the principle. The principle is based on the following rules; do not kill, do not cause pain or suffering, do not frustrate, do not cause offence, do not deprive from other persons the benefits of life. *Ibid.*, 118-120.

35 Strong, Gingrich, and Kutteh, 741.

36 *Ibid.*

37 Even though, “some (physicians) decline to provide services to single women based on studies showing children of single parents do not do as well as children with both parents.” R. D. Orr and M. Siegler, “Is Posthumous Semen Retrieval Ethically Permissible?,” *Journal of Medical Ethics* 28, no. 5 (2002): 301. <https://doi.org/10.1136/jme.28.5.299>

38 Carson Strong, “Ethical and Legal Aspects of Sperm Retrieval After Death or Persistent Vegetative State,” *Journal of Law, Medicine & Ethics* 27, no. 4 (1999): 353. <https://doi.org/10.1111/j.1748-720x.1999.tb01470.x>

---

“The fundamental right under the umbrella of the law is the right to life. The right to death is not formed. Moreover, rights-holders can only be living people in accordance with the rule of Law. Therefore, we cannot refer either to the interest of the unborn child or to the interest of the deceased parent.”<sup>39</sup>

On the other hand, it can be claimed that the child is deprived of the right to be nurtured by both parents from birth due to the callous desire of the surviving parent to maintain the memory of the deceased, without fully considering the moral-social-psychological consequences that may be reflected in the child.

“[...] the wife ought not to treat the deceased husband’s genetic material as a ‘souvenir.’ [...] Some writers emphasize the self-interest that characterizes the will of the wife to move on to this method, with a major incentive to inherit her husband’s/partner’s property. [...] In the case where the mother carries out a posthumous conception, her share of property as a beneficiary falls to  $\frac{1}{4}$ , but the remaining relatives are totally excluded from the heritage.”<sup>40</sup>

## V. TRANSCENDING DEATH

Post-mortem artificial insemination raises metaphysical confrontations between the ephemeral and the eternal, the perishable and the imperishable, the human and the divine, and ultimately between death and life. This method of reproduction is rooted in deep existential anxiety about death, which may be interpreted as an indication of the necessity for human beings to come to terms with their beginning and their end and to fight for their freedom in the sense of confronting death.

The confrontation of death is undoubtedly a challenging process, as evidenced by the human need to overcome it. It is obvious that this need is legitimate because it advances human knowledge and, by extension, technological capabilities in the field of medicine.

“[...] attempting to rescue humanity from the inevitability of death and dying, immortality projects motivate contributions to the develop-

---

39 Aikaterini Frantzana, “Ethical Dilemmas in Posthumous Assisted Reproduction,” *American Journal of Biomedical Science & Research* 5, no. 3 (2019): 166. <http://dx.doi.org/10.34297/AJBSR.2019.05.000902>

40 Ibid., 166-167.

---

ment of curing (terminal) diseases. [...] A further crucial point is the fact that immortality projects ‘deny’ human mortality. This should not be understood as a delusional conviction that one will never die, but rather as events wherein the terror of death stimulates human beings to create and become part of long-term projects that can perceptually ‘last eternally.’”<sup>41</sup>

Post-mortem artificial insemination represents a means of transcending the limitations of death by using genetic material from the deceased parent to create new life. However, the potential impact of these children on their life merits further investigation.

## VI. CONCLUSION

Post-mortem artificial insemination gives rise to profound ethical concerns pertaining to the boundaries of life and death; it constitutes an ethically controversial method of MAR. Its objective is the conception, pregnancy, and birth of a child who, from the beginning of its creation, did not have one parent due to death. In this context, the deceased is, in a way, able to transcend the limitations of mortality. This article contributes to the existing body of literature on the subject of post-mortem artificial insemination by offering a comprehensive review and analysis of the implications and concerns surrounding this practice.

The method of post-mortem artificial insemination entails fluidity in terms of the consent required. In the event that the deceased has provided written consent for the utilization of their genetic material following their demise, the reproductive process may then be initiated. In the absence of explicit consent, however, there is a problematic issue. The consideration of the deceased’s inferred consent for post-mortem artificial insemination relates to a broader concept of autonomy, encompassing medical, social, and religious contexts.

Is it morally justifiable to bring children into life with the knowledge that they will be born orphans? On the one hand, it can be argued that such children should be treated as if they have lost a parent at an early age, based on the premise that is preferable to be born than

---

41 Donovan van der Haak, “Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia,” *Conatus – Journal of Philosophy* 6, no. 1 (2021): 165. <http://dx.doi.org/10.12681/cjp.24316>

---

to never exist. On the other hand, it can be claimed that the child is from birth deprived of the right to be nurtured by both parents due to the callous desire of the surviving parent to maintain the memory of the deceased, without fully considering the moral-social-psychological consequences that may be reflected in the child.

In conclusion, the core of this discussion does not focus on whether it is better to allow or prohibit post-mortem artificial insemination. Rather, it is emphasized that we need to engage in a process of introspection about whether the true intrinsic motivation of the living parent stems from a sincere position of unconditional love and commitment to the deceased partner, or from the eternal human desire to cheat death by preserving a legacy.

#### REFERENCES

- «Απόφαση σταθμός: “Ναι” σε τεχνητή γονιμοποίηση χωρίς νόμιμη έγκριση του νεκρού συζύγου». *Πρώτο Θέμα*, 28 Ιανουαρίου 2019, <https://www.protothema.gr/greece/article/859505/apofasi-stathmos-nai-se-tehniti-gonimopoiisi-horis-nomimi-egrisi-tou-eklipodos-suzugou/>.
- Bahadur, Gulam. “Death and Conception.” *Human Reproduction* 17, no. 10 (2002): 2769-2775. <https://doi.org/10.1093/humrep/17.10.2769>
- Beauchamp, Tom L. and James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Beauchamp, Tom L. *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 2003.
- Brinsden, Peter R. “The Evolution of the Assisted Reproduction Technologies.” In *Fertility Preservation: Principles and Practice*, edited by Jacques Donnez and S. Samuel Kim, 1-10. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. <https://doi.org/10.1017/9781108784368.002>
- Brinsden, Peter R. “Thirty Years of IVF: The Legacy of Patrick Steptoe and Robert Edwards.” *Human fertility* 12, no. 3 (2009): 137-143. <https://doi.org/10.1080/14647270903176773>
- “Chapter 7: Posthumous Insemination.” *Fertility and Sterility* 87, no. 4 (2007): S26-S27. <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2007.01.091>
- DeGrazia, David and Joseph Millum. *A theory of Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- De La Rochebrochard, Élise. “In-vitro Fertilization in France: 200,000 ‘test-tube’ babies in the last 30 years.” *Population et Sociétés* 451 (2008): 1-4.
- Dworkin, Ronald. *Life’s Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Vintage, 2011).

- 
- Frantzana, Aikaterini. "Ethical Dilemmas in Posthumous Assisted Reproduction." *American Journal of Biomedical Science & Research* 5, no. 3 (2019): 164-168. <http://dx.doi.org/10.34297/AJBSR.2019.05.000902>
- Hashiloni-Dolev, Yael and Silke Schicktanz. "A Cross-Cultural Analysis of Posthumous Reproduction: The Significance of the Gender and Margins-of-Life Perspectives." *Reproductive Biomedicine & Society Online* 4 (2017): 21-32. <https://doi.org/10.1016/j.rbms.2017.03.003>
- Kipouridou, Kalliopi and Maria Milapidou. "The Legal Framework of Post Mortem Fertilization in Greece and Sweden." *Bioethica* 4, no. 1 (2018): 55-67. <https://doi.org/10.12681/bioeth.19698>
- O' Neill, Onora. *Autonomy and Trust in Bioethics*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Orr, R.D. and M. Siegler. "Is Posthumous Semen Retrieval Ethically Permissible?." *Journal of Medical Ethics* 28, no. 5 (2002): 299-302. <https://doi.org/10.1136/jme.28.5.299>
- Papageorgiou, Konstantinos. "The Analytic Model of Consent and the Square of Opposition." *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 79-98. <https://doi.org/10.12681/cjp.18611>
- Passet-Wittig, Jasmin and Martin Bujard. "Medically Assisted Reproduction in Developed Countries: Overview and Societal Challenges." In *Research Handbook on the Sociology of the Family*, edited by Norbert F. Scheider and Michaela Kreyenfeld, 417-438. Cheltenham and Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2021. <https://doi.org/10.4337/9781788975544.00039>
- Rothman, Cappy Miles. "A Method for Obtaining Viable Sperm in the Postmortem State." *Fertility and Sterility* 34, no. 5 (1980): 512. [https://doi.org/10.1016/s0015-0282\(16\)45147-2](https://doi.org/10.1016/s0015-0282(16)45147-2)
- Savulescu, Julian and Evangelos D. Protopapadakis. "'Ethical Minefields' and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu." *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 125-133. <https://doi.org/10.12681/cjp.19712>
- Strong, Carson, Jeffrey R. Gingrich, and William H. Kutteh. "Ethics of Postmortem Sperm Retrieval: Ethics of Sperm Retrieval after Death or Persistent Vegetative State." *Human Reproduction* 15, no. 4 (2000): 739-745. <https://doi.org/10.1093/humrep/15.4.739>
- Strong, Carson. "Ethical and Legal Aspects of Sperm Retrieval After Death or Persistent Vegetative State." *Journal of Law, Medicine & Ethics* 27, no. 4 (1999): 347-358. <https://doi.org/10.1111/j.1748-720x.1999.tb01470.x>
- Tsinorema, Stavroula. "Consent and Autonomy in Contemporary Bioethics." In *Annuaire International Des Droits De L'Homme*, 229-244. Athens-Thessaloniki: Sakkoulas & L.G.D.J./Lextenso Publications, 2016.

---

“Ukraine Allows Post Mortem Sperm Donation.” *The Surrogacy Law Center, PLC*, <https://surrogacy-lawyer.com/fertility-preservation/ukraine-allows-post-mortem-sperm-donation/>.

van der Haak, Donovan. “Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia.” *Conatus – Journal of Philosophy* 6, no. 1 (2021): 159-174. <http://dx.doi.org/10.12681/cjp.24316>

JOANA MALANDRAKI

Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini, Republika Grčka

## TRANSCENDIRANJE SMRTI: BIOETIČKA RAZMATRANJA POSTHUMNE VEŠTAČKE OPLODNJE

**Sažetak:** Posthumna veštačka oplodnja predstavlja metod medicinski pomognute reprodukcije koji je etički kontroverzan. Taj metod, koji je razvijen kao rezultat tehnološkog napretka na polju medicine, za cilj ima začecje, trudnoću i rođenje dece koja su, od samog početka svog postojanja, lišena roditelja usled njegove smrti. To pobuđuje bioetička pitanja u vezi sa pristankom preminulog, prava deteta i namere preživelog partnera. Posthumna veštačka oplodnja predmet je intenzivne kritike i postala je pitanje pravnog, političkog i etičkog interesa. Bioetički dijalog pokreće pitanje mogućnosti ljudskog bića da ovim metodom reprodukcije transcendira smrt, čime se započinje neprekidni ciklus etičko-filozofske debate. Ovaj članak doprinosi postojećem korpusu literature o pitanju posthumne veštačke oplodnje tako što nudi obuhvatan pregled i analizu implikacija i zabrinutosti koje prate ovu praksu.

**Ključne reči:** posthumna veštačka oplodnja, bioetika, tehnologija, ljubav, život, smrt, posthumno vađenje sperme

*Primljeno: 29.6.2024.*

*Prihvaćeno: 24.8.2024.*

Arhe XXI, 42/2024  
UDK 111.84 Arendt H.  
111.84 Kant I.  
177

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.111-132>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

GEORGE BOUTLAS<sup>1</sup>  
National and Kapodistrian University of Athens,  
Hellenic Republic

THE SHALLOW WATERS OF EVIL –  
ARENDR AND KANT<sup>ab</sup>

**Abstract:** In *The Origins of Totalitarianism* (1951) Hannah Arendt will introduce a concept of *radical evil* as an historical appearance of something “we actually have nothing to fall back on in order to understand, a phenomenon that confronts us with its overpowering reality and breaks down all standards we know”. Arendt will not insist on her initial conception of radical evil and in her book *Eichmann in Jerusalem a Report on the Banality of Evil* (1963), the radical evil will be replaced by the *banality of evil*. According to this last view “evil is a surface phenomenon, and instead of being radical, it is merely extreme”, is “thought defying,” and that is its “banality.” Only the good has depth and can be radical. Arendt contrasts this banality with her own former conception of radical evil as also with Kant’s conception of radical evil (the latter wrongly in our opinion). In this paper, we will try to show the conceptual closeness between the *banality of evil* in Arendt and *radical evil* in Kant, as well as the radicality of good in Arendt as equal to the acquisition of good character in Kant’s *Religion*. Henry Allison claims that “Kant, by ‘radical evil’, does not mean a particular, especially perverse, form of evil but rather the root or ground of the very possibility of all moral evil.” In Kant, radical evil is deflated from political and religious empirical elements. The term seems to be an olive branch which Kant offers to the church and the doctrine of original sin which he deconstructs in *Religion* as meaningless *in time* while he accepts its limited value *in reason* (morally). Evil for Kant is something that simply exists in the *radix* of our choices, as a propensity, the same as good does. Kantian *radical evil* acquires the *banal* aspect of evil character.

---

1 Author’s e-mail address: [gboutlas@philosophy.uoa.gr](mailto:gboutlas@philosophy.uoa.gr)

---

For Kant, Eichmann has an evil heart the same way a thief has it. That's why it is the Arendtian banality of evil that comes closer to Kantian radical evil. On the other hand, good heart for Kant demands our struggle to acquire it. That's why the radicality of good in Arendt seems to be on a par with the acquisition of good heart in Kant.

**Keywords:** evil, good, radical, banality, Kant, Arendt, Zionism, Practical Reason, in time, in reason, humanity, animality, personality

## INTRODUCTION

In *The Origins of Totalitarianism* (1951) Hannah Arendt will initially introduce a concept of radical evil which is formulated by the historical facts of the unprecedented and abominable crimes, committed by the Nazi totalitarian regime against the Jewish people. While analyzing the peculiar state of the concentration camps as “death factories” and the iconic appearance of evil in 20<sup>th</sup> century history, she will observe:

“And if it is true that in the final stages of totalitarianism an absolute evil appears (absolute because it can no longer be deduced from humanly comprehensible motives), it is also true that without it we might never have known the truly radical nature of Evil.”<sup>2</sup>

This conception of “radical evil”, according to Arendt has not been possible in our entire philosophical tradition as also in for Christian theology “which conceded even to the Devil himself a celestial origin”. Kant, seems to have “suspected the existence of this evil even” as he coined it, but Arendt believes that he finally rationalized it as a “perverted ill will” that could be rationalized.<sup>3</sup> Evil as radical in this period of her thought, is not conceivable, not understandable, “a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality and breaks down all standards we know”. This conception of evil consists in an historical appearance (in time) of something “we actually have nothing to fall back on in order to understand”.<sup>4</sup> It is a historical event and not the appearance of a moral quality of human beings, something that happened once and maybe cannot happen again. Shoah is the “revelation” of supernatural evil which cannot be rationalized in terms and

---

2 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. (San Diego, New York, London: A Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1973), Preface to the first edition p. ix.

3 *Ibid.*, p. 459.

4 *Ibid.*



limits of till then known human savagery. Her conception flirts dangerously with an aesthetic understanding of evil as a “dark –satanic greatness”, as the grounding element of a “cult of evil” established by the totalitarian regime.<sup>5</sup>

Arendt will not insist on her initial conception of radical evil in *The Origins of Totalitarianism*, as her philosophical stance towards evil changes. On the contrary, in her book *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), which was written while she was attending Eichman’s trial in Jerusalem as a special status reporter, one can perceive the radical change already from the title. The radical evil became banal. This provocative to many language concerning evil during the Shoah, will condemn her to the repudiation of Jewish leadership and the disruption of her ties with her Zionist friends. The evil in Holocaust is no more radical but banal (shallow). What will follow is the famous “Eichman scandal” which we do not intent to describe here in its many nuances, as our focus in this paper will be on the philosophical implications of the terms: *radical* and *banal*. We will examine their formulation and transformation in Arendt’s work, their connection with Kant’s “radical evil” and the possibility to attribute a sense of “banality of evil” to Kantian conception of radical evil too.<sup>6</sup>

---

5 Karl Jaspers in his 1946 letter to Arendt, commenting on her notion of evil, wrote: “You say that what the Nazis did, cannot be comprehended as ‘crime’ —I’m not altogether comfortable with your view, because a guilt that goes beyond all criminal guilt inevitably takes on a streak of ‘greatness’ — *of satanic greatness* — which is, for me, as inappropriate for the Nazis as all the talk about the ‘demonic’ element in Hitler and so forth. It seems to me that we have to see those things in their *total banality*, in their prosaic *triviality*, because that’s what truly characterizes them. Bacteria can cause epidemics that wipe out nations, but they remain merely bacteria. I regard any hint of myth and legend with horror.” (Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996), p. 148.-emphasis added-)

In her December 17, 1946, responding letter to Jaspers she writes: “I found what you say about my thoughts on ‘beyond crime and innocence’ in what the Nazis did, half convincing; that is, I realize completely that in the way I’ve expressed this up to now I come *dangerously close to that ‘satanic greatness’* that I, like you, totally reject.”(Bernstein, *op. cit.*, 148-149, emphasis added) One can identify here the root of the banality of evil in Arendt’s thought, as an impact of Jasper’s comment on her initial approach of evil.

6 Hannah Arendt was a highly eclectic thinker who embraced ideas from the traditions of liberalism and republicanism. Her stance towards naturalness or metaphysical grounding of moral concepts as human rights is repudiating. She will accept one universal and inalienable right, ‘the right to have rights,’ i.e. the right to belong to political community. (Ioannes Chountis, “Reconsidering Burke’s and Arendt’s Theories on

---

ARENDR: FROM THE RADICALITY TO  
THE BANALITY OF EVIL

During the time she was writing *The Origins of Totalitarianism*, Arendt had already published the article “Zionism Reconsidered”<sup>7</sup> as a first sign of her future critical stance towards her Zionist friends. Nevertheless, her conception of the Shoah, in the *Origins* as supernatural- radical evil, is on a par with the notion of “[...] singularity [which] signifies incomparability, which is also designated by uniqueness” (emphasis added) of the Holocaust, as Paul Ricoeur puts it in *Memory, History, Forgetting*.<sup>8</sup> This conception of the uniqueness of the Holocaust was adopted by the Zionists, but was widely rejected by other historians like Dirk Moses, who consider it to be an idealization of victim’s identity, a quasi-religious transformation of it. This conception of the sacred nature of the trauma, is analyzed in Durkheim’s theory according to which the sacred “is constituted by a shared sense of the basic division of the world into two domains, the sacred and the profane [...] the sacred is special, and the profane is not. Without a shared sense of the sacred, group identity would dissolve.”<sup>9</sup> Moses discards the incomparability of the Shoah and suggests instead “the mutual recognition [which] can aid [...] in stimulating the critical reflection needed to rethink the relationship between the Holocaust and the indigenous genocides that preceded it”.<sup>10</sup> He concludes that the “mutual recognition of common suffering is a powerful moral source for the solidarity needed to prevent future victims of progress”.<sup>11</sup> So, such views put the Holocaust *inside the history* and compare it with other genocides, rationalizing it, the way radical evil in Kant does as

---

‘The Rights of Man’: A Surprising Plot Twist?” *Conatus – Journal of Philosophy*, 6(1), (2021): 19–32. <https://doi.org/10.12681/cjp.25171>

7 Hannah Arendt, “Zionism reconsidered” in *The Jewish Writings*, (New York: Schocken Books, 2007).

8 Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2006), p. 330.

9 Dirk Moses, “Conceptual blockages and definitional dilemmas in the ‘racial century’: genocides of indigenous peoples and the Holocaust,” *Patterns of Prejudice*, 36:4(2002): 11. DOI: 10.1080/003132202128811538 p.11

10 *Ibid.*, p. 10.

11 *Ibid.*, p. 36.

we will analyze in the progress of this paper.<sup>12</sup> On the other side, views of singularity, incomparability, and uniqueness of the Shoah, as lying “outside, if not beyond, history” (Elie Wiesel)<sup>13</sup>, render it sacred, and appeal to a conception of the radical evil as Arendt initially formulated it. This initial conception was very popular in Arendt’s Zionist audience so the change from radicality to banality socked them.<sup>14</sup> The shift of her conception of evil is partly explained by the influence of Karl Jaspers 1946 letter about the “banality” and “prosaic triviality” of Nazi crimes,<sup>15</sup> but it must have of course undergone an elaboration in her thought during the years. So, in her 1963 responding letter to Gershom Scholem’s criticism, she admits: “You are quite right: I changed my mind and do no longer speak of ‘radical evil’ [...] It is indeed my opinion now that evil is never ‘radical,’ that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension.”<sup>16</sup>

Next, we will examine on the reasons why this change of Arendt’s stance towards evil in Shoah erased such outrageous reaction of Jewish leadership and not only. In tracing the root of her thought on evil, her correspondence with Samuel Grafton, in “Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton” appears to be very important.<sup>17</sup> In that letter first, she answers a question she thinks he ought have asked her: “Why did I, a writer and teacher of political philosophy who had never done a reporter’s job, want to go to Jerusalem for the Eichmann trial?”<sup>18</sup> To that question posed by herself, she responds by giving three reasons: First,

12 For the Holocaust’s grounding on preexisting eugenic theories and practices see: D. Chousou, Theodoridou, D., Boutlas, G., Batistatou, A., Yapijakis, C., & Syrrou, M., “Eugenics between Darwin’s Era and the Holocaust,” *Conatus – Journal of Philosophy*, 4(2), (2019): 171–204. <https://doi.org/10.12681/cjp.21061>

13 *Ibid.*, p.12

14 Gershom Scholem in his letter to Arendt from 23 June 1963, accuses her that from her initial conception that “of that ‘radical evil,’ to which your then analysis bore such eloquent and erudite witness, nothing remains but this slogan — to be more than that, it would have to be investigated, at a serious level, as a relevant concept in moral philosophy or political ethics. (Bernstein, *op.cit.*, p.138.)

15 Bernstein, *op.cit.*, p.148.

16 Arendt, “A Letter to Gershom Scholem,” 470-471.

17 Hannah Arendt, “Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton,” in *The Jewish Writings*, ed. by Jerome Kahn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), 472-484.

18 This was the first time she had been given an assignment (by *The New Yorker*) to cover a specific event. (*ibid.*, 477, editor’s note.)

she “wanted to see one of the chief culprits”, one of the criminal leaders with her own eyes as he appeared in flesh. Second, and most important, as a philosopher she was interested in the impact of this kind of crimes in political philosophy and she aimed to examine in juridical context

“the uncertainties of ‘political justice,’ with the difficulties of judging crimes committed by a sovereign state, or with the ‘difficult position’ of a soldier who may be ‘liable to be shot by a court-martial if he disobeys an order, and to be hanged by a judge and jury if he obeys it’ (Dicey, *Law of the Constitution*)<sup>19</sup>. There is finally the legally most important question: To what an extent did the accused know he was doing wrong when he committed his acts? This question, as you may know, has played a decisive role in many trials of war criminals in Germany.”

Third, her philosophical thinking for above thirty years on the nature of evil.<sup>20</sup>

It seems that this casuistic empirical study of “the Eichmann case”, while she was watching the trial in Jerusalem, concluded an almost thirty years philosophical struggle in her final conception of the nature of evil, by which she aimed to contribute to the formulation of political justice in International Law, with a more precise definition of possible crimes (past and future) that could be on a par with Shoah, where Eichmann had a leading role.<sup>21</sup> The term “banality” which was the bone of contention in the scandal following the book, was only referred in the title and in the last page of the text. The latter appears where Arendt describes his last moments as being “elated” while he declared he was *Gottgläubiger*, according to the Nazi fashion to confirm they were no

---

19 She is referring to: V. Dicey and Hon. D. C. L. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (London, Bombay, Calcutta, Madras, Melbourne: Macmillan & Co, 1915-one of the many publications from the first edition 1885).

20 *Ibid.*, 474-475.

21 At the time, the International Law would classify Shoah in the kind of crimes termed “crimes against humanity” as it was coined by the preparatory meeting of the victorious powers – the United States, Britain, Russia and France, in London, especially for this case. In late August 1945 the Charter of the MIT was drafted, agreed and signed, and “it specified four crimes for which Nazi leaders would be tried: conspiracy to carry out aggressive war, the launching of aggression, killing and destroying beyond the justification of military necessity, and ‘crimes against humanity’”. (A. C. Grayling, *Among the Dead Cities – The History and Moral Legacy of the WWII – Bombing of Civilians in Germany and Japan* (London, Berlin, New York Sydney: Bloomsbury, 2014), 230).

---

Christians and did not believe in life after death. “It was as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness had taught us—the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying banality of evil.”<sup>22</sup> In the Postscript of the book, referring on the “controversy arisen over the subtitle of the book” she admits speaking of the banality of evil on the strictly factual level. “Eichmann was not Iago and not Macbeth [...] he never realized what he was doing [...] It was sheer thoughtlessness—something by no means identical with stupidity—that predisposed to become one of the greatest criminals of that period.”<sup>23</sup> It was that image, of the killer—next door, the bureaucrat that from torturing the lower class employees in his office, he passes without any thought to exterminating Jews in gas chambers just because everybody was doing so, the little man without any critical ability who goes with the flow of the times, the image that made Arendt’s Zionist friends so angry with her. Shoah’s evil was not any more singular or incomparable and committed only once in history. Banal evil could easily appear again, it was a snake that could be borne by snake’s eggs incubated in every domestic yard, just waiting for the proper temperature to warm them, it could be repeated by the victims of Nazi atrocities, they were not the only victims and so they were suddenly deprived of their forever innocence.

The term ‘banality’ is referred and defended more clearly, at the period of the Eichmann scandal in two texts. In “Answers to Questions” – questions put to her by Samuel Grafton – and in the last paragraphs of her “Letter to Scholem”.

In the former, after making it clear that by banality she didn’t want to mean commonplace because “something can be banal even if it is

---

One can perceive the effort of the legal system to legislate the radical evil as ‘crimes against humanity’, i.e. rationalizing it by ascribing certain characteristics: crimes that can happen in one country against a group of people under a plotted extermination policy even in time of peace and usually turned against non-combatants or *in-noscent* persons. This was a new category of crimes in the International Law and did not coincide with war crimes as its target was the Holocaust.

22 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Penguin Books, 1994), 252.

23 *Ibid.*, 287-288.

not common”, she will contrast banality with Kant’s “radical evil”<sup>24</sup> and the more popular “widely held opinion that there is something demonic, grandiose, in great evil, that there is even such a thing as the power of evil to bring forth something good”.<sup>25</sup> In “Answers” she delivers a definition of evil as surface phenomenon:

“[...] evil is not radical, going to the roots (*radix*), that it has no depth, and that for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, *wants to reach the roots*. Evil is a surface phenomenon, and instead of being radical, it is merely *extreme*. We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think—that is, by reaching another dimension than the horizon of everyday life. In other words, the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil.”<sup>26</sup> (emphasis added)

In the “Letter to Scholem” she will adopt another definition, interesting enough. After the novelty of “banality of evil”,<sup>27</sup> here she coined still another seemingly controversial term, the “radical good”, which as critical thought reaches to the roots.

“It is indeed my opinion now that evil is never ‘radical,’ that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is “thought defying,” as I said,

24 Arendt, “Answers to Questions,” p. 479. Here Arendt contrasts banality with her own former conception of radical evil from the *Origins* as also with Kant’s conception of radical evil, although the two conceptions differ. In the last part of this paper, we will show that it is her banality of evil that comes closer to Kantian radical evil.

25 At that point, she refers to European Zionism “who has often thought and said that the evil of antisemitism was necessary for the good of the Jewish people” (*Ibid*), putting so even Holocaust between the historical expressions of evil antisemitism that could be “for the good of the Jewish people”. In “Zionism Reconsidered” she focuses on Zionist “absurd doctrine” containing the “truth” that the enemies (antisemites) are friends (contributing to the “final cause” of Jewish Diaspora). “These Zionists concluded that without antisemitism the Jewish people would not have survived in the countries of the Diaspora; and hence they were opposed to any attempt to liquidate antisemitism on a large scale. On the contrary, they declared that our foes, the antisemites, “will be our most reliable friends, the antisemitic countries our allies” (Herzl).” (Arendt, “Zionism reconsidered,” p.359.)

26 Arendt, “Answers to Questions,” p. 479.

27 Scholem characterizes the term ‘banality’ as “a catchword [...] a discovery, that evil is banal”. (Bernstein, *op. cit.*, p.138.)

---

because thought tries to reach some depth, *to go to the roots*,<sup>28</sup> and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its ‘banality.’ *Only the good has depth and can be radical.*<sup>29</sup>” (emphasis added)

In conclusion, Arendt’s conception of radical evil has undergone a conceptual shift or even turn in the texts we presented above, that represents the evolution of her thought on evil during the decades between the *Origins* and *Eichmann*. In the former, one can find (if I’m exact) 45 references of the word radical, but only three of them are used as adjective to evil. In all the other cases e.g. radical intellectuals, radical antisemitism, radical change of social conditions, radical press, radical wings of Parliament, radical means of pacification etc. it is connected to political or ideological in general radicalism of any kind, meaning something that operates a violent change or reformation of existing situation usually with sentimental speech without reasonable foundation. In this context, radical evil is also meant as a violent change of human condition, a massacre without anything to think about, a demonic appearance of “*something* be involved in modern politics that actually should never be involved in politics as we used to understand it”.<sup>30</sup> We could say that Arendt in *The Origins*, uses a political, empirical, notion of radical evil, impossible to grasp by critical thought, a kind of extremism. In the latter, in *Eichmann*, her conception comes closer to Kant, as critical thought wants to examine it, but “thinking, by defini-

---

28 For Kant, it is not the critical thought that “tries to go to the roots” as Arendt insists in this letter as also in the previous passage from the “Answers”. In *Religion* Kant declares: “there is in the human being a natural propensity to evil [...] This evil is radical, because it corrupts the basis of all maxims. [It exists in the roots of choice between incentives of one’s maxims.] But it must nonetheless be possible to outweigh this propensity, because it is found in the human being as a freely acting being.” (RL 37)

29 Arendt, “A Letter to Gershom Scholem,” p.471.

30 “It is the appearance of some radical evil, previously unknown to us, that puts an end to the notion of developments and transformations of qualities. Here, there are neither political nor historical nor simply moral standards but, at the most, the realization that *something seems to be involved in modern politics* that actually should never be involved in politics as we used to understand it, namely all or nothing-all, and that is an undetermined infinity of forms of human living-together, or nothing, for a victory of the concentration-camp system would mean the same inexorable doom for human beings as the use of the hydrogen bomb would mean the doom of the human race.” (Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 443.) (emphasis added)

tion, wants to reach the roots [and] evil is a surface phenomenon”.<sup>31</sup> It’s not “satanic greatness” but thoughtlessness what characterizes it. “Eichmann was not stupid. It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period.”<sup>32</sup> In that second period of her conception of evil as banal, she parallels her initial conception of evil as radical, with that of Kant. This cannot stand though, because Kant’s radical evil does not *want* to reach to the roots, it *exists* in the roots of intention as a personal free choice of one’s evil incentive to form her maxims, although she could have chosen differently. It is not something empirical or political which is imposed on people by a demonic power, it is not “in time” (history) but “in reason” (free choice) (RL40).<sup>33</sup> It is a propensity which “must consist in unlawful maxims of the power of choice” (RL32) radical (at the radix) of free choice, easiest chosen than the good, but it is always a personal free choice a moral factor, not something imposed by historical necessity.

What is very interesting though, in Arendt’s late conception of evil, is her contrast of banal evil with radical good which is a moral predisposition delivered by critical thought. She won’t say much more on it,

---

31 Arendt, “Answers to Questions,” p. 479.

32 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 288.

33 The doctrine of original sin and the Fall in the Scripture is “in time” for Kant. Palmquist commends on that: “To find the ‘origin’ or ‘first cause’ of a given effect (e.g., evil) [Kant argues] we can look either for the ‘rational origin’ of its existence or for the ‘temporal origin’ of its occurrence. But a temporal origin of a free choice would be ‘a contradiction’” (RL, from the Introduction by Stephen R. Palmquist, p. XXVII). Kant considers free choice of sin to be “in reason” rendering the agent responsible for his maxims. “An origin can be taken into consideration either as *rational origin* [in reason] or as temporal origin [in time] [...] When the effect is referred to a cause that is still linked with it according to laws of freedom, as is the case with moral evil, then the determination of the power of choice to the effect’s production is thought as linked with its determining basis not in time but merely in the presentation of reason, and then it cannot be derived from some preceding state.” (RL39)

Palmquist notices that Kant does not expose his personal religious beliefs in *Religion* because it is, a work of philosophical theology, not biblical theology: “The First Piece (especially Section IV) thus assesses the rational stability of the Christian doctrine of original sin: its typical historical-hereditary interpretation [in time] is ‘inappropriate’; but if understood as referring to the rational origin of all evil [in reason], it is a perfectly acceptable account of the practical (moral) problem that cries out for a religious solution (i.e., the problem of the evil propensity in human nature).” (RL, from the Introduction by Stephen R. Palmquist, p. xlviii.)



---

though it is a far more interesting idea than the radical evil, and here is the meeting point with Kant who believes that in the *radix* of human choice, against common beliefs about radical evil, there is always a choice between the latter and the good.

### KANT'S THEORY OF RADICAL EVIL

Radical evil in Kantian philosophy is a controversial concept which has provoked several and at times controversial interpretations. In Kant's mature writings "the only objects of a practical reason are therefore those of the good and the evil" (CPrR, 58). Kant will ascribe "ambiguities in practical laws" to the schools and their use of the terms *boni* and *mali* containing "an ambiguity owing to the poverty of the language", which leads to a double sense (CPrR, 59). But we are lucky to appeal to the German language that possess expressions "which do not allow this difference to be overlooked". For the Latin *bonum* (single word), there are two very different concepts and expressions: *das Gute* and *das Wohl*, for malum *das Böse* and *das Übel* (or *Weh*) (CPrR, 59-60). *Wohl* as *bonum* and *Übel* as *malum* on one side relate to pleasure or displeasure, or well-being and woe (ill-being) and so connected with sensitivity. *Gut* as *bonum* and *Böse* as *malum* on the other side, are connected "to the will insofar as it is determined by the law of reason to make something its object", to the incentive of action and good or evil maxim. In other words, the latter belong to the domain of morality while the former to that of sensitivity (CPrR, 60). In the same text Kant declares that the principle of happiness (appraisal of what is good and evil with reference to well-being or ill-being) is clearly distinguished from the principle of morality (appraisal of what is good and evil in itself) (CPrR, 62). In evaluating good and evil he makes the following remarks as of special importance. Either the determining ground of the will is a pure lawful form of the maxim, and that principle is a *practical law* a priori and pure reason is taken to be practical of itself. Or the determining ground of the faculty of desire precedes the maxim of the will, and the maxim determines actions which are good with reference to our inclination and hence good only mediately. The latter can never be called laws but *rational practical precepts*. The end here is good according to our sensitivity (*Wohl*) and not according to reason (*Gut*) (CPrR, 62). In this text, Kant is focusing on the different notions

of good mainly, but we can extract the correlative notions of evil as their opposites. In that way we could perceive between an empirical evil (*Übel* or *Weh*) and an evil in itself (*Böse*). The latter would be an evil maxim of an evil person, the former an evil object of desire of one person who cannot resist his desires. One could perceive here a dialectic between *reason* and *psychological forces*. Arendt's radical evil as it was exposed above, seems to be an extreme form of an empirical evil, an appearance of transcendent demonic powers, an historical fact not conceivable by reason (kind of *Übel* or *Weh*), while Kant's radical evil – as we will examine its evolution in *Religion* – is immanent and stays in the domain of human decision and reason, an evil in itself (*Böse*), so the agency of such evil can always be rendered responsible for his actions.

In *Religion*, from the title of 'Fist Piece': "On the Inherence of the Evil alongside the Good Principle, or, On the Radical Evil in Human Nature", Kant's intention is obvious. What is true according to Kant, is "the inherence of the evil to the good" and that is what he is going to prove. The "or" before the "radical evil in human nature" signals what is commonly believed and that is what is going to be deconstructed next, as a belief of «the religion of the priests»<sup>34</sup> about radical evil (the hyper title of this piece is 'Philosophical doctrine of religion') (RL, 19). Common perception of human nature "is a lament as ancient as history". With an ironic style Kant will wander around beliefs on human nature, from ancient times till his days. First, the belief of "Golden Age, from life in Paradise [...] [and then] the decline into evil (moral evil, with which physical evil has always gone hand in hand)" (RL, 19). Then, "the opposite, heroic opinion, which – I suppose – has found its place solely among philosophers and, in our times, above all among pedagogues: that the world advances incessantly (though scarcely noticeably) in precisely the reverse direction, namely from the bad to the better" (RL, 19-20).<sup>35</sup> The latter seems to Kant historically ungrounded and the former superstitious. He will except the Aristotelian middle way by wondering if it is "not at least possible, namely that the human

34 The narrative of the Fall in the Scripture.

35 He refers to Rousseau (among other pedagogues), whose conception of freedom as self legislation had a major impact on Kant's moral philosophy. (see Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe, Two essays*, Translated by James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr. (Princeton: Princeton University Press: 1970).

being, in his genus, may be neither good nor evil, or perhaps the one as well as the other, partly good, partly evil” and concluding “In order to call a human being evil, therefore, one would have to be able to infer a priori from a few consciously evil actions, indeed from a single one, an evil maxim lying at their basis, and from it again a basis, itself in turn a maxim and lying in the subject universally, of all particular morally evil maxims.” (RL, 20) Here the conflict between nature and actions that come out of human freedom becomes obvious, so all we can say by the term “human nature” we mean “only the subjective basis of the use of his freedom [...] This subjective basis itself, however, must always in turn be an of freedom (for otherwise [...] the good or evil in him could not be called moral). Hence the basis of evil cannot lie in any object determining the power of choice through inclination, not in any natural impulse, but can lie only in a rule of that the power of choice itself-for the use of its freedom-makes for itself, i.e., in a maxim.” (RL, 20-21) Thereby, the ground in the *radix* of evil cannot be an object of deliberation but only a maxim that the will delivers for the use of its freedom, which can never be middle, only good of evil.<sup>36</sup> There is not any empirical object of evil, an appearance of transcendent demonic powers, *intime* (*Übel* or *Weh*), only a maxim of decision *in reason*, an evil in itself (*Böse*).<sup>37</sup>

The common belief about human nature which “is a lament as ancient as history” (RL, 19) will be clarified with Kant’s theory on the roots of human predisposition to the good (and as vices to the evil) according to which theory there are “three classes [of disposition] as elements of the determination of the human being”. Those three classes are: 1. the predisposition to the animality of the human as a living be-

---

36 Henry Allison declares that Kant’s ethical “rigorism,” is obvious here. Kant contrasts his rigorism with “latitudinarianism.” “By the former, he understands the position that holds that with respect to both morally relevant actions and character, there *is no moral middle ground*, that is, every action to which moral categories are applicable at all and every moral agent must be characterizable as either good or evil. (Henry Allison, *Kant’s theory of freedom* (Cambridge University Press, 1995), 147.

37 For a thorough analysis of the importance of Kant’s account of public use of reason and the constitutive role of rational judgment and justification as a means to rationalize evil (in reason) and prevent its appearance in social life (in time) see: Kenneth R. Westphal, “Autonomy, Enlightenment, Justice, Peace – and the Precarities of Reasoning Publically,” *Conatus – Journal of Philosophy*, 8(2), (2023): 725–758. <https://doi.org/10.12681/cjp.35297>

---

ing, 2. to the humanity of him as a living and at the same time rational being, 3. to his personality as that of a being who is rational and at the same time capable of imputation [of actions to him]. (RL, 26) We can perceive here a novelty from evil's exposition in CPrR. The two predispositions to the good and to the evil, the first empirical *Wohl* and *Übel* (or *Weh*) the second in reason *Gut* and *Böse* has seemingly become three with the addition of predisposition to the humanity a mediating predisposition between animality (empirical) and personality (in reason, moral) that probably is the only possible middle way here. However, in the analysis of the three predispositions that follows "the first [animality] is rooted in no reason; the second [humanity] indeed in practical reason, but only as subservient to other incentives; but the third alone [personality] in reason practical on its own, i.e., legislative unconditionally». (RL, 28) Finally, we conclude again in a dualism of evil and good, as the first two predispositions even if they aim at a good object they are possibly evil, so they have both good and evil possible incentives, while the third predisposition as "the receptivity to respect for the moral law, as an incentive, sufficient by itself, of the power of choice" (RL, 27) is a pure moral predisposition grounded on the good character which must be grounded on our nature "on which absolutely nothing evil can be grafted" (RL, 27-28), the Kantian equivalent of Arendt's radical good (no Aristotelian middle way at last).

The evil—good dualism in human will, concerning the practical judgement, appears to exist between evil incentives according to animality (living being) and humanity (living and at the same time rational being) on one side and the personality as "the idea of the moral law alone, [which] is personality itself (the idea of humanity considered entirely intellectually) (RL, 28) on the other. Here, "arises a natural dialectic, that is, a propensity to ratiocinate against those strict laws of duty and to bring into doubt their validity, or at least their purity and strictness" and thus the "*common human reason* is impelled [...] to take a step into the field of practical philosophy [...] [to] escape from its embarrassment concerning the claims of both sides and not run the risk of being deprived [...] of all genuine ethical principles". (GMM, 405) So the choice of good demands the struggle of practical reason and not the easy way of "needs and inclinations, whose satisfaction he summarizes under the name of 'happiness'". (GMM, 405) Allison believes that this physical dialectic "is between principles competing for

---

supremacy in the practical judgment of the agent rather than between reason and inclination as psychic forces or psychological cause”.<sup>38</sup>

Kant declares that the three predispositions “are not only (negatively) good (they do not conflict with the moral law) but are also predispositions to the good (they further compliance with that law). They are original; for they belong to the possibility of human nature. He means by that that they all have a positive side complying with the law. Allison thinks that it is not clear what Kant means here but certainly he ascribes to the first two predispositions the possibility to be used contrary to their ends. This is proven in *The Doctrine of Virtue* where he recognizes duties to ourselves insofar as we are mere animal or living beings and as rational animals, as also as moral beings.<sup>39</sup> Though, the first two can be contaminated by vices: animality by “vices of the crudeness of nature, and, in their utmost deviation from the natural purpose [...] bestial vices, of gluttony, of lust, and of savage lawlessness (in relation to other human beings)” (RL, 26-27), humanity by “jealousy and rivalry [...] the greatest vices of secret and overt hostilities against all whom we regard as alien to us [...] and in the highest degree of their wickedness [...] envy, ingratitude, malicious glee, etc., they are called diabolical vices” (RL, 27). If we consider that the first does not use reason and the second uses it only “as subservient to other incentives” it becomes obvious how shallow or banal is the root of the predispositions to their vices, as the propensities, the inclinations, the instincts and the passion, drive almost naturally to the adoption of evil maxims. This is the banality of evil, the everyday choice between good and evil, the lighthearted choice of *evil heart*. Evil can spread easily even as “diabolical vices”. This is the Kantian (quasi) radical evil, a term to satisfy the priests and the censors, another kind of radicality though appears here, meaning just lying in the roots of free choice together with the radical (in the same sense) good. Propensity to moral evil “if [it] may be assumed to belong to the human being universally (and hence to belong to the character of his genus), it will be called a natural propensity of the human being to evil” (RL, 29). Kant will accept ‘radical evil’ by changing its religious nuances of the original sin and the Fall in the Scripture “in the limits of reason” but he will not accept “natural

---

38 Allison, *op. cit.* p.152.

39 *Ibid.*, p. 148.

evil” except as a predisposition.<sup>40</sup> Because evil exists in human nature as a choice according to freedom, when the first two predispositions are used against their ends, otherwise, it “could be reduced entirely to determination by natural causes—which, however, contradicts freedom” (RL, 21). So, there is always responsibility for choosing between moral and immoral maxims.

The natural propensity to evil in human nature, the evil heart, has many expressions. “Wickedness ([...] corruption of the human heart [...] perversity)” are common vices spread to humankind “shallow” because “the propensity to evil [...] is interwoven with human nature” (RL, 30). The good heart on the opposite, is subjected to the idea of the moral law “it is personality itself (the idea of humanity considered entirely intellectually) (RL, 28). The choice of good heart needs critical thought, education, conscious choice, for the “the restoration only of the purity of the moral law as the supreme basis of all our maxims” (RL, 46). This difficult choice of good heart, the fight at the *radix* of deliberation for the extrusion of the radical evil and the acquisition of good character, could possibly be proportional to what Arendt calls radical good.<sup>41</sup>

### THE BANALITY (AT LAST) OF EVIL IN KANT

Kant’s main reference to radical evil will appear in the III chapter of the first part of *Religion*:

“[...] the proposition, The human being is evil, can signify nothing other than this: He is conscious of the moral law and yet has admitted the (occasional) deviation from it into his maxim. He is evil by nature, means the same as that this holds for him considered in his genus – not as if such a quality can be inferred from the concept of his genus (the concept of a human being as such); rather, according to what acquaintance we have with him through experience, we cannot judge him otherwise, or we may presuppose this as subjectively necessary

40 “[...]‘in Adam we all sinned’[...] is called a fall into sin, whereas in our case it is conceived as resulting from the already innate wickedness of our nature.” (RL,42) Pluhar refers to “in Adam we all sinned,” as the Augustinian interpretation which supports the doctrine of original sin, based on the Vulgate translation of the original Greek. (RL 43, note of the translator 223, p 48.)

41 Arendt, “A Letter to Gershom Scholem,” p.471.

---

in every human being, even in the best. This propensity, then, must itself be considered morally evil, hence not a natural predisposition but something that can be imputed to the human being, and it consequently must consist in unlawful maxims of the power of choice. On the other hand, because of freedom, these maxims by themselves must be regarded as contingent, which in turn cannot be reconciled with this evil's universality unless the subjective supreme basis of all maxims is, no matter through what, interwoven with humanity itself and, as it were, rooted in it. Presumably, therefore, we may call this basis a *natural propensity to evil*, and, since it must yet always be something of which one is oneself guilty, we may even call it a radical, *innate* evil in human nature (yet *nonetheless brought upon us by ourselves*)." (RL, 32) (emphasis added)

The passage appears controversial. Evil can be natural, but *we* bring it to ourselves. This stance made Schiller and Goethe, between others, to accuse Kant's whole account of evil as a concession to Christian orthodoxy and the censorship, against the "critical" spirit of his moral philosophy,<sup>42</sup> and partly it must be so. "Radical evil" seems to be an "as you like it" to the priests and the censors, who would anyway condemn the book.<sup>43</sup> Kant keeps "radical evil" to satisfy the narrative of the Fall in the Scripture, but this evil is not natural and having its roots in time, i.e. in the original sin, it's a moral choice in reason, every time a practical deliberation is raised.<sup>44</sup> It exists in the root of deliberation together with good and each time they fight for the supremacy in the choice of a maxim. Evil is not radical as existing in human nature but as propensity to choose the evil maxims which "corrupts the basis of all maxims" (RL, 37).

---

42 Allison, *Kant's Theory of Freedom*. p. 146.

43 Palmquist considers the Second Piece of Religion to contain Kant's assess of the Christian doctrine of grace through Jesus' atoning sacrifice as morally harmful but "completely valid"(RL, 66) "holding also as a precept to be followed" (RL, 64), as depicting the archetype of a perfect human being (in reason) that everybody should strive to imitate. Those were "Critical" assessments of the doctrines of the church. (RL, from the Introduction by Stephen R. Palmquist, p. xlviii.) This was not enough to render *Religion* immune to censorship.

44 "Every evil action must be regarded, when one seeks its rational origin, as if the human being had fallen into it directly from the state of innocence [...] his action is free [...] therefore can and must always be judged as an original use of his power of choice." (RL, 41)

---

The root of evil and its shallowness is heralded already in the *Grounding for the Metaphysics of Morals*:

“The human being feels in himself a powerful counterweight against all commands of duty, which reason represents to him as so worthy of esteem, in his needs and inclinations, whose satisfaction he summarizes under the name of ‘happiness’. Now reason commands its precepts unremittingly [...] From this, however, arises a natural dialectic, that is, *a propensity to ratiocinate against those strict laws of duty and to bring into doubt their validity*, or at least their purity and strictness, and, where possible, to make them better suited to our wishes and inclinations, i.e., at ground to corrupt them and deprive them of their entire dignity, which not even common practical reason can in the end call good.” (GMM, 405) (emphasis added)

Radicality of evil is observed in human being not *a priori* but empirically “according to what acquaintance we have with him through experience” (RL, 32) and if we accept its universality it will clash with freedom and therefore with moral agency. Human being seems to be naturally prone to evil but potentially moral personality who chooses the good. The expression of the propensity to evil is expressed in three levels which are, the weakness of human heart to comply with adopted maxims, the propensity to mix immoral incentives with the moral ones i.e. impurity, and finally the propensity to adopt evil maxims, i.e., the wickedness of human nature, or of the human heart. (RL, 29) Those three levels are proportional to shallowness of character, the easy acceptance of sensual incentives, and the lack of critical thought. The moral person who is the expression of the propensity to personality, chooses actively and with pain the good maxims “through which you can at the same time will that it become a universal law.” (GMM, 421 – First formulation of categorical imperative.)

Now, it seems that we want to claim something inconsistent: the acceptance of the conceptual closeness of banality of evil in Arendt and radical evil in Kant. First, Arendt’s expressed view stands against it: “the phrase [...] ‘banality of evil’ [...] is contrasted with ‘radical evil’ (Kant)”. (Arendt, “Answers to Questions,” p. 479.) Nevertheless, the ambiguity by which those two terms are used by the two philosophers helps us towards our end. First, we can conclude that obviously radical evil in Kant and Arendt are totally different. Arendt’s radical evil is political, irrational, and its radicality has the sense of extreme



---

ideology political or other, it is an evil in time, the revelation of a satanic sublime that overpowers us as irreversible and uncontrollable. In Kant, radical evil is deflated from political and religious empirical elements. It's something that simply exists in the *radix* of our choices as a propensity the same as good does. As Allison concludes: "Kant, by 'radical evil', does not mean a particular, especially perverse, form of evil but rather the root or ground of the very possibility of all moral evil."<sup>45</sup> This moral predisposition exists in the root of practical deliberation but in every decision, the beginning of sin<sup>46</sup> is chosen again and again inwards by the agent herself, and not imposed by an historical necessity outward. It is not in history (time) but in character (reason). Second, we may perceive as radical the ease of evil's spreading as the outcome of an evil character which is shallow (banal). This character lets himself loose to be driven by the predispositions of animality and humanity and the call of passions that enter her practical deliberations by the promise of happiness. So *radical* evil acquires in the end this *banal* aspect of evil character. For Kant, Eichmann has an evil heart the same way a thief has it. Both, just let the evil predispositions predominate them. On the other hand, good heart demands our struggle to acquire it. "The command that we ought to become better human beings yet resounds undiminished in our soul (RL, 46) [...] if the moral law commands that we ought to be better human beings now, then it follows inescapably that we must also be capable of this (RL, 50)." The radicality of the good consists in "the firm resolve in complying with one's duty" (RL, 47) and this "virtue is acquired little by little and means to some a long habituation (in observing the law), whereby the human being, through gradual reforms of his conduct and stabilization of his maxims, has passed over from the propensity to vice to an opposite propensity." (RL, 47) One can perceive here the struggle, the dedication, the sacrifices demanded for the acquisition of good heart, the radicality, the depth of this march. That's why the radicality of good in Arendt seems to be on a par with the acquisition of good heart in Kant.

---

45 Allison, *op. cit.*, p.147.

46 Steven Palmquist will say that "treating the biblical story of the Fall as an account of evil's 'inheritance from the first parents' is 'the most inappropriate' interpretation, because it offers an empirical solution to a philosophical problem" (RL, from the Introduction by Stephen R. Palmquist, p. XXVII)

On the other hand, the shallowness, the idleness of staying tied to the passions of animality or the consequentialist arithmetic of humanity, make obvious the banality of evil.

In concluding, taking a glimpse backwards at the precritical *A new Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (Proposition IX), Kant moves there from the theological discussion on good and evil (what he called evil in time later) to the conception of evil grounded on an inner principle of self-determination (the radical evil of the mature writings). There, he makes the distinction between a negative evil of defect (*malum defectus*) of the will as negation of the good and a positive evil of privation (*malum privationis*) which proposes positive means for displacing the good. Kant's radical evil and the shallow-banal evil of mature Arendt belong to the first category while the radical evil in young Arendt's *Origins* could belong to the second.

#### BIBLIOGRAPHY

- Allison, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press, 1995.
- Arendt, Hannah. "Zionism reconsidered." In *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Arendt, Hannah. "A Letter to Gershom Scholem." In *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kahn and Ron H. Feldman, 465-471. New York: Schocken Books, 2007.
- Arendt, Hannah. "Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton." In *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kahn and Ron H. Feldman, 472-484. New York: Schocken Books, 2007.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 1994.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: A Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1973.
- Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1996.
- Cassirer, Ernst. Rousseau, Kant, Goethe, Two essays. Translated by James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr. Princeton: Princeton University Press: 1970.
- Chountis, Ioannes. "Reconsidering Burke's and Arendt's Theories on 'The Rights of Man': A Surprising Plot Twist?" *Conatus – Journal of Philosophy*, 6(1) (2021): 19–32. <https://doi.org/10.12681/cjp.25171>
- Chousou, D., Theodoridou, D., Boutlas, G., Batistatou, A., Yapijakis, C., & Syrrou, M.. "Eugenics between Darwin's Era and the Holocaust." *Conatus*

- 
- *Journal of Philosophy*, 4(2) (2019): 171–204. <https://doi.org/10.12681/cjp.21061>
- Dacey, V. and Hon. D. C. L. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. London, Bombay, Calcutta, Madras, Melbourne: Macmillan & Co, 1915.
- Grayling, A. C. *Among the Dead Cities – The History and Moral Legacy of the WWII – Bombing of Civilians in Germany and Japan*. London, Berlin, New York Sydney: Bloomsbury, 2014.
- Kant, Immanuel. *Critique of practical reason*. In Immanuel Kant, Practical philosophy, translated and edited by Mary J. Gregor, Introduction by Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood. New Haven and London: Yale University Press, 2002. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by Werner S. Pluhar, Introduction by Stephen R. Palmquist. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2009.
- Moses, Dirk. “Conceptual blockages and definitional dilemmas in the ‘racial century’: genocides of indigenous peoples and the Holocaust.” *Patterns of Prejudice*, 36:4(2002),7 — 36. DOI: 10.1080/003132202128811538
- Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2006.
- Westphal, Kenneth R. “Autonomy, Enlightenment, Justice, Peace – and the Precarities of Reasoning Publically.” *Conatus – Journal of Philosophy*, 8(2), (2023):725–758. <https://doi.org/10.12681/cjp.35297>

## ENDNOTES

- a Abbreviations (from the corresponding publications in Bibliography):  
 RL *Religion within the Bounds of Bare Reason*  
 CPrR *Critique of Practical Reason*  
 GMM *Groundwork for the Metaphysics of Morals*
- b Shallow here, means banal. Shallow contrasts with deep the same way banal do. Arendt refers to it in *The Jewish writings*, “Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton”: “I meant [in *Eichmann in Jerusalem*] that evil is not radical, going to the roots (radix), that it *has no depth*, and that for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, wants to reach the roots.” (emphasis added) In this passage, the similarity of the term shallow with the Arendtian use of term banal, is evident.

---

JORGOS BUTLAS

Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini, Republika Grčka

## PLITKE VODE ZLA – ARENT I KANT

**Sažetak:** U *Izvorima totalitarizma* (1951) Hana Arent uvešće pojam *radikalnog zla* kao istorijske pojave nečega povodom čega „mi zapravo nemamo šta da se oslonimo da bismo ga razumeli, kao fenomena koji nas suočava sa svojom nadmoćnom realnošću i ruši sve standarde za koje znamo“. Arent neće insistirati na svojoj početnoj koncepciji radikalnog zla, a u knjizi *Ajhman u Jerusalimu: Izveštaj o banalnosti zla* (1963) radikalno zlo zameniče *banalnošću zla*. Prema potonjem gledištu, „zlo je površinski fenomen, a umesto da bude radikalno, ono je samo ekstremno“, ono „prkosi mišljenju“, i u tome jeste njegova „banalnost“. Jedino dobro ima dubinu i može biti radikalno. Arent suprotstavlja tu banalnost svom vlastitom ranijem shvatanju radikalnog zla, kao i Kantovoj koncepciji radikalnog zla (u potonjem, po našem mišljenju, greši). U ovom radu, pokušaćemo da pokažemo konceptualnu bliskost između *banalnosti zla* kod Arent i *radikalnog zla* kod Kanta, a takođe i radikalnost dobra kod Arent kao jednaku sticanju dobrog karaktera u Kantovoj *Religiji unutar granica samog uma*. Henri Alison tvrdi da „Kant pod ‘radikalnim zlom’ ne misli pojedinačnu, naročito izopačenu formu zla, nego radije koren ili osnov same mogućnosti sveg moralnog zla“. Kod Kanta, radikalno zlo je odvojeno od političkih i religijskih empirijskih elemenata. Ovaj pojam se čini „maslinovom granicom“ koju Kant pruža crkvi i učenju o istočnom grehu, koje u *Religiji* dekonstruiše kao besmisleno *u vremenu*, prihvatajući pak njegovu ograničenu vrednost *u umu* (moralno). Zlo za Kanta jeste nešto što prosto postoji u *korenu (radix)* naših izbora, kao sklonost, isto kao i dobro. Kantovsko *radikalno zlo* dobija *banalni* aspekt zlog karaktera. Za Kanta, Ajhman ima zlo srce na isti način kao što ga ima lopov. To je razlog zbog kojeg arentovska banalnost zla dolazi u blizinu kantovskog radikalnog zla. S druge strane, dobro srce, prema Kantu, zahteva našu borbu da ga steknemo. To je razlog zbog kojeg se čini da radikalnost dobra kod Arent jeste u istoj ravni sa sticanjem dobrog srca kod Kanta.

**Ključne reči:** zlo, dobro, radikalno, banalnost, Kant, Arent, cionizam, praktički um, u vremenu, u umu, čovečnost, animalnost, personalnost

*Primljeno: 24.6.2024.*

*Prihvaćeno: 31.8.2024.*

Arhe XXI, 42/2024

UDK 179 Jahr F.

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.133-149>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IVA RINČIĆ<sup>1</sup>, AMIR MUZUR<sup>2</sup>  
Sveučilište u Rijeci, Medicinski fakultet  
i Fakultet zdravstvenih studija, Hrvatska

## ODAKLE FRITZU JAHRU IDEJE ZA „(BIO)ETIKU BILJA“? ŠTO O BILJKAMA KAŽU JAHROVI IZVORI?<sup>3</sup>

**Sažetak:** Fritz Jahr (1895.–1953.), njemački učitelj i svećenik koji je 1926. prvi upotrijebio riječ „bioetika“ i ponudio svoju viziju nove discipline, predložio je širenje ljudskih etičkih dužnosti i na životinje i biljke. I dok je pokret za prava životinja stoljećima star i postiže značajne uspjehe, ideja biljnih prava doživljava tek povremene stidljive spomene i uglavnom je, čak i među obrazovanima, daleka.

U ovome nas je radu zanimalo što o biljkama govore malobrojni autori koje Jahr citira, preventivno bečki sociolog, filozof i psiholog Rudolf Eisler (1873.–1926.), botaničar, mikrobiolog i filozof Raoul Heinrich Francé (1874.–1943.) te njemački eksperimentalni psiholog, utemeljitelj psihofizike Gustav Theodor Fechner (1801.–1887.).

**Ključne riječi:** Fritz Jahr, bioetika, biljke, Rudolf Eisler, Raoul Heinrich Francé, Gustav Theodor Fechner

Voljeti biljke nije lako, a kamoli poštivati ih: da bi se to postiglo, treba ih bolje poznavati – njihovu životnost, njihovu živost, njihovu živopisnost – ali, prije svega, treba doseći apstraktnu perspektivu odricanja od prirodnog prava jačega. To zahtijeva intelektualni napor – in-

---

1 E-mail adresa autorke: [iva.rincic@medri.uniri.hr](mailto:iva.rincic@medri.uniri.hr)

2 E-mail adresa autora: [amir.muzur@medri.uniri.hr](mailto:amir.muzur@medri.uniri.hr)

3 Ovaj rad nastao je u sklopu projekata Hrvatske zaklade za znanost Od različitosti tradicija do zajedničke euromediterranske bioetičke platforme – stvaranje alata za dijalog i djelovanje (EUROBIOMED), IP-2020-02-7450, voditelj projekta Amir Muzur. Za objavu rada nisu predviđena sredstva.

dividualan i zajednice – koji, međutim, nije nemoguć. Uostalom, nije li čovjek sličan put prolazio (a dijelom još uvijek prolazi) kada su u pitanja prava životinja?

### ŽIVOTINJSKI PUT

U europskoj intelektualnoj tradiciji novijeg doba ideja reguliranja čovjekova odnosa prema životinjama, kao živim bićima i Božjim stvorenjima koja mogu jednako trpjeti fizičku okrutnost, poprimila je razne forme. Prema pijetističkoj se etici, primjerice („etici subivstovanja“ – *Ethik der Mitgeschöpflichkeit*), očekuje od doista „ponovo-rođenog“ (*Wiedergeborene*) i ozbiljno pobožnog, milosrdno i ljubavi puno (*barmherzig und liebevoll*) postupanje sa životinjama.<sup>4</sup> Od ranijih pijetista, o zaštiti životinja pisali su Philipp Friedrich Hiller (1699.–1764.), Johann Friedrich Flattich (1713.–1797.) i drugi,<sup>5</sup> no najvažniji doprinos dali su Christian Adam Dann (1758.–1837.) i Albert Knapp (1798.–1864.), teolozi i župnici iz Stuttgarta. Dann je autor „Molbe jadnih životinja, nerazumnih stvorenja, upravljene njihovim razumnim su-bićima i gospodarima, ljudima“ (*Bitte der armen Thiere, der unvernünftigen Geschöpfe, an ihre vernünftigen Mitgeschöpfe und Herrn die Menschen*, 1822.), kao i „Mnogim primjerima pojašnjenog apela nuždom pritisnutih svim ljudima o promišljanju i osjećanju uzajamnog uvažavanja i ublažavanju neizrecivog trpljenja životinja koje žive u našem okružju“ (*Nothgedrungenener durch viele Beispiele beleuchteter Aufruf an alle Menschen von Nachdenken und Gefühl zu gemeinschaftlicher Beherzigung und Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere*, 1832.), a Knapp 1837. osniva i prvo „društvo protiv mučenja životinja“ u Njemačkoj (*Verein gegen Thierquälerei*).

Naravno, ključni impetus percepciji životinja kao izravnih srodnika odnosno predaka čovjeka dala je Darwinova teorija evolucije, pa nije čudo da se potkraj XIX. i kasnije javljaju apeli temeljeni i na znanosti, a ne samo na religijskom milosrđu. Zasad još uvijek potcijenjenu

4 Christian, A. D. i Knapp, A., *Wieder die Tierquälerei: frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2002., str. 113.

5 *Ibid.*, str. 115.

ulogu u tome imao je svakako njemački pravnik i sudac Ignaz Bregenzer (1844.–1906.), autor knjige „Životinjska etika: prikaz ćudorednih i pravnih odnosa između ćovjeka i ćivotinje“, objavljene 1894. u opsegu od 422 stranice,<sup>6</sup> kao i drugog znaćajnog djela, poduljeg ćlanka naslovljenog „Osjećaj ćudorednosti i pravde u ćivotinja“, publiciranog nekoliko godina kasnije u lajpcićskom ćasopisu „Njemaćki prijatelj ćivotinja“. <sup>7</sup> U ovim djelima Bregenzer se opire prvenstveno svim ekstremnim, radikalnim stavovima, neovisno jesu li oni usmjereni k „brisanju razlika između ljudi i ćivotinja“ ili tvrde da bi emancipacija „naćkodila“ ćivotinjama. Bregenzer smatra da je osjećaj (*Gefühl*) osnov svih dućevnih zbivanja, kako u ćovjeka, tako i u ćivotinje, a intelektu odriće znaćaj u moralnom prosuđivanju. Razum je, po Bregenzeru, presudan za razvitak umjetnosti, znanosti, tehnike i kulture, ali ne i sreće – dapaće. On odbacuje ideju da su ćivotinje „refleksni automati“ bez duće, koju su promicali Descartes i Bethe, kao i von Hartmannovo zagovaranje ćovjekove borbe protiv „ćtetnih i beskorisnih ćivotinja“ (*die schädlichen und unnützen Tiere*). Za Bregenzeru su, kao i za neke druge autore, osnov ćudoređa instinkti, pa su, prema tome, ćivotinje sposobne za razvoj morala. U svojoj studiji Bregenzer otklanja jedan po jedan prigovor skeptika i oponenta zaćtitnika ćivotinja: o slobodnoj volji ćovjeka (Bregenzer je relativizira kao i ćivotinjsku), o njegovoj „privilegiranoj“ religioznosti, besmrtnosti itd. Ukratko, po Bregenzeru, u ćivotinja, osobito vićih, postoji zametak osjećaja ćudoređa (*Keime des sittlichen Gefühls*). Na jednakim pretpostavkama – tj., da se radi o nesvjesnom fenomenu, dakle, neovisnom o razumu – izvodi Bregenzer i zakljućak da su ćivotinje sposobne osjećati pravедnost, što potkrjepljuje nizom „empirijskih prirodoznanstvenih dokaza“. Sve to u cilju apela humanijeg odnosa prema barem vićim, dakle, domaćim, ćivotinjama.<sup>8</sup> Bregenzerovi su stavovi, kao i Schopenhauerovi, koje dobro poznaje, u izrazitoj suprotnosti Kantovom ućenju o metafizićkim zasadama morala, koje izrijećom odriće svaku dućnost ćovjeka prema bilo kojem biću

6 Bregenzer, B., *Thier-Ethik: Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier* C. C. Buchner, Bamberg, 1894.

7 Bregenzer, I., „Tierisches Sittlichkeits- und Rechtsgefühl,“ u *Deutscher Tierfreund*, broj 5-6, 1901., str. 1-41.

8 *Ibid.*

osim prema čovjeku,<sup>9</sup> premda sugerira i da je okrutno ophođenje sa životinjama suprotno čovjekovoj dužnosti prema samom sebi, budući da otupljuje suosjećanje sa životinjskim trpljenjem i time slabi prirodnu zasadu morala koja je korisna za odnos s drugim ljudima.<sup>10</sup>

U naše doba – dakle, gotovo stoljeće nakon Bregenzerera – zakonom je i dalje sankcionirano samo mučenje životinja, dok su u sferi etike ostala manje-više neriješenima pitanja lova na životinje, znanstvenih pokusa na životinjama<sup>11</sup> i pitanje uzgoja životinja u prehrambene svrhe. Naravno, pojavila su se već i neusporedivo provokativnija promišljanja od onih iz Bregenzerova vremena. Mark Bernstein, primjerice, pokušava konstruirati tezu o moralnoj jednakosti životinja relativizirajući vrijednost ljudskih interesa i života te dokazujući njihovu beznačajnost.<sup>12</sup> Nakon apela da se izbací meso iz prehrane vegetarijanaca, proširio se stav vegana (od 1944.) da treba izbjegavati sve životinjske proizvode: među veganima postoji i struja koja izrijeckom kritizira vegetarijanstvo i druge kompromisne pokušaje koji nastoje samo olakšati trpnju životinja.<sup>13</sup> Veganstvo zastupa i utilitarist i antispecijesist Peter Singer, u svom utjecajnom djelu *Oslobođenje životinja* iz 1975., ali odustaje od principijelne krutosti priznajući da je, primjerice, na putovanjima, u tom pogledu „fleksibilan”.<sup>14</sup>

9 Za blažu prosudbu Kantove animalne etike, vidi: Baranzke, H., „Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17, Tugendlehre,“ u *Kant-Studien*, godina 96, broj 3, 2005., str. 336-363.

10 Dio dosadašnjeg izlaganja korišten je u: Rinčić, I. i Muzur, A., *Fritz Jahr i radanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012., str. 74-76.

11 Više o ovom pitanju vidi, primjerice, u: Hardegg W. i Preiser, G., *Tierversuche und medizinische Ethik: Beiträge zu einem Heidelberger Symposium*, Georg Olms, Hildesheim, 1986; Cardozo de Martínez, C. A., Mrad de Osorio, A. Constanza Martínez C., Yunta, E-R. i Lolas Stepke, F.-., *El animal como sujeto experimental: aspectos técnicos y éticos*, Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética (CIEB)/ Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo/Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2007; Anderegg, C., Archibald, K., Bailey, J., Cohen, M. J., Kaufman, S. K., i Pippin, J. J., *Kritički osvrt na pokuse na životinjama*, Dvostruka duga/Prijatelji životinja, Čakovec/Zagreb, 2012. i dr.

12 Bernstein, M. H., *The Moral Equality of Humans and Animals*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.

13 Usporedi i Wrenn, L. C., *A Rational Approach to Animal Rights: Extensions in Abolitionist Theory*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.

14 Singer, P., *Oslobođenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb, 1998. Vidi i raspravu u: Muzur A. i Rinčić, I., „Čovjek i životinja: optimiziranje odnosa u okviru bioetičkih standarda“ u *Istraživanje na modelima laboratorijskih životinja: stanje i perspektive*



## JAHR I NJEGOVO NASLIJEĐE

Najmanje dvjesto godina je, dakle, trebalo od pijetističke inicijative zaštite životinja do njihove stvarne zakonske zaštite, pa i razmjerno raširene svijesti o njenoj potrebi i smislu. Ideja zaštite bilja (tu ne računamo onu vrstu zakona koja štiti prava oplemenjivača biljnih sorti mjesto samog bilja) svakako nije nova, ali će svakako trebati najmanje toliko, a vjerojatno i više vremena da bi ozbiljnije zaživjela.

Skromni teolog i učitelj Fritz Jahr (1895.–1953.) iz njemačkog Hallea na Saali, koji je skovao 1926. pojam „bioetika“ (*Bio-Ethik*), definirao je novu disciplinu „imperativom“ širenja čovjekovih moralnih obveza na sav živi svijet. Spominjući eksplicitno biljke, Jahr je, za svoje vrijeme (pa čak i za naše) otkrio zavidan stupanj odgovornosti i inovativnosti. S obzirom na činjenicu da je ostavio u amanet samo 22 kratka članka (točnije, da nam ih je toliko do danas poznato), međutim, Jahr svoju ideju (kao ni mnoge druge) nije stigao detaljnije razraditi. Spominjući čovjekov odnos prema biljkama samo u pet članaka (opisanih u nastavku<sup>15</sup>), nastalih 1926–1934., Jahr navodi uvijek iste autore i argumente (u svom stilu koji bi danas neki okrutno nazvali „autoplagingom“).

Najznačajniji članak, u kojemu po prvi puta rabi i objašnjava pojmove „bioetika“ i „bioetički imperativ“, Jahr je objavio u časopisu *Mittelschule* 15. prosinca 1926.<sup>16</sup> U članku pod naslovom „Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre“ (Znanost o životu i nauka o moralu), Jahr govori o tome kako je psihologijsko istraživanje prihvatilo ravnopravnost životinja i ljudi, pa bi, stoga, i (humana) etika trebala slijediti taj primjer. Kako Jahr navodi, „od biopsihologije (*Bio-Psychik*, prema terminologiji R. Eislera) do bioetike (*Bio-Ethik*) tek je jedan korak“. I tu, gotovo u šali, kujući novi izraz od grčke riječi *bios* i „etike“, Jahr započinje razvijati tezu o tome zašto bi ljudi trebali prihvatiti moralne dužnosti ne samo jedan prema drugome, već i prema životinjama i biljkama. Da potkrijepi svoju argumentaciju, Jahr zaziva primjer Sv. Franje Asiškog, Friedricha Schleiermachers, Richarda Wagnera, Edu-

---

u Hrvatskoj i na Sveučilištu u Rijeci (priređili Daniel Rukavina i Krešimir Pavelić), HAZU – Zavod za biomedicinske znanosti u Rijeci, Zagreb/Rijeka, 2017., str. 47-55.

15 Opis je preuzet iz: Rinčić, I. i Muzur, A. *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, str. 45-51.

16 Jahr, F., „Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre (Alte Erkenntnisse in neuem Gewande)“, u *Mittelschule*, godina 40, broj 45, 1926., str. 604–605.

---

arda von Hartmanna i drugih. Jahr svoje izlaganje okončava formulacijom „bioetičkog imperativa“: „Poštuj svako živo biće u načelu kao svrhu u sebi i po mogućnosti postupaj s njim kao takvim!“ (*Achte jedes Lebewesensgrundsätzlich als einen Selbstzweck, und handle es nach Möglichkeit als solchen!*).

Zbog široke distribucije možda svoj najčitaniji članak, Jahr je objavio u časopisu *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde und Zentralblatt für das naturwissenschaftliche Bildungs- und Sammelwesen* (Kosmos: priručnik za prijatelje prirode i središnje glasilo za obrazovanje i sakupljanje u prirodnim znanostima), tada vrlo popularnom časopisu koji je izlazio od 1904. do 1999. (kada je naslov izmijenjen u *Natur+Kosmos*) u izdanju štutgartskog Udruženja prijatelja prirode (*Gesellschaft der Naturfreunde*). Časopis je počeo izlaziti kao tromjesečnik, ali je doskora uhvatio mjesečni ritam (do 1912. časopis je već dosego nakladu od 100.000 primjeraka). Članak Fritza Jahra u *Kosmosu* iz 1927., naslovljen „Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze“ (Bio-etika: osvrt na etički odnos čovjeka prema životinjama i biljkama),<sup>17</sup> promiče najinteresantniju Jahrovu ideju (barem iz naše perspektive) izloženu 1926. i uglavnom ponavlja teze o utemeljenosti bioetičkog imperativa, šireći krug preteča na Budu, praktikante joge i Arthura Schopenhauera (kojega je, očito, u međuvremenu čitao). Analizirajući Jahrov članak iz 1927, Hans-Martin Sass dovodi Jahrov „bioetički imperativ“, zasnovan na suosjećanju, u opoziciju prema Kantovom „kategoričkom imperativu“, zasnovanom na (ljudskom) dostojanstvu. Pitanje zaštite životinja preteže se i na Jahrov članak naslovljen „Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander“ [Zaštita životinja i etika u svom međusobnom odnosu],<sup>18</sup> koji se 1928. pojavio u časopisu *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik* (Jahrovom „omiljenom“ časopisu). Ovdje Jahrova argumentacija polazi od teze da se suosjećanje sa životinjama javlja kao „pojava iskustveno dana ljudskoj duši“ i jedini mogući motiv zaštite životinja (pri čemu se osjeća očit utjecaj A. Schopenhauera). Jahr se, međutim, također pita i da li širenje naših dužnosti prema životi-

---

17 Jahr, F., „Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze“, u *Kosmos*, godina 24, broj 1, 1927., str. 2–4.

18 Jahr, F., „Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander“, u *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik*, godina 4, broj 6–7, 1928., str. 100–102.

---

njama nužno vodi do zanemarivanja naših dužnosti prema bližnjima. Jahrov je odgovor: dogodi li se tako, onda je to posljedica „pogrešne ljubavi prema životinjama“ (*falsche Tierliebe*). Neuobičajeno za svoje doba, Jahr tvrdi da, „onaj čija je ljubav tako velika da prelazi granice samo-ljudskog (*über die Grenzen des Nur-Menschlichen*)“, taj se neće ograničiti na ljubav prema samo jednoj društvenoj klasi, interesnom udruženju ili partiji.

„Zwei ethische Grundprobleme in ihrem Gegensatz und in ihrer Vereinigung im sozialen Leben“<sup>19</sup> [Dva temeljna etička problema u svojoj suprotnosti i svom sjedinjenju u društvenom životu] objavljen je 1929. u časopisu *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik*. Jahr ovdje izražava visoku razinu realističnosti, definirajući egocentričan stav kao interes za vlastito ja (*zu dem Interesse am eigenen Ich*), i naglašavajući da ga, kao izvorni stav (nagon), ne treba zanemariti. Po Jahru, ovaj stav kasnije postaje oblikom svjesnog razmišljanja u borbi za opstanak. Ova je vrsta borbe prisutna već u biljaka, kao i u životinja. Isto je prisutno i u ljudi, osobito u gospodarskom životu (*Wirtschaftsleben*), ali ga nisu lišene ni intelektualne namjere. Altruizam nije zamisliv bez primjese egoizma (čak i Isus kaže: „čini drugima ono što želiš da drugi čine tebi“). Kombinacija altruizma i egoizma je „kolektivni egoizam“, pri kojemu je „ja“ podređeno stranci ili državi. Jahrovo relativiziranje altruizma i egoizma u kontrastu je s Kantovim „čistim umom“, te naglašava da egoizam i altruizam nisu ni nepomirljivi niti antipodi.

U članku „Drei Studien zum 5. Gebot“ [Tri studije o Petoj zapovijedi],<sup>20</sup> objavljenom 1934. u *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik*, Jahr se vraća temi bioetičkog imperativa, predstavljajući ga detaljnijom argumentacijom kao nadgradnju Kantova kategoričkog imperativa, evanđeoskog „Zlatnog pravila“, odnosno Schopenhauerovih *Temelja morala*.

---

19 Jahr, F., „Zwei ethische Grundprobleme in ihrem Gegensatz und in ihrer Vereinigung im sozialen Leben“, u *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik*, broj 6, 1929., str. 341–346.

20 Jahr, F., „Drei Studien zum 5. Gebot“, u *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik*, broj 11, 1934., str. 183–187.

## BILJKE PRIJE JAHRA

Ideja da su biljke obdarene dušom bilo je oduvijek. Anaksagora iz Klazomene (oko 500–428. pr. Kr.) je, tako, vjerovao da biljke posjeduju neki stupanj opažanja i mišljenja, da se pokreću po prirodnoj žudnji, da osjećaju tugu i radost, da imaju um i shvaćaju.<sup>21</sup> Da „mali dio duše“ postoji u svim stvarima, dakle i u biljkama, smatrali su i Demokrit iz Abdere (460–370. pr. Kr.), Parmenid (prva polovina V. st. pr. Kr.) i Empedoklo (oko 490–430. pr. Kr.).<sup>22</sup> Aristotel (384–322. pr. Kr.), pak, piše da, osim „što se hrane, rastu i razmnožavaju, biljke nemaju udjela ni u jednoj drugoj manifestaciji života“.<sup>23</sup> Aristotelov učenik Teofrast (372–287. pr. Kr.), kojega neki drže utemeljiteljem botanike (zbog djela „Povijest biljaka“ ili „Istraživanje biljaka“), međutim, tvrdi da se biljke ne opiru opadanju ili gubljenju plodova, da ih ono ne lišava životnog principa, da biljke mogu pripadati ljudima jer ih siju i sade itd.<sup>24</sup>

U skladu s obiljem i raznovrsnošću svoje lektire (koja dijapazonom zahvaća preko 60 autora, od Biblije i klasika do Jahru suvremenih znanstvenika i umjetnika), u promišljanju odnosa čovjeka prema bilju Jah se oslanja na nekoliko autora vrlo različitih provenijencija.

Bečki Židov Rudolf Eisler (1873–1926), đak Wilhelma Wundta, sociolog, filozof i psiholog, spominje (na jednom jedinom mjestu) u svojoj knjizi iz 1909., *Das Wirken der Seele: Ideen zu einer organischen Psychologie (Djelovanje duše: ideje o organskoj psihologiji)* „biopsihiku“ (*Biopsychik*) kao „upotpunjenje“ biofizike i biokemije.<sup>25</sup> Ma kako obećavajuće to zvučalo (i kako koban taj spomen bio za Jahra i utemeljenje bioetike), Eisler u toj knjizi i biljke spominje tek jednom, i to upozoravajući da bi bila velika pogreška pripisati spo-

21 Usporedi Kaluderović, Ž., Jašić O. i Miljević, A., „Slojevitost zbiljnosti *physikotata* iz Klazomene“, u *Jahr – European Journal of Bioethics*, godina 11, broj 22, 2020., str. 381-395.

22 Kaluderović, Ž., *Bioetički kaleidoskop*, Pergamena/ZCI za integrativnu bioetiku, Zagreb, 2021., str. 35.

23 Gregorić, P., „Aristotel o diobi duše“, u *Prolegomena*, godina 7, broj 2, 2008., str. 136.

24 Kaluderović, Ž., *Bioetički kaleidoskop*, str. 58-59.

25 Eisler, R., *Das Wirken der Seele: Ideen zu einer organischen Psychologie*, Alfred Kröner, Leipzig, 1909., str. 19.

---

sobnost mišljenja i volje jednostavno organiziranim formama života poput životinja<sup>26</sup> i biljaka.<sup>27</sup>

Veliki zagovornik duševnosti bilja bio je Raoul Heinrich Francé (1874–1943), botaničar, mikro(bio)log i filozof koji je djelovao u Austriji, Mađarskoj i Bavarskoj, pa i u Dubrovniku. Vrlo plodan pisac (između ostaloga, i višetomnog „Života biljaka“) i urednik časopisa, Francé se u povijesti znanosti spominje i kao začetnik „biotehnike“ ili čak biocentrizma, kao ideje da „nema te tehničke forme koja ne bi već postojala u prirodi“, uključujući alate, strojeve i arhitekturu.<sup>28</sup> Za razliku od većine drugih Jahrovih izvora, pa i samoga Jahra, Francé nije toliko zainteresiran za spekulacije o duši, već za znanstvene pokuse i dokaze koji ukazuju na sličnosti fiziologije, a odatle i psihologije bilja s onima životinja, ali i za argument po kojemu su biljke dio evolucijskog kontinuiteta. Ukratko, Francé suprotstavlja svoju „fiziologijsku“ biljnu psihologiju „teleologijskoj“.<sup>29</sup> Premda ga ne izdvaja od drugih svojih važnijih izvora, moguće je da je Francé imao veći utjecaj na Jahra nego što Jah sam priznaje, budući da se Jah oslanjao na Francéovu literaturu do te mjere da je prenosio brojne Francéove pogreške u citiranju izvora.

Po Jahru, ipak, još veće značenje za začetke psihologije biljaka ima Gustav Theodor Fechner (1801.–1887.),<sup>30</sup> njemački eksperimentalni psiholog, utemeljitelj psihofizike – dakle, prvenstveno fizike osjeta – iz Leipziga (gdje je studirao i Eisler, s kojim je dijelio preokupaciju objašnjenja veza uma i tijela). Kao animist i panpsihist, Fechner je vidio život posvuda, a ljude locirao na pola puta između duše bilja i duše zvijezda kao anđela.<sup>31</sup> Stavljajući, pomalo einsteinovski smjelo, znak jednakosti između materije i energije (duše), Fechner ipak dozvoljava

---

26 Ni životinje Eisler ne spominje češće – tek dvaput.

27 *Ibid.*, 35.

28 Vollgraff, M. i Tamborini, M., „Biotechnics and politics: A genealogy of nonhuman technology“, u *History of Science*, 2023., e-pub ahead of print.

29 Francé, T. H., *Pflanzenpsychologie als Arbeitshypothese der Pflanzenphysiologie*, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, 1909.

30 Jah, inače, ne spominje Fechnera samo u kontekstu biljne etike, već i njegovih ideja o životu poslije smrti, uspoređujući ih s pisanjima češkog biskupa i reformatora edukacije Comeniusa iz XVII. stoljeća (Rinčić, I. i Muzur, A., *Fritz Jah i radanje europske bioetike*, str. 243-245).

31 Fechner, G. T., *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen*, Leopold Voß. Hamburg/Leipzig, 1908. Knjiga je prvi puta objavljena 1848.

---

da biljke raspolažu individualnom sviješću samo do određenog stupnja (u kasnijim djelima će to nazvati „pragom“). Govoreći o duši, Fechner je, zapravo, tek naslućivao sličnosti životinja i bilja koje će biti tek potvrđene teorijom evolucije i otkrićima fiziologije. Njegovo je pitanje: imaju li biljke dušu kao neku vrst individualne svijesti ili skupne, u Bogu? Uporišta Fechnera za tezu o „produševljenosti“ (*Beseeligkeit*) biljaka su mnoga, uključujući i hinduistički Manuov zakonik (Manusmriti), koji je još pokraj XVIII. stoljeća bio preveden na njemački.<sup>32</sup> U sažetku svoje obimne rasprave, Fechner zaključuje:

1. pučka percepcija prirode i estetika govore više u prilog duše u biljaka nego protiv nje;
2. premda se biljke od nas razlikuju više nego životinje, temeljne razlike naše „produševljenosti“ nema: štoviše, duševni život bilja predstavlja upotpunjenje praznina duševnosti ljudi i životinja;
3. nepostojanje živaca i osjetilnih organa u biljaka ne dokazuje da one ne mogu osjećati, budući da to mogu činiti bez organa tipičnih za životinje;
4. teleološki pogled na prirodu čini se više umirujućim kada se biljkama pripíše duša nego kada im se ona odrekne;
5. činjenica da biljni svijet služi ljudskome i životinjskome ne proturiječi njegovoj vlastitoj svrsi, jer bi se i za životinjski svijet moglo reći da služi biljnome;
6. ako se čini da su biljke, kao „produševljena“ bića, u lošoj situaciji utoliko što moraju trpjeti mnoge nepravde od ljudi i životinja, a da se od njih ne mogu obraniti, onda to izgleda loše samo ako uzmemo naše ljudsko stajalište: ako biljni život, pak, shvatimo u skladu s njegovom vlastitom unutarnjom logikom, ovom prigovoru više nećemo dati takvu (preveliku) težinu;
7. ako se za biljke tvrdi da nemaju duše zato što nemaju slobode niti se mogu svojevoljno kretati, onda se od biljaka traži nešto čega nema ni u životinja koje jednako nemaju vlastite slobode;
8. dok god postoji svijet na granici životinjskoga i biljnoga, s dvojbenim granicama, biljni se svijet ne može smatrati nižim od životinjskoga, kao ni zbog činjenice da su se oba svijeta, u skladu s poviješću postanka, pojavila istodobno;

---

32 *Ibid.*, 20.

9. ako se inzistira na centralizaciji, povezujućem jedinstvu ili neovisnosti u biljnom organizmu kao na uvjetu ili izrazu jedinstva i individualnosti duše, i opet se traži nešto čega nema ni u životinja;
10. vjerojatno je duševni život biljaka drugačiji nego u životinja, koje, premda nemaju razuma i svijesti, imaju sjećanje na prošlo i predviđanje budućega, dok se duševni život bilja vjerojatno temelji na sadašnjosti. Ali umjesto da osjetilni život biljaka bude manje razvijen od životinjskog, on bi mogao biti još razvijeniji.<sup>33</sup>

Kao i Fritz Jahr, i Fechner (premda je, za razliku od Jahra, bio eksperimentalni naturalist i istraživač), rabi kao ravnopravne argumente znanosti, religije i umjetnosti: Jahr će to nazvati „*Gesinnungseinstellungen*“, a Ante Čović, početkom XXI. stoljeća, „pluriperspektivnošću“ integrativne bioetike. Fechnerovu knjigu *Nanna* (nazvanu tako po nordijskoj boginji sreće, mira, Mjeseca i personifikaciji cvata) napao je botaničar Matthias Jacob Schleiden (1894.–1881.), slavni autor stanične teorije. Zanimljivo je, međutim, da Schleiden, utemeljitelj jenskog Instituta za fiziologiju i pisac *Osnova znanstvene botanike* (1848.), u svojim *Studijama: popularnim predavanjima* iz 1858., iznenađujuće slabo inzistira na znanstvenim argumentima ravnopravnosti biljnoga života, koncentrirajući se više na kulturne, mitologijske i religijske elemente (nalik našem Nikoli Viskoviću<sup>34</sup>), koji govore u prilog (premda ne dokazuju) „produševljenosti“ biljaka.<sup>35</sup>

Austrijskog botaničara-neovitalista Adolfa Wagnera (1896.–1940.) Jahr nigdje ne spominje izolirano, već uvijek kao začetnika „biljne psihologije“, zajedno s Fechnerom i Francéom. Pod utjecajem Schopenhauera i Hartmanna, Wagner u djelu „Razum biljke“ govori koliko je teško laiku objasniti da životinje i biljke povezuju isti temeljni zakoni.<sup>36</sup> Premda sklon iracionalizmu i kritici materijalizma, Wagner u zagovoru „jastva“ (*Ichheit*) biljaka koristi botaničke, fiziologijske ar-

33 *Ibid.*, 311-313.

34 Visković, N., *Stablo i žovjek: prilog kulturnoj botanici*, Antibarbarus, Zagreb, 2001.

35 Schleiden, M. J., *Studien: Populäre Vorträge*, Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1857., str. 133-184.

36 Wagner, A., *Die Vernunft der Pflanze*, Carl Reissner, Dresden, b.d. [1926], str. 78.

---

gumente, primjerice u opisu razmnožavanja sporama, spermatozoama i peludom, osobito u paprati i mahovine, brani ideju osjeta biljaka, pa i volju i svrhovitost.

Osim spomenutih „glavnih“, Fritz Jahr je koristio i svoje „sporedne“ izvore biljne (bio)etike, kakvi su bili filozof, teolog, pjesnik i književni kritičar Johann Gottfried von Herder (1744.–1803.), teolog i filozof Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768.–1834.; *Predavanja o filozofskoj etici*, 1841.); filozof prava Karl Christian Friedrich Krause (1781.–1832.; *Filozofija prava*); liječnik, botaničar i istraživač Carl Friedrich Philipp von Martius (1794.–1868.; *Besmrtnost biljke*, 1838.); filozof Karl Robert Eduard von Hartmann (1842.–1906.; *Filozofija nesvjesnog*, 1869.); filozof Wilhelm von Schopenhauer (1788.–1848.), autor knjige o Hartmannu (1929.), kao i članaka u kojima brani njegove ideje<sup>37</sup> (1907.–1908.); filozof Kurt Gräser, koji se bavi moći predočavanja u biljaka i zaključuje da se duševni život bilja ne može nazvati pukom hipotezom, osim u dijelu bavljenja svrhovitim djelovanjem koje je metafizičko.<sup>38</sup> Mnoge svoje izvore Jahr je svakako upoznao čitanjem „Časopisa za širenje teorije evolucije“ koji je uređivao R. H. Francé (suradnicima su bili i R. Eisler i A. Wagner), a izdavalo Društvo prijatelja prirode *Kosmos* (koje je izdavalo i istoimeni časopis u kojemu će Jahr 1927. objaviti svoj najutjecajniji članak).

## ZAKLJUČAK

Deseci tisuća biljnih vrsta koriste se za hranu, lijekove, u industriji i drugo. Ukupno gledajući, biljke imaju tisuću puta veću biomasu od životinja. Ključna razlika između životinja i biljaka je u tome što u biljkama funkcije nisu koncentrirane u specijaliziranim organima, već distribuirane cijelim tijelom, što im na neki način daje prednost u odnosu na ljude i životinje. Bez pretjerivanja možemo reći da su biljke neuništive, te iznimno prilagodljive promjenama okoliša. Vremenom i pokusima dokazano je da manje-više sve glavne neuralne funkcije postoje i u biljkama. Pamćenje postoji u obliku navikavanja (*Mimosa*

---

37 Članke je objavljivao u časopisu *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*.

38 Gräser, K., „Die Vorstellungen der Pflanzen“, u *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, broj 12, 1907, str. 365-373. Gräser je autor i knjiga (1904-1906) o moći predodžbe u životinja, strasti prema lovu, seobi ptica i dr.



*pudica* prestaje reagirati na ponovljene bezopasne vibracije, na primjer).<sup>39</sup> Moć kretanja biljaka obrađuje već Charles Darwin u knjizi iz 1880., a pojavu će kasnije dokazati i Pfefferovi fotografski eksperimenti. Dokazano je da, zahvaljujući „hidrauličnom“ strujanju vode kroz stanične membrane, biljke cvjetaju, zatvaraju lišće i proizvode druge aktivne pokrete. Druge vrste posjeduju moć pasivnog „kretanja“ (poput šišarki), mijenjajući otvorenost ovisno o vlažnosti okoline. Čini se da ponašanje vrste *Boquila trifoliolata*, koja može oponašati nekoliko drugih biljaka u blizini, dokazuje staru ideju Gottlieba Haberlandta (1854.–1945.) da biljke kroz svoju epidermu mogu „vidjeti“. Biljke pokazuju i svojevrsnu „kolektivnu inteligenciju“ (donošenje odluka), budući da njihovi vrhovi korijena kumulativno istražuju okoliš i posljedično mijenjaju ponašanje biljke. Mnoge inspiracije ljudske arhitekture potječu iz biljnog svijeta: struktura listova vrste *Victoria amazonica* predstavlja samo jedan primjer, dok se nektar akacije, koji privlači mrave, čini neviđenim načinom poticanja vlastite obrane od drugih biljaka i životinja.<sup>40</sup>

Fritz Jahr sve to nije mogao znati. Pa ipak, sućutno, intuitivno, ali i informirano u skladu sa svojim vremenom, Jahr je biljni život uzdigao do razine nužnosti preuzimanja odgovornosti na njega. Nema sumnje da je na Jahra značajan utjecaj imao Arthur Schopenhauer odnosno ideje koje je on unio u njemačku literaturu iz indijske filozofije: Jahr, naime, od 1927., često citira Schopenhauera, prihvaćajući suosjećanje „lišeno kalkulanta“ kao glavni prokretač zagovaranog čovjekova odnosa prema drugim oblicima života. (Koliko su Schopenhauer odnosno indijska misao utjecali na njemačku filozofiju od sredine XIX. do prve polovine XX. stoljeća pokazuju i djela Richarda Wagnera, Ignaza Bregenzera, Gustava Fechnera i Alberta Schweitzera – redom Jahrovih izvora.)

Premda je Jahr podložan nekritičkoj fascinaciji lektirom (baš kao i V. R. Potter<sup>41</sup>), i formiranju vlastitih ideja u „impresionističkoj“ maniri, njegov zaokret prema biljkama kombinira vjerske temelje poštivanja svetosti (svakog) oblika i vrste života sa suvremenim znanstvenim spo-

39 Više o ovome u: Mancuso, S., *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behaviour*, Atria Books, New York, 2018.

40 Muzur, A. i Rinčić, I., „Is it time for a plant bioethics?“, *Journal International de Bioéthique et d'Éthique des Sciences*, godina 33, broj 3-4, 2022., str. 1-5.

41 Muzur, A. i Rinčić, I., *Van Rensselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2015., str. 67.

znajama, čime se udaljuje od Eislera i Fechnera i približuje Francéu. To je svakako bio rjeđi pristup – u Jahrovo doba, pa i kasnije. Naime, nisu svi bili baš suglasni u pitanju ključnih odlika biljaka. U vrlo popularnom djelu iz 1780., „Prirodnim znanostima za djecu“ (*Naturgeschichte für Kinder*) Georga Christiana Raffa, biljka se definira kao „raslinje koje raste iz zemlje i živi, ali ne osjeća i ne može se premiještati s jednog mjesta na drugo“. Samo stoljeće kasnije, Freudov profesor fiziologije Ernst Brücke (1819.–1892.), priznat će da se stare ideje o razlikovanju životinja od biljaka prema sposobnosti kretanja i stvaranja topline moraju napustiti, budući da su otkrivene biljke koje se kreću i stvaraju toplinu i obrnuto, životinje koje to ne čine.<sup>42</sup> Pa ipak, čak i uvažavajući takve spoznaje, pioniri bioetike Jahrova vremena i kasniji, nisu se eksplicitno upuštali u raspravu o biljnim pravima: Albert Schweitzer (1875.–1965.), recimo (koji nigdje ne citira Jahra kao ni Jahr njega, ali će uvelike utjecati na V. R. Pottera), o etici razmišlja kao o „do beskraja proširenoj odgovornosti prema svemu što živi“ (*Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt*),<sup>43</sup> što neodoljivo podsjeća na samo tri godine mlađi Jahrov „bioetički imperativ“, ali se nigdje izrijeком ne referira na biljke. Aldo Leopold (1887.–1948.), još jedan važan Potterov model, u svom poznatom „Godišnjaku jednog pješčanog okruga“ (*A Sand County Almanac*) piše o hrastovima, borovima, preriji (uostalom, poginut će nakon angažmana u gašenju prerijskog požara), ali je ipak dominantno fasciniran životinjama i cjelinom okoliša. Sam Van Rensselaer Potter (1911.–2001.), pak, u kazalima dviju svojih bioetičkih knjiga uopće nema biljke...

Fritz Jahr je bio polihistor, kao i njegovi izvori Eisler, Fechner ili Francé: nije li, osim otvorena uma, baš takav uvid u akumulirano raznoliko znanje mogao biti facilitirajućim momentom za apstraktno shvaćanje biljnih prava? Činjenica da je malo koji intelekt spreman založiti se za biljke i dandanas, stoljeće nakon Jahra, govori da će trebati još podosta napora da se, unatoč znanstvenim spoznajama, uvjeri one koji odlučuju i donose zakone da obrate pažnju na taj zanemareni dio živoga svijeta.

---

42 Brücke, E., *Vorlesungen über Physiologie*, sv. 1, Wilhelm Braumüller, Beč, 1885., str. 40.

43 Schweitzer, A., *Kultur und Ethik*, Beck, München, 1923, str. 241.

## LITERATURA

- Anderegg, C., Archibald, K., Bailey, J., Cohen, M. J., Kaufman, S. K., i Pip-pin, J. J., *Kritički osvrt na pokuse na životinjama*, Dvostruka duga/Prijatelj životinja, Čakovec/Zagreb, 2012.
- Baranzke, H., „Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17, Tugendlehre,“ u Kant-Studien, godina 96, broj 3, 2005., str. 336-363.
- Bernstein, M. H., *The Moral Equality of Humans and Animals*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.
- Bregenger, I., „Tierisches Sittlichkeits- und Rechtsgefühl,“ u Deutscher Tierfreund, br. 5-6, 1901., str. 1-41.
- Bregenger, I., *Thier-Ethik: Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier*, C. C. Buchner, Bamberg, 1894.
- Brücke, E., *Vorlesungen über Physiologie*, sv. 1, Wilhelm Braumüller, Beč, 1885., str. 40.
- Schweitzer, A., *Kultur und Ethik*, Beck, München, 1923., str. 241.
- Cardozo de Martínez, C. A., Mrad de Osorio, A. Constanza Martínez C., Yunta, E- R. i Lolas Stepke, F-., *El animal como sujeto experimental: aspectos técnicos y éticos*, Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética (CIEB)/Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo/Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2007.
- Christian, A. D., Knapp, A., *Wieder die Tierquälerei: frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002., str. 113.
- Eisler, R., *Das Wirken der Seele: Ideen zu einer organischen Psychologie*, Alfred Kröner, Leipzig, 1909., str. 19.
- Fechner, G. T., *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen*, Leopold Voß. Hamburg/Leipzig, 1908.
- Francé, T. H., *Pflanzenpsychologie als Arbeitshypothese der Pflanzenphysiologie*, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, 1909.
- Gräser, K., „Die Vorstellungen der Pflanzen“, u Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre, broj 12, 1907., str. 365-373.
- Gregorić, P., „Aristotel o diobi duše“, u Prolegomena, godina 7, broj 2, 2008., str. 136.
- Hardegg W. i Preiser, G., *Tierversuche und medizinische Ethik: Beiträge zu einem Heidelberger Symposium*, Georg Olms, Hildesheim, 1986.
- Jahr, F., „Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre (Alte Erkenntnisse in neuem Gewande)“, u Mittelschule, godina 40, broj 45, 1926., str. 604–605.
- Jahr, F., „Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze“, u Kosmos, godina 24, broj 1, 1927., str. 2–4.
- Jahr, F., „Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander“, u Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik, godina 4, broj 6–7, 1928., str. 100–102.

- 
- Jahr, F., „Zwei ethische Grundprobleme in ihrem Gegensatz und in ihrer Vereinigung im sozialen Leben“, u Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik, broj 6, 1929., str. 341–346.
- Jahr, F., „Drei Studien zum 5. Gebot“, u Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik, broj 11, 1934., str. 183–187.
- Kaluđerović, Ž., Jašić O. i Miljević, A., „Slojevitost zbiljnosti physikotatosa iz Klazomene“, u Jahr – European Journal of Bioethics, godina 11, broj 22, 2020., str. 381-395.
- Kaluđerović, Ž., *Bioetički kaleidoskop*, Pergamena/ZCI za integrativnu bioetiku, Zagreb, 2021., str. 35.
- Mancuso, S., *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behavior*, Atria Books, New York, 2018.
- Muzur, A. i Rinčić, I., *Van Rensselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2015., str. 67.
- Muzur A. i Rinčić, I., „Čovjek i životinja: optimiziranje odnosa u okviru bioetičkih standarda“ u Istraživanje na modelima laboratorijskih životinja: stanje i perspektive u Hrvatskoj i na Sveučilištu u Rijeci (priređili Daniel Rukavina i Krešimir Pavelić), HAZU – Zavod za biomedicinske znanosti u Rijeci, Zagreb/Rijeka, 2017., str. 47-55.
- Muzur, A. i Rinčić, I., „Is it time for a plant bioethics?“, *Journal International de Bioéthique et d'Éthique des Sciences*, godina 33, broj 3-4, 2022., str. 1-5.
- Rinčić, I. i Muzur, A., *Fritz Jahr i radanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012., str. 74-76.
- Schleiden, M. J., *Studien: Populäre Vorträge*, Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1857., str. 133-184.
- Singer, P., *Oslobodenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb, Ibis grafika, 1998.
- Visković, N., *Stablo i žovjek: priglog kulturnoj botanici*, Antibarbarus, Zagreb, 2001.
- Vollgraff, M. i Tamborini, M., „Biotechnics and politics: A genealogy of non-human technology“, u *History of Science*, 2023., e-pub ahead of print.
- Wagner, A., *Die Vernunft der Pflanze*, Carl Reissner, Dresden, b.d. [1926], str. 78.
- Wrenn, L. C., *A Rational Approach to Animal Rights: Extensions in Abolitionist Theory*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.

---

IVA RINČIĆ, AMIR MUZUR

University of Rijeka, Faculty of Medicine and Faculty of Health Studies, Croatia

## WHERE DID FRITZ JAHR'S IDEAS ON "PLANT (BIO)ETHICS" COME FROM? WHAT WAS SAID ABOUT PLANTS BY JAHR'S SOURCES?

**Abstract:** Fritz Jahr (1895–1953), a German teacher and priest who in 1926 first used the word "bioethics" and offered his vision of the new discipline, proposed extending human ethical duties to animals and plants. While the animal rights movement is centuries old and has achieved significant success, the idea of plant rights has only been mentioned timidly and is generally distant, even among the educated.

In this paper, we were interested in what the few authors cited by Jahr say about plants, primarily the Viennese sociologist, philosopher, and psychologist Rudolf Eisler (1873–1926), the botanist, microbiologist, and philosopher Raoul Heinrich Francé (1874–1943), and the German experimental psychologist and founder of psychophysics Gustav Theodor Fechner (1801–1887).

**Keywords:** Fritz Jahr, bioethics, plants, Rudolf Eisler, Raoul Heinrich Francé, Gustav Theodor Fechner

*Primljeno: 25.7.2024.*

*Prihvaćeno: 22.9.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

338.434

338.43 Gates B.

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.151-179>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IVICA KELAM<sup>1</sup>

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of  
Education/Faculty of Dental Medicine and Health, Croatia

## BIOETHICAL ASPECTS OF PHILANTHROCAPITALISM IN AGRICULTURE

**Abstract:** This paper explores the bioethical aspects of philanthrocapitalism in agriculture, focusing on the Gates Foundation's activities in the Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). The Foundation has played a pivotal role in AGRA's mission to transform African agriculture by promoting modern techniques and inputs, such as genetically modified seeds and synthetic fertilisers. Proponents argue that this initiative could significantly enhance productivity and food security in Africa. However, critics highlight bioethical issues, including the creation of dependency on external agricultural inputs, the marginalisation of small farmers, the displacement of traditional agricultural practices, the promotion of genetically modified crops, and the Foundation's significant influence on national agricultural policies. This paper will analyse these bioethical issues and evaluate their implications for African farmers, local communities, and food sovereignty. It will stress the crucial need for an inclusive, transparent, and equitable approach to agricultural development that respects local knowledge and prioritises sustainable and ecological agricultural practices, as this is essential for the ethical advancement of agriculture.

**Keywords:** bioethics, Bill Gates, Gates Foundation, AGRA, agriculture

### INTRODUCTION

Philanthrocapitalism, a term that blends philanthropy and capitalism, represents a contemporary approach to philanthropy where the wealth generated through business activities is leveraged to address

---

1 Author's e-mail address: [kelamivica@gmail.com](mailto:kelamivica@gmail.com)

---

global social challenges. This model is characterised by applying business principles and market-driven strategies to philanthropic activities to achieve measurable social impact. The rise of philanthrocapitalism has been marked by a new class of mega-donors, including tech billionaires like Bill Gates, who use his wealth to influence education, healthcare, and agriculture globally. The philosophy underpinning philanthrocapitalism is that the same methods that create wealth in the private sector—efficiency, innovation, and a focus on results—can be applied to solve complex societal problems. Proponents argue that this approach can drive significant positive change by bringing more resources, expertise, and accountability to the nonprofit sector. They also believe that philanthrocapitalism can complement or even supplant traditional government and nonprofit efforts by being more agile and results-oriented. However, philanthrocapitalism has also sparked considerable debate and criticism. Critics argue that it can lead to the concentration of power in the hands of a few wealthy individuals, potentially undermining democratic processes and public accountability. They also contend that the market-based approach may prioritise projects with clear, quantifiable outcomes over those that address deeper, systemic issues, which are often harder to measure and solve. Additionally, concerns have been raised about the long-term sustainability of initiatives driven by philanthrocapitalism, as they may create dependencies rather than empower communities. This paper explores the bioethical issues surrounding Bill Gates' influence on African countries' food production and agricultural policies. The paper will consist of four parts; in the first part, we will briefly explain the emergence of philanthrocapitalism and its principal designation. In the second part, we will outline the work of the Bill and Melinda Gates Foundation. The third part will explain AGRA's short history and development. Finally, in the fourth part, we will analyse bioethical issues regarding Gates's influence in AGRA.

### PHILANTHROCAPITALISM

Philanthrocapitalism is a term that was coined in 2006 by Matthew Bishop in an article 'The birth of philanthrocapitalism' published in *The Economist* magazine and was later developed most comprehensively in the book *Philanthrocapitalism: How the Rich Can Save The*



---

*World* first published in 2008 by Matthew Bishop and Michael Green<sup>2</sup>. The book was endorsed by Bill Clinton, who wrote in its foreword that this concept drives the Clinton Foundation, quoting: “I’ve tried to increase the momentum and impact of those in philanthrocapitalism through the Clinton Global Initiative (CGI). Since 2005, we’ve invited philanthropists, political leaders, business executives, leaders of nongovernmental organizations, college presidents and students, and citizen activists from around the world to meet in New York at the opening of the U.N. They discuss the big how questions, develop their own answers, and make specific commitments to implement them. To date, members have made more than 1,400 commitments valued at \$46 billion that have already improved the lives of more than 200 million people in 150 countries. CGI is, in many ways, the laboratory in which the authors’ ideas about philanthrocapitalism are tested. At its best, philanthrocapitalism reinforces and amplifies the time, money, skills, and gifts given every year by people who are not rich, and it informs and enhances government policies.”<sup>3</sup> According to Bishop and Green, philanthrocapitalist is defined in the following way: “They apply their business methods to philanthropy, philanthrocapitalists are developing a new (if familiar-sounding) language to describe their businesslike approach. Their philanthropy is ‘strategic,’ ‘market conscious,’ ‘impact oriented,’ ‘knowledge based,’ often ‘high engagement,’ and always driven by the goal of maximizing the ‘leverage’ of the donor’s money. Seeing themselves as social investors, not traditional donors, some of them engage in ‘venture philanthropy.’ As entrepreneurial ‘philanthropreneurs,’ they love to back social entrepreneurs who offer innovative solutions to society’s problems.”<sup>4</sup> One of the big differences regarding the old philanthropy is the profit motive in philanthropy, about which Bishop and Green write: “philanthrocapitalists are increasingly trying to find ways of harnessing the profit motive to achieve social good. To say the least, this is controversial: isn’t philanthropy supposed to be about giving away money, not making more of it? But as the philanthrocapitalists see it, if they can use their donations to create a prof-

---

2 Bishop, M., Green, M. *Philanthrocapitalism: How the Rich Can Save The World*, New York, Bloomsbury Press, 2008.

3 Ibid, 4 p.

4 Ibid, 6 p.

---

itable solution to a social problem, it will attract far more capital, far faster, and thus achieve a far bigger impact, far sooner, than would a solution-based entirely on giving money away. Thus, their money can lever, in a good cause, some of the trillions of dollars in the for-profit business world. This is very different from traditional corporate philanthropy, which has often been ineffective: giving away small sums of money typically to generate positive publicity rather than change the world.”<sup>5</sup> Bishop and Green, in their book, use the term ‘hyperagents’ to explain the role and importance of philanthrocapitalists in society. According to them: “Philanthrocapitalists are ‘hyperagents’ who have the capacity to do some essential things far better than anyone else. Like politicians, they do not face elections every few years or suffer the tyranny of shareholder demands for ever-increasing quarterly profits, like CEOs of most public companies. Nor do they have to devote vast amounts of time and resources to raising money, like most heads of NGOs. That frees them to think long-term, to go against conventional wisdom, to take up ideas too risky for government, to deploy substantial resources quickly when the situation demands it—above all, to try something new.”<sup>6</sup>

On the other hand, critics disagree with this thesis about philanthrocapitalists as hyper agents. For example, scholar Linsey McGoey fiercely criticises philanthrocapitalism in her book *No Such Thing as a Free Gift*, which discusses three main concerns philanthrocapitalism raises. The first concern centres on the accountability and transparency of private philanthropic players – or lack thereof. McGoey takes, for example, the Gates Foundation, which provides 10 per cent of the World Health Organization’s overall budget. In the last few years, beginning in 2013, it emerged as the largest single donor to the UN health agency, donating more than the US government. According to its charter, the WHO is meant to be accountable to member governments. The Gates Foundation, on the other hand, is accountable to no one other than its three trustees: Bill, Melinda, and Berkshire Hathaway CEO Warren Buffett. Many civil society organisations fear that the WHO’s independence will be compromised when a significant portion of its budget comes from a private philanthropic organisation with the power

---

5 Ibid

6 Ibid, 12 p.

---

to stipulate precisely where and how the UN institution spends its money.<sup>7</sup> McGoey's second concern is that philanthropy erodes support for governmental spending on health and education by channelling private funds towards public services. Private philanthropy is no substitute for hard-fought battles over labour laws and social security, partly because philanthropy can be retracted on a whim. At the same time, in theory, elected officials have citizens to answer to. The tension between private philanthropy and public spending has become clear in recent battles over public education in the United States. Often working in collaboration, three powerful 'mega-foundations' – the Gates Foundation, the Walton Family, and the Broad Foundation – are helping to build one of the fastest-growing industries in the United States: secondary and primary schools run on a for-profit basis.<sup>8</sup>

According to McGoey, the third primary concern is that many philanthropists, both today and in the past, earned their fortunes through business strategies that greatly exacerbate the same social and economic inequalities that philanthropists purport to remedy. The great industrialists of the late nineteenth and early twentieth centuries were dubbed robber barons due to the widespread condemnation of their predatory business tactics. Today, some of the world's most celebrated philanthropists, from Gates to George Soros, earned billions through business tactics that have compounded financial instability, eroded labour protections, and entrenched global economic inequalities.<sup>9</sup> In her book, McGoey quotes the opinion of Mitch Kapor, the billionaire co-founder of Lotus Software and a long-time business rival of Gates throughout the 1980s and 1990s: "It's incontestable that under Gates's leadership Microsoft exercised its monopoly power to unfairly stifle competition. This was the main finding of fact in the US Department of Justice anti-trust case against Microsoft. The resulting Gates fortune, the majority of which is now being distributed by the Bill and Melinda Gates Foundation, was accumulated in some measure through ill-gotten means."<sup>10</sup>

---

7 McGoey L. *No such thing as a free gift*, London, Verso, 2015.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid, 5 p.

---

## BILL AND MELINDA GATES FOUNDATION

The Bill and Melinda Gates Foundation is the world's largest and most powerful philanthropic foundation. According to the latest official data, the Foundation currently has 2026 employees. The total Foundation Trust Endowment value is \$75.2 billion and The total grant payments since its inception in 2000 (through Q4 2023) are \$77.6 billion. In 2023, total direct grantee support was \$7.7 billion.<sup>11</sup>

In 2000, Bill and Melinda Gates established the Bill and Melinda Gates Foundation based on the belief that 'every life has equal value', which aims to 'help reduce inequities in the United States and around the world'. The Bill and Melinda Gates Foundation points out that its 15 guiding principles 'reflect the Gates family's beliefs about the role of philanthropy and the impact they want this foundation to have'. Thus, it is vital to briefly examine these principles to understand the type of work the foundation believes it is engaged in. Many of those guiding principles suggest that the foundation respects the role of the community in dealing with social problems. Thus, they observe that: 'We treat our grantees as valued partners, and we treat the ultimate beneficiaries of our work with respect'; 'We treat each other as valued colleagues'; 'We must be humble and mindful in our actions and words'; and crucially they note that, 'Philanthropy plays an important but limited role'. However, as one might expect of the world's largest foundation, there are limits to the respect they have for the beneficiaries of their work, as although they suggest that philanthropy should play a 'limited role', this is not borne out by the fact that in 2023 alone the Bill and Melinda Gates Foundation distributed over \$ 7,7 billion.<sup>12</sup> Indeed, other principles that guide the foundation's work which suggest their acknowledgement of a social engineering role for the foundation include: the foundation will be 'driven by the interests and passions of the Gates family'; 'We are funders and shapers'; 'Our focus is clear'; 'We advocate – vigorously but responsibly – in our areas of focus'; and 'Meeting our mission ... requires great stewardship of the money we have available'. Thus, given the enormous amounts of money involved, it is hard to

---

11 Bill & Melinda Gates Foundation, *Who we are*, <https://www.gatesfoundation.org/Who-We-Are/General-Information/Foundation-Factsheet>, accessed: August 3, 2024.

12 Ibid.

---

reconcile the foundation's vision of itself as 'funders and shapers' with its final guiding principle: 'We leave room for growth and change'.<sup>13</sup> It is evident from these few quotes that the Bill and Melinda Gates Foundation sees its role as a powerful force for change, as will be evident in the analysis of its role in the establishment and management of AGRA and its role in the transformation of African agriculture.

### HISTORICAL CONTEXT AND DEVELOPMENT OF AGRA

The Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA) was founded in 2006 with the ambitious goal of transforming African agriculture. Supported primarily by the Bill & Melinda Gates Foundation and the Rockefeller Foundation, AGRA aims to enhance agricultural productivity, improve food security, and lift millions out of poverty by adopting modern farming techniques. Inspired by the successes of the Green Revolution in Asia and Latin America, AGRA promotes the use of high-yielding seed varieties, synthetic fertilisers, and advanced agricultural technologies. However, while the initiative has received substantial financial backing and political support, it also raises significant bioethical concerns that warrant thorough examination. In the press release on the occasion of the founding of AGRA, Bill Gates pointed out: „Now it's Africa's turn. This is only the beginning of the continent's Green Revolution. The end goal is that within 20 years, farmers will double or even triple their yields and sell the surplus at market. This is a vision of a new Africa, where farmers aren't doomed to a life of hunger and poverty, where people can look toward the future with promise.“<sup>14</sup> The Gates Foundation has set itself a huge task to increase agricultural yields by two to three times within 20 years to enable farmers to sell excess yields on the world market and thus reduce hunger and poverty. From this statement, Gates' incredible dose of arrogance and insensitivity to comprehend the causes of poverty and hunger in many African countries is visible because, according to Gates, it is enough to enable farmers to increase yields and include them in the market. All the deep structural problems of hunger and poverty will be solved. Below, we

---

13 Ibid.

14 Grain, *Another silver bullet for Africa?*, <https://grain.org/en/article/160-another-silver-bullet-for-africa>, accessed: August 3, 2024.

---

will see how wrong Gates' opinion was, with catastrophic consequences for millions of African farmers and their families.

AGRA was conceived to respond to African agriculture's persistent challenges, including low productivity, food insecurity, and rural poverty. The initiative was launched with a vision to spur a Green Revolution tailored to the unique conditions of Africa by promoting many industrial, agricultural practices that were integral elements of earlier Green Revolutions, such as those in Mexico and India between the 1940s and 1970.<sup>15</sup> AGRA aimed to increase agricultural productivity by introducing scientifically developed seeds, improving soil health, enhancing water management, and providing access to credit and markets for farmers. Apart from productivity aspects, AGRA's program is characterised by a robust market-driven approach based on the idea that African smallholder farmers must be more effectively integrated into the global agricultural economy to increase income and reduce poverty.<sup>16</sup> The strengthening of the agricultural research system, development of new financing mechanisms, and establishing an appropriate political and legislative environment AGRA describes as additional goals.<sup>17</sup> Over the years, AGRA has received billions of dollars in funding, primarily from the Gates Foundation, which has been instrumental in shaping its strategic direction and implementation.<sup>18</sup> From the very beginning, AGRA was understood as a critical factor that has the potential to profoundly reshape future development and include African agriculture in the dominant industrial-corporate model of agriculture. Because of this, AGRA's activities have been increasingly criticised since its inception by non-governmental organisations and independent experts, who emphasise that the AGRA approach lacks overall effectiveness and does

---

15 The African Centre for Biosafety, *Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA): Laying the groundwork for the commercialisation of African Agriculture*, [https://acbio.org.za/wp-content/uploads/2022/04/AGRA\\_critique.pdf](https://acbio.org.za/wp-content/uploads/2022/04/AGRA_critique.pdf), accessed: August 3, 2024.

16 Toenniessen, G., Adesina, A. & de Vries, J., Building an Alliance for a Green Revolution in Africa. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 2008, 1136(1):233-242.

17 Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). *Building on the New Momentum in African Agriculture. AGRA in 2008*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2021/05/agra-annual-report-2008.pdf>, accessed: August 3, 2024.

18 Patel, R. The Long Green Revolution. *The Journal of Peasant Studies*. 2013, 40(1): 1-63.

not sufficiently address the needs of small African farmers.<sup>19</sup> Many of these critics argue that AGRA does not consider alternative ways of agricultural development and primarily acts as a gateway for diverse corporate and political interests from the Global North. A growing number of actors from civil society and academia have questioned the legitimacy of AGRA and publicly called on AGRA's partners to end their support, which will be explained later in the paper.

### BIOETHICAL ISSUES OF GATES' INFLUENCE IN *AGRA*

Below, we will analyse some of Bill Gates' statements to understand better his motivation and actions in promoting his vision of agriculture and the work of AGRA. In 2012, Bill Gates told the international agricultural community it had fallen short of delivering the help small farmers in developing countries need when they need it. In a speech de-

---

19 Here, we list some of the critics of the AGRA policy, Daño, E. C. 2007. *Unmasking the New Green Revolution in Africa: Motives, Players and Dynamics*. Penang: Third World Network.; Holt-Giménez, E. & Altieri, M. A. 2012. Agroecology, Food Sovereignty, and the New Green Revolution. *Agroecology and Sustainable Food Systems*. 37(1):90-102; Holt-Giménez, E. 2008. Out of AGRA: The Green Revolution returns to Africa. *Development*. 51(4):464-471.; Ignatova, J.A. 2017. The 'philanthropic' gene: Biocapital and the new green revolution in Africa. *The Third World Quarterly*. 38(10):2258-2275; Basse, M. 2012. AGRA's *Technology Push in Africa*. <https://www.foei.org/resources/publications/publications-bysubject/food-sovereignty-publications/agras-technology-push-in-africa>, accessed: August 3, 2024; Belay, M. & Mugambe, B. 2021. Bill Gates Should Stop Telling Africans What Kind of Agriculture Africans Need. *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/bill-gates-should-stop-telling-africans-what-kind-of-agricultureafricans-need/>, accessed: August 3, 2024; Belay, M. & Wise, T.A. 2019. The Battle for the Future of Food in Africa. *Common Dreams*. <https://www.commondreams.org/views/2019/11/01/battle-futurefood-africa>, accessed: August 3, 2024; Wise, T.A. 2021. *AGRA Update: Withheld internal documents reveal no progress for Africa's farmers*. <https://www.iatp.org/blog/202102/agra-update-withheld-internal-documents-reveal-no-progress-africas-farmers>, accessed: August 3, 2024; Wise, T. A. 2021. *New AGRA Reports Offer Little Evidence to Justify Continued Donor Support*. <https://www.iatp.org/documents/new-agra-reports-offer-little-evidence-justify-continued-donor-support>, accessed: August 3, 2024; Wise, T. A. 2020. *Failing Africa's Farmers: An Impact Assessment of the Alliance for a Green Revolution in Africa*. Working Paper No. 20-01. Global Development and Environment Institute. [https://sites.tufts.edu/gdae/files/2020/07/20-01\\_Wise\\_FailureToYield.pdf](https://sites.tufts.edu/gdae/files/2020/07/20-01_Wise_FailureToYield.pdf), accessed: August 3, 2024; Wise, T. A. 2020. *Pressure builds on Gates Foundation, AGRA for accountability*. <https://www.iatp.org/blog/202010/pressure-builds-gates-foundation-agra-accountability>, accessed: August 3, 2024.

---

livered at the International Fund for Agricultural Development (IFAD), Gates asked the UN bodies responsible for fighting hunger and poverty to unite around a common global target for sustainable productivity growth to guide and measure their efforts. “If you care about the poorest, you care about agriculture. Investments in agriculture are the best weapons against hunger and poverty, and they have made life better for billions of people. The international agriculture community needs to be more innovative, coordinated, and focused to help poor farmers grow more. If we can do that, we can dramatically reduce suffering and build self-sufficiency.”<sup>20</sup> Gates told IFAD, the World Food Program (WFP) and the Food and Agriculture Organization (FAO) that today’s approach to fighting poverty and hunger is outdated and ineffective. He urged these food agencies to commit to a concrete, measurable goal of increasing agricultural productivity and to support a public scorecard system to increase transparency for themselves, donors and the countries they support. “The goal is to move from examples of success to sustainable productivity increases to hundreds of millions of people moving out of poverty. If we hope to meet that goal, it must be a goal we share. We must be coordinated in our pursuit of it. We must embrace more innovative ways of working toward it. And we must be willing to be measured on our results.”<sup>21</sup> According to estimates cited by Gates in 2012, the number of hungry people globally reached 1 billion. Nevertheless, Gates believes small farmers in South Asia and sub-Saharan Africa can double or nearly triple their yields in the next 20 years. Gates concludes that this sustained increase in productivity will lift 400 million people out of poverty. As seen from Gates’ above statements, the only way out of the vicious cycle of poverty and hunger is to increase agricultural production. In order to achieve this through the AGRA mission, it is necessary to introduce high-yielding hybrid seed varieties, including genetically modified ones, into African agriculture crops combined with artificial fertilisers. Critics of AGRA and genetically modified crops interpret Gates as standing in the way of progress

---

20 Bill & Melinda Gates Foundation, *Helping Poor Farmers, Changes Needed to Feed 1 Billion Hungry*, <https://www.gatesfoundation.org/ideas/media-center/press-releases/2012/02/helping-poor-farmers-changes-needed-to-feed-1-billion-hungry>, accessed: August 3, 2024.

21 Ibid.



---

that offers high-yielding hybrid seed varieties and genetically modified crops, as he stated in 2009 in his first address on agriculture made during the annual World Food Prize forum when he said: “This global effort to help small farmers is endangered by an ideological wedge that threatens to split the movement in two. Some people insist on an ideal vision of the environment. But some people insist on an ideal vision of the environment – divorced from people and their circumstances. They have tried to restrict the spread of biotechnology into Sub-Saharan Africa without regard to how much hunger and poverty might be reduced by it, or what the farmers themselves might want.”<sup>22</sup> Gates confirms his blind faith in technological solutions when, in the continuation of the speech, he emphasises the importance of biotechnology and the role of corporations in the sustainability of African agriculture: “The technology and new approaches that are transforming agriculture in other parts of the world can be applied in new ways, and help Africa flourish too. We have to develop crops that can grow in a drought; that can survive in a flood; that can resist pests and disease. We need higher yields on the same land in harsher weather. And we will never get it without a continuous and urgent science-based search to increase productivity – especially on small farms in the developing world. We need to take full advantage of these emerging technologies to develop healthy new crop varieties – and we need to make the seeds available to the small farmers who need them. And we need corporations to play a larger role. Research companies can take the technologies they’ve developed for big agriculture and apply them to the needs of small farmers. Food companies can use their buying power to provide markets for small farmers.”<sup>23</sup> Today, 15 years after this Gates speech and 18 years after the founding of AGRA, the results are disastrous. Everything that the critics of AGRA pointed out has come true, as seen below.

---

22 Bill & Melinda Gates Foundation, *2009 World Food Prize Symposium*, <https://www.gatesfoundation.org/ideas/speeches/2009/10/bill-gates-2009-world-food-prize-symposium>, accessed: August 3, 2024.

23 Ibid.

---

### **A brief overview of the failure of Gates and AGRA agricultural policy**

Although the Gates Foundation founded AGRA as the largest philanthropic foundation in the world and was generously financed by various other organisations and countries where projects were implemented, AGRA did not meet its creators' expectations. As we will see below, it further worsened farmers' status and increased poverty and hunger in most states where AGRA policies were implemented.

#### *Failure to increase yield*

In its agricultural policies, AGRA has mainly focused on technical measures used to increase crop yields (especially cereals and pulses), primarily through the development and dissemination of 'improved' seed varieties, as AGRA believes that the fundamental problem of African agriculture is low yields. Furthermore, AGRA attributes the low yields achieved by African smallholder farmers to i) lack of scientific knowledge and capacity, ii) lack of public and private investment in African agriculture, iii) poor and depleted soils, iv) limited seed development systems that prevent the introduction of new varieties, and, v) weak governance and regulatory systems. If these shortcomings were to be removed, there would be no obstacle to an exceptional increase in yields, and in this way, small African farmers would be lifted out of poverty. AGRA's obsession with increasing yield is captured in the following passage from the 2017 annual report: "Our goal is to contribute to doubling the yields and incomes of 30 million smallholder households across the continent. That's a significant number in itself, but the indirect impact will be much larger. We hope that by demonstrating the possibilities of a smallholder farmer-centered, African-led, partnership-driven African agriculture, AGRA will help catalyze investments that reach hundreds of millions of people."<sup>24</sup> According to AGRA agricultural production is low among African countries because they do not use fertiliser and other potent technologies. The need to increase

---

24 Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). *Strategy Overview for 2017-2021 Inclusive Agricultural Transformation in Africa*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2018/02/AGRA-Corporate-Strategy-Doc-3.-2.pdf>, accessed: August 3, 2024.

---

the use of fertilisers to increase yields is reiterated in the 2014 report, which states that AGRA “strives to establish or support institutions around the things that farmers need to be able to farm productively; be it better organization, input systems including seed and fertilizer businesses.”<sup>25</sup> It is no surprise that AGRA has failed to achieve its stated goals of doubling yields by 2020, best proven by a scientific study with the illustrative title “False Promises: Alliance for Green Revolution in Africa (AGRA)”<sup>26</sup>, published in July 2020. Five non-governmental organisations from Germany are preparing the study, and five from Mali, Kenya, Tanzania and Zambia (countries included in AGRA programs) participated. The study was made based on the research of Prof. Timothy Wise and his team from Tufts University in the USA. It is important to emphasise that this study is the first independent analysis of AGRA’s results. The study results show that agricultural yields in the 13 AGRA focus countries increased by only 18%, rather than doubling, from the start of their programs in 2006 to 2018. However, it is crucial to understand that before AGRA, yields in 13 countries in AGRA’s focus gradually increased by 17%, even without programs. Therefore, yield increases ‘without’ AGRA and ‘s’ AGRA are almost identical. A detailed analysis of AGRA evaluations confirms that yields remain relatively low when small farmers combine hybrid seeds and artificial fertilisers. Despite the increased use of commercial hybrid seeds and artificial fertilisers, even corn, as AGRA’s most promoted field crop, did not yield more than three tons per hectare in any country, which is significantly less than, for example, the yield in Croatia of 6.13 per hectare,<sup>27</sup> or Serbia, which has an average corn yield of 4.5 tons per hectare.<sup>28</sup> On the other hand, for example, in Ghana, farmers who participated in AGRA projects have a relatively large amount of arable land (3.5 ha per aver-

---

25 Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). *Positioning for Rapid Progress*, <https://agra.org/AGRAOld/wp-content/uploads/2016/04/annual-report-2014-positioning-for-rapid-progress.pdf>, accessed: August 3, 2024.

26 Mkindi, A., Maina, A., Urhahn, J. et al. 2020. *False Promises: The Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA)*, [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Studien/False\\_Promises\\_AGRA\\_en.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Studien/False_Promises_AGRA_en.pdf), accessed: August 3, 2024.

27 Maize yield for Croatia and Serbia was taken from the Our World in data website: *Ourworldindata.org, Corn yields 2023*, <https://ourworldindata.org/grapher/maize-yields?tab=chart&region=Europe&country=~HRV>, accessed: August 3, 2024.

28 *Ourworldindata.org, Corn yields 2023*, <https://ourworldindata.org/grapher/maize-yields?tab=chart&region=Europe&country=~SRB>, accessed: August 3, 2024.

---

age). In addition, the level of applied technology was relatively high, with 31 kg of artificial fertiliser used per year per hectare. It should be noted that AGRA mainly supports ‘emerging’ farmers in Ghana, not small food producers, whose initiative claims to reach those who own much less land. Despite this favourable starting point, average corn yields were only 0.58 tons per hectare.<sup>29</sup> Moreover, other independent studies show that the increased corn yield is often not worth the actual price of artificial fertiliser without the subsidy, and importantly to emphasise that the significant public investment in fertiliser subsidies since 2006 (the year of AGRA’s founding) has not generated a significant and sustained increase in yield, especially bearing in mind the fact that according to the data, states subsidised inputs in agricultural production for about 1 billion dollars per year, while at the same time grants of 40-50 million dollars were approved by AGRA in the states included in the program.<sup>30</sup> It turns out that the domicile countries subsidised farmers in their countries more than 20 times more compared to AGRA and Gates Foundations. However, at the same time, the public gets the impression that Bill Gates personally paid subsidies to small farmers in Africa. Already, the most considerable increase in production came from the expansion of arable land, and land degradation, deterioration of soil health and the consequences of climate change continue to negatively affect the food security of small-scale food producers negatively, making the expensive procurement of hybrid seeds and fertilisers very risky.<sup>31</sup> The assessment for Burkina Faso shows that the yield of corn has not grown in the last decade, although farmers of-

---

29 [rosalux.de](https://www.rosalux.de), *A Sting in AGRA Tale: Independent expert evaluations confirm that the Alliance for a Green Revolution has failed*,

[https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/engl/AGRA\\_Sting\\_in\\_the\\_AGRA\\_Tale\\_ENG\\_20210721.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/engl/AGRA_Sting_in_the_AGRA_Tale_ENG_20210721.pdf) accessed: August 3, 2024.

30 Jayne TS, Rashid S. Input subsidy programs in Sub-Saharan Africa: A synthesis of recent evidence. *Agricultural Economics*, (2013) 44:547–62. <https://doi.org/10.1111/agec.12073>

31 Fearon, J. et al., „Fertilizer Subsidy Programme in Ghana: Evidence of Performance after Six Years of Implementation“, *Journal of Biology*, Vol. 5, No. 21, 2015, 100-107 p. <https://iiste.org/Journals/index.php/JBAH/article/view/27076/27758>, accessed: August 3, 2024.

---

ten grow corn varieties recommended by AGRA.<sup>32</sup> Moreover, according to Prof. Wise AGRA's research, the expected yield did not increase, as seen in the following examples. Nigeria, the largest corn producer among AGRA countries, saw a 7% increase in yields under AGRA, less than 0.5% per year, compared to 2.5% annual yield growth before AGRA. Kenya, the fourth largest corn producer, saw yields decline under AGRA after posting 1.7% average annual yield growth nine years before AGRA's arrival. Tanzania, the third largest corn producer, also showed tepid yield growth of just 15%, barely more than 1.0% per year. Zambia, AGRA's sixth largest corn producer, posted just a 27% increase in corn yields, an annual average of 2%; yield growth before AGRA was much higher, 4.2% per year.<sup>33</sup>

### *Failure to reduce poverty and hunger*

As seen in the previous chapter, the AGRA plan to double yields, a prerequisite for reducing poverty and hunger, was not fulfilled. AGRA's results are even worse in reducing poverty and hunger. In the mentioned period, small farmers did not escape poverty, but many fell into debt due to expensive inputs (expensive hybrid seeds and artificial fertilisers). According to AGRA's own narrative, by using more inputs, small-scale farmers will double their crop yields, which should lead to a doubling of incomes. AGRA's evaluations show that revenues from selling its main crop, corn, are meagre. In Tanzania, for example, evaluators estimated the additional revenue generated by AGRA-supported activities from corn sales at US \$ 77 per household per year.<sup>34</sup> However, they could not claim that AGRA-supported activities generated any of it. However, the increased outlay for fertiliser, seed and pesticides was not offset, leaving the question of net additional income unan-

---

32 KIT/AGRA, *Burkina Faso Outcome Monitoring Report 2019, AGRA-PIATA Programme*, [https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Report\\_FINAL.pdf](https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Report_FINAL.pdf), accessed: August 3, 2024.

33 Wise, T. A., *Africa's choice: Africa's green revolution has failed, time to change course*, [https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020\\_07\\_AfricasChoice\\_PolicyBrief.pdf](https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020_07_AfricasChoice_PolicyBrief.pdf), accessed: August 3, 2024.

34 KIT/AGRA, *PIATA 2019 Outcome Monitoring Report AGRA Tanzania*, [https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Tanzania-Report\\_FINAL.pdf](https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Tanzania-Report_FINAL.pdf). accessed: August 3, 2024.

---

swered—it cannot be ruled out that the balance may even be negative. The official Tanzanian poverty line is US \$ 250 per person per year, or about US \$ 500 for a household of two adults. The average small farmer earns just 15.4% of the income needed to reach the Tanzanian poverty line by selling a corn crop. On average, a household in Tanzania has five members, including children, which illustrates how low the income generated by AGRA is. Of particular concern is the increase in the number of hungry people in the countries included in the AGRA program. The results are shocking. According to reports, the total number of undernourished in AGRA's 13 countries has increased from 100.5 million to 131.3 million, a 30% increase from the period before AGRA to 2018. Only Ethiopia reports a significant decline in the absolute number of severely undernourished citizens.<sup>35</sup> Nigeria and Uganda account for a large share of the increase in undernourishment, with the number more than doubling in each country over the AGRA's 12-year period.<sup>36</sup> Even the evaluation of AGRA's activities published in 2022, made by AGRA and financed by the Gates Foundation, despite the shortcomings, because instead of evaluating the effects in all AGRA countries, data from only a few countries was processed, admits that the results are not in line with the promises. For example, reports state that the increase in the income of small farmers and, consequently, the exit from poverty “likely reflect remaining farmer constraints in access to affordable inputs and output markets, as well as low per-farmer investment levels. These findings suggest that AGRA did not meet its headline goal of increased incomes and food security for 9 million smallholders despite reaching over 10 million smallholders.”<sup>37</sup>

---

35 Wise, T. A., *Africa's choice: Africa's green revolution has failed, time to change course*, [https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020\\_07\\_AfricasChoice\\_PolicyBrief.pdf](https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020_07_AfricasChoice_PolicyBrief.pdf), accessed: August 3, 2024.

36 Wise, T. A., *Failing Africa's Farmers: An Impact Assessment of the Alliance for a Green Revolution in Africa*. Working Paper No. 20-01. Global Development and Environment Institute. [https://sites.tufts.edu/gdae/files/2020/07/20-01\\_Wise\\_FailureToYield.pdf](https://sites.tufts.edu/gdae/files/2020/07/20-01_Wise_FailureToYield.pdf), accessed: August 3, 2024.

37 Blair, R. et al., *Partnership for Inclusive Agricultural Transformation in Africa, Final Evaluation Volume I – Final Evaluation Report*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2023/08/PIATA-Final-Evaluation-Report-Volume-I.pdf>, accessed: August 3, 2024.

---

*Promotion of genetically modified crops in African agriculture*

From the beginning, the Gates Foundation was strongly marked by the ethos of Bill Gates, which can be described most simply by techno-optimism. According to Bill Gates, every problem facing today's society is a problem that can be solved with the help of technology and science. Bill Gates' approach is also visible in the activities of the Gates Foundation. For example, how to solve the problem of insufficient health care and high mortality from diseases in developing countries, according to Bill Gates, you need to invest money in the production and distribution of vaccines and thus reduce mortality and improve the health situation in the world's poorest countries. Although vaccines have an unquestionable public health value, they are not a complete healthcare solution; they are only a tiny part of the healthcare that needs to be built in developing countries. Since the systematic construction of comprehensive health care is too expensive and too slow for Bill Gates, it is easier to promote vaccination as the fastest and simplest method of health care. Bill Gates applies a similar principle regarding food production in developing countries. Why respect traditional knowledge and skills in combination with agroecology when a ready-made solution can be imposed through genetically modified seeds protected by patent rights? His advocacy for GMO crops was grounded in the belief that these technologies could address some of the most pressing issues in agriculture, such as pest resistance, drought tolerance, and nutrient deficiencies in staple crops. He argued that GMOs could be critical in increasing food production in regions with poor soil, limited water, and other challenges exacerbated by climate change. In the following, through the analysis of Bill Gates' statements and projects funded by the Gates Foundation, we will show that the critics of AGRA are right when they claim Bill Gates' plan through AGRA to introduce genetically modified crops into African agriculture.<sup>38</sup>

Bill Gates began advocating for GMOs in the early 2010s when the debate over genetically modified crops became increasingly polarised. Bill Gates made one of his clearest endorsements of GMO crops during

---

38 Dano, E. D., *Unmasking the Green Revolution in Africa: motives, players and dynamics*, [https://www.rural21.com/fileadmin/\\_migrated/content\\_uploads/R21\\_Unmasking\\_the\\_Green\\_Revolution\\_in\\_Africa...0408.pdf](https://www.rural21.com/fileadmin/_migrated/content_uploads/R21_Unmasking_the_Green_Revolution_in_Africa...0408.pdf), accessed: August 3, 2024.

---

a speech at the World Food Prize ceremony in 2010. In his speech, he stated that “we should use every tool at our disposal, including genetically modified seeds.” He argued that biotechnology could help address the challenges faced by smallholder farmers in Africa and other developing regions by providing crops that are more resilient to environmental stressors and capable of delivering higher yields.<sup>39</sup> This endorsement of GMO crops was controversial, drawing criticism from some environmental and advocacy groups who argued that GMOs could lead to increased corporate control over seeds and farming, potentially exacerbating inequality and dependency among smallholder farmers.<sup>40</sup> Bill Gates has consistently defended using GMOs in agriculture, often citing their benefits in increasing crop yields and reducing the need for chemical pesticides. For instance, on his blog, Gates Notes, he argued that GMOs are “perfectly healthy” and lamented the public’s scepticism toward the technology. He highlighted the potential of GMO crops to address hunger and malnutrition in regions where traditional farming methods fall short due to poor soil quality, drought, and other environmental challenges.<sup>41</sup> Furthermore, Bill Gates explained his support for genetic engineering in an interview for the Wall Street Journal: “What are called GMOs are done by changing the genes of the plant, and it’s done in a way where there’s a very thorough safety procedure, and it’s pretty incredible because it reduces the amount of pesticide you need, raises productivity (and) can help with malnutrition by getting vitamin fortification. And so I think, for Africa, this is going to make a huge difference, particularly as they face climate change... The US, China, Brazil, are using these things and if you want farmers in Africa to improve nutrition and be competitive on the world market, you know, as long as the right safety things are done, that’s really beneficial. It’s kind of a second round of the green revolution. And so the Africans I think will choose to let their people have

---

39 worldfoodprize.org, *The 2009 Borlaug Dialogue: Food, Agriculture, and National Security in a Globalized World*, [https://www.worldfoodprize.org/documents/filelibrary/documents/09highlights\\_358E5A8062AC9.pdf](https://www.worldfoodprize.org/documents/filelibrary/documents/09highlights_358E5A8062AC9.pdf), accessed: August 3, 2024.

40 Philpott, T., *Bill Gates reveals support for GMO ag*, <https://grist.org/food-and-agriculture/2009-10-21-bill-gates-reveals-support-for-gmo-ag/>, accessed: August 3, 2024.

41 gatesnotes.com, *A Conversation with Bill Gates: GMOs*, <https://www.gatesnotes.com/A-Conversation-with-Bill-Gates-GMOs>, accessed: August 3, 2024.



---

enough to eat.”<sup>42</sup> We will conclude this section with probably the most controversial statement Bill Gates made in a speech at the University of Nairobi in November 2022 when he declared: “Every piece of the breed I have ever eaten is... GMO wheat.”<sup>43</sup> According to all research, no GMO wheat is commercially grown in the US or elsewhere because food processors in Europe and the US know consumers’ reactions to genetically modified wheat products. Now, the logical question arises whether Bill Gates has been growing his own genetically modified wheat since childhood or lied to the public in Kenya. To what end did Gates, one of the world’s wealthiest, lie brazenly in public?

The Gates Foundation caused a major public controversy when it was revealed that it had purchased 500,000 shares of Monsanto, which is notorious for its aggressive promotion of GMO crops. According to critics: “Monsanto has a history of blatant disregard for the interests and well being of small farmers around the world... [This] casts serious doubt on the foundation’s heavy funding of agricultural development in Africa.”<sup>44</sup>

The Gates Foundation has played a pivotal role in promoting GMOs by funding and supporting various agricultural initiatives. The foundation has invested in research and development of genetically modified crops tailored to the specific needs of farmers in developing countries. For example, the foundation has funded projects to develop drought-resistant corn and pest-resistant cowpea, critical staples in many African countries. According to the Friend of the Earth report, an analysis of the Gates Foundation grants database found that between 2005 and 2011, the Gates Foundation spent US\$162 million on projects that included genetic modification (GM) technologies, such as drought-tolerant corn, corn with improved nitrogen efficiency, crops with increased

---

42 Blumenstein, R., *Bill Gates: GMOs Will End Starvation in Africa*, [https://www.wsj.com/video/bill-gates-gmos-will-end-starvation-in-africa/3085A8D1-BB58-4CAA-9394-E567033434A4?mod=e2fb&fbclid=IwY2xjawEmwEJleHRuA2F1bQ1xMQA-BHYieVJslGmwk1p5O6kSvqt3jm-7uRSj4NF0p9k3S86Ofd7p7UvmYgbTCA\\_aem\\_548dW8yyQZqJYkY\\_WzljYg](https://www.wsj.com/video/bill-gates-gmos-will-end-starvation-in-africa/3085A8D1-BB58-4CAA-9394-E567033434A4?mod=e2fb&fbclid=IwY2xjawEmwEJleHRuA2F1bQ1xMQA-BHYieVJslGmwk1p5O6kSvqt3jm-7uRSj4NF0p9k3S86Ofd7p7UvmYgbTCA_aem_548dW8yyQZqJYkY_WzljYg), accessed: August 3, 2024.

43 Gates, B., *Every piece of the breed I have ever eaten is from genetically modified wheat*, <https://www.youtube.com/watch?v=XFKJn1o4AVw>, accessed: August 3, 2024.

44 Vidal, J., *Why is the Gates foundation investing in GM giant Monsanto?* The Guardian 29. September 2010, <https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2010/sep/29/gates-foundation-gm-monsanto>, accessed: August 3, 2024.

---

levels of specific nutrients, disease-resistant cassava and wheat, and rice with altered photosynthesis.<sup>45</sup> One of the notable projects supported by the Gates Foundation is the Water Efficient Maize for Africa (WEMA) initiative. This program, launched in collaboration with the African Agricultural Technology Foundation (AATF), focuses on developing maize varieties that are both drought-tolerant and insect-resistant, utilising genetic modification techniques. According to AATF and AGRA, WEMA aims to provide smallholder farmers in sub-Saharan Africa access to seeds that can thrive under challenging environmental conditions, improving food security and farmer incomes. In reality, the situation is far from the truth. Although the WEMA project started in 2008, only two years after the founding of AGRA, in 2024, 16 years later, it did not come to life. From the beginning, the WEMA project has caused resistance from non-governmental organisations,<sup>46</sup> independent scientists, and small farmers across Africa because of the desire to make money through the imposition of GMO crops under the guise of philanthropy.<sup>47</sup> The importance of WEMA to the Bill Gates and Gates Foundation is shown by the fact that the Gates Foundation has until 2015 85 million USD in funding for the WEMA project. It has also put around US\$720 million into the Consultative Group on International Agricultural Research (of which CIMMYT is a member) and nearly US\$ 100 million into the AATF.<sup>48</sup>

---

45 Friends of the Earth International, *A Wolf in Sheep's Clothing? An analysis of the 'sustainable intensification' of agriculture*, <https://www.foei.org/wp-content/uploads/2020/12/Wolf-in-Sheeps-Clothing-for-web.pdf>, accessed: August 3, 2024.

46 African Centre for Biodiversity, *WEMA project shrouded in secrecy: open letter to African governments to be accountable to farmers, civil society*, <https://grain.org/en/article/5792-wema-project-shrouded-in-secrecy-open-letter-to-african-governments-to-be-accountable-to-farmers-civil-society>, accessed: August 3, 2024.

47 African Centre for Biodiversity, *The Water Efficient Maize For Africa (WEMA) project—profiteering not philanthropy!* <https://acbio.org.za/wp-content/uploads/2022/04/WEMA-Discussion-Doc-web.pdf>, accessed: August 3, 2024.

48 African Centre for Biodiversity, *Profiting from the climate crisis, undermining resilience in Africa: Gates and Monsanto's Water Efficient Maize for Africa (WEMA) Project*, [https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2\\_Downloads/Fachinformationen/Sonstiges/ACB-WEMA-Studie.pdf](https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2_Downloads/Fachinformationen/Sonstiges/ACB-WEMA-Studie.pdf), accessed: August 3, 2024.

---

*Influence on national agricultural policies*

The Gates Foundation's substantial financial contributions and strategic influence in AGRA significantly affect national agricultural policies across Africa. This influence can shape policy decisions, prioritising technological solutions over more holistic, community-based approaches. According to critics, centralising decision-making power in a few large philanthropic organisations raises ethical questions about democratic governance, accountability, and potential conflicts of interest between public welfare and private philanthropic agendas.<sup>49</sup> According to its own evaluation report, AGRA's influence on policy reforms favouring the Green Revolution initiatives in its focus countries impressed the evaluators the most. The evaluation report shows how AGRA systematically influences African governments to change agricultural legislation in an industry-friendly way. Its methods include sending staff to ministries or ministries and government advisory bodies receiving direct financial support from AGRA. Due to such financial engagement, the evaluations reveal that AGRA influences legislation or regulation, actively affecting the political decision-making processes of sovereign states whose task is to draft and enact laws. AGRA has also funded master's and PhD degrees for staff who then return to ministries and advance the AGRA agenda and narrative.<sup>50</sup> AGRA has worked on new seed and fertiliser laws in all AGRA countries (except Mali). One main goal is to simplify the licensing and marketing of synthetic fertilisers, like terminating government controls, such as fertiliser approval in Tanzania, or placing these controls in the hands of agro corporations. In the seed sector, AGRA supported and financed several projects with governments and other state institutions to change seed policies and regulations favouring seeds adapted to industrial agriculture. For example, the private sector in Tanzania can now access seeds

---

49 McGoey L. *No such thing as a free gift*, London, Verso, 2015.

50 [rosalux.de](https://www.rosalux.de), *A Sting in AGRA Tale: Independent expert evaluations confirm that the Alliance for a Green Revolution has failed*, [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/engl/AGRA\\_Sting\\_in\\_the\\_AGRA\\_Tale\\_ENG\\_20210721.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/engl/AGRA_Sting_in_the_AGRA_Tale_ENG_20210721.pdf) accessed: August 3, 2024.

---

generated by public breeding.<sup>51</sup> AGRA directly financed government agencies that worked on seven of the eight policy reforms in Ghana alone—four specifically in seed and artificial fertiliser. It also developed legislative proposals in the interests of the private sector rather than further those of small-scale food producers.<sup>52</sup> In Ethiopia, AGRA also managed to ensure the elimination of import tariffs and domestic taxes on pesticides.<sup>53</sup> AGRA's policies often undermine crop diversity and locality dietary diversity while increasing farmers' dependence on expensive and climate-damaging external inputs from the agricultural industry. We will conclude this chapter by announcing a more sinister plan for smallholder farmers in Africa. Currently, the effort by philanthropists and agribusiness companies through the activities of AGRA to implement policies in Africa that criminalise seed saving is at work, as Alexander Zaitchik writes in his article: "This past summer, the global trade regime finalized details for a revolution in African agriculture... Based on draft laws written more than three decades ago in Geneva by Western seed companies, the new generation of agricultural reforms seeks to institute legal and financial penalties throughout the African Union for farmers who fail to adopt foreign-engineered seeds protected by patents, including genetically modified versions of native seeds. The resulting seed economy would transform African farming into a bonanza for global agribusiness, promote export-oriented monocultures, and undermine resilience during a time of deepening climate disruption. The most direct beneficiaries of this plan", Zaitchik wrote, are "a four-company oligopoly that controls half the global seed market and 75 percent of the global agricultural chemicals market: Bayer (formerly Monsanto), Corteva (formerly DowDuPont), BASF, and Syngenta, a subsidiary of ChemChina."<sup>54</sup>

---

51 Percy, R.; Sibanda, E.; Ticehurst, D. and Davies, G., *Evaluation Report. Midterm evaluation of AGRA's 2017–2021 strategy implementation*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-MTE-report-final-27.01.20.pdf>, accessed: August 3, 2024.

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Zaitchik, A. The New Colonialist Food Economy, *The Nation*, 18 September 2023. <https://www.thenation.com/article/world/new-colonialist-food-economy/>, accessed: August 3, 2024.

---

## CONCLUSION

We will start our concluding remarks with words from Jan Urhahn, head of the Food Sovereignty Program at the Rosa-Luxemburg-Stiftung in Johannesburg, South Africa: “The Bill and Melinda Gates Foundation is pushing an agribusiness model on Africa that has failed. Rather than relieving the ongoing hunger crisis, it has undercut Africans’ ability to solve their own problems, free of do-gooder philanthropists.”<sup>55</sup> As seen in the paper, 18 years after its foundation, AGRA has not fulfilled the expectations and the great promises that were made. Moreover, according to the available data that we analysed, the situation is much worse today since, in AGRA countries, the level of undernourished people has increased by 30 per cent. Our analysis showed that the Gates Foundation’s activities within AGRA are inherently anti-democratic and paternalistic, as Tim Schwab brilliantly writes in his article: “Gates isn’t interested in empowering the poor; he’s interested in imposing his solutions. Following the money from the Gates Foundation confirms this. Nearly 90 percent of the foundation’s charitable dollars go to organizations located in wealthy nations, not the poor countries he claims to serve. Never mind that the Gates Foundation’s website is inundated with the images of smiling poor people of color; in practice, the Gates model is funding white-collared bodies in the Global North to fix those wearing dashikis, burqas, saris, and kangas in the Global South.”<sup>56</sup> Philanthrocapitalists like Bill Gates and philanthrocapitalism should be the subject of bioethical analyses precisely because of the public narrative that the problems of today’s society can only be solved by good billionaires like Bill Gates and others. Why allow African farmers to apply their knowledge and local seeds combined with new scientific knowledge from agriculture and ecology in agroecology to solve the problem of producing enough food when the solution can be left to techno managers like Bill Gates and hope everything will be okay? Unfortunately, it turned out that the techno-fix solutions that

---

55 Urhahn, J., *Rich Philanthropists Don’t Have the Solutions to Africa’s Hunger Crisis*, <https://jacobin.com/2023/09/africa-hunger-crisis-bill-gates-philanthropy-green-revolution-agriculture-farmers>, accessed: August 3, 2024.

56 Schwab, T., Why Bill Gates’s Philanthropy Is a Problem, *The Nation*, 22 November 2023. <https://www.thenation.com/article/society/bill-gates-philanthropy-misanthropy/>, accessed: August 3, 2024.

---

are offered are not only insufficient but ultimately harmful, as can be seen in the paper. This is exactly why we need bioethics, since bioethics as a science of life and respect for the value of life as a whole, among other things, addresses the problems of the public sphere and the influence of human activity on public institutions. Bioethics as a science needs to problematise the relationships of power created within the society that lead to inequality; bioethics should point to such problems and ultimately try to offer solutions to issues of non-democratic practices such as philanthrocapitalists' philanthropic practices. Therefore, we conclude that as long as there is inequality in society, which philanthrocapitalists unsuccessfully attempt to remove, like Bill Gates in the case of AGRA and African agriculture. Philanthrocapitalists endeavour that their philanthropic activity does not eliminate the causes of inequality (read neoliberal capitalist system); there will be a need for bioethical criticism of philanthropic activity. To some extent, it is obvious that philanthropic activity serves to preserve the existing status quo in which philanthrocapitalists remain at the top of the global power pyramid. Ultimately, Tim Schwab reminds us what philanthropy means and why Bill Gates' activities in Africa are a bioethical issue: "The word 'philanthropy,' from the Greek, means lover of humanity. A charitable gift is meant to be an act of love, not an exercise of power. Giving away money is not supposed to magnify the asymmetries in power that govern society but to collapse them. And this is why, in many respects, Gates might be better described as a misanthrope—if he does not hate his fellow human, then he certainly views himself as superior. Gates's disregard for the wishes, needs, rights, dignity, intelligence, and talent of the poor people that he claims to be serving speaks to the fundamentally colonial lens through which he executes his charitable empire. It highlights the existential limits of what he can accomplish and explains why the Gates Foundation has achieved so little. At some point, we should understand that humanitarianism aimed at real human progress—equality, justice, freedom—requires us to challenge unaccountable power and illegitimate leaders, not worship them. And that means Bill Gates is a problem, not a solution."<sup>57</sup>

---

57 Ibid.

## BIBLIOGRAPHY

- African Centre for Biodiversity, *Profiting from the climate crisis, undermining resilience in Africa: Gates and Monsanto's Water Efficient Maize for Africa (WEMA) Project*, [https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/media-pool/2\\_Downloads/Fachinformationen/Sonstiges/ACB-WEMA-Studie.pdf](https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/media-pool/2_Downloads/Fachinformationen/Sonstiges/ACB-WEMA-Studie.pdf), accessed: August 3, 2024.
- African Centre for Biodiversity, *The Water Efficient Maize For Africa (WEMA) project—profiteering not philanthropy!* <https://acbio.org.za/wp-content/uploads/2022/04/WEMA-Discussion-Doc-web.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- African Centre for Biodiversity, *WEMA project shrouded in secrecy: open letter to African governments to be accountable to farmers, civil society*, <https://grain.org/en/article/5792-wema-project-shrouded-in-secrecy-open-letter-to-african-governments-to-be-accountable-to-farmers-civil-society>, accessed: August 3, 2024.
- Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). *Positioning for Rapid Progress*, <https://agra.org/AGRAOld/wp-content/uploads/2016/04/annual-report-2014-positioning-for-rapid-progress.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). *Strategy Overview for 2017-2021 Inclusive Agricultural Transformation in Africa*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2018/02/AGRA-Corporate-Strategy-Doc-3.-2.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA). *Building on the New Momentum in African Agriculture. AGRA in 2008.*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2021/05/agra-annual-report-2008.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- Bassey, M. 2012. *AGRA's Technology Push in Africa*. <https://www.foei.org/resources/publications/publications-bysubject/food-sovereignty-publications/agra-technology-push-in-africa>, accessed: August 3, 2024.
- Belay, M. & Wise, T.A. 2019. *The Battle for the Future of Food in Africa. Common Dreams*. <https://www.commondreams.org/views/2019/11/01/battle-futurefood-africa>, accessed: August 3, 2024.
- Belay, M. & Mugambe, B. 2021. *Bill Gates Should Stop Telling Africans What Kind of Agriculture Africans Need. Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/bill-gates-should-stop-telling-africans-what-kind-of-agricultureafricans-need1/>, accessed: August 3, 2024.
- Bill & Melinda Gates Foundation, *2009 World Food Prize Symposium*, <https://www.gatesfoundation.org/ideas/speeches/2009/10/bill-gates-2009-world-food-prize-symposium>, accessed: August 3, 2024.

- 
- Bill & Melinda Gates Foundation, *Helping Poor Farmers, Changes Needed to Feed 1 Billion Hungry*, <https://www.gatesfoundation.org/ideas/media-center/press-releases/2012/02/helping-poor-farmers-changes-needed-to-feed-1-billion-hungry>, accessed: August 3, 2024.
- Bill & Melinda Gates Foundation, *Who we are*, <https://www.gatesfoundation.org/Who-We-Are/General-Information/Foundation-Factsheet>, accessed: August 3, 2024)
- Bishop, M., Green, M. *Philanthrocapitalism: How the Rich Can Save The World*, New York, Bloomsbury Press, 2008.
- Blair, R. et al., *Partnership for Inclusive Agricultural Transformation in Africa, Final Evaluation Volume I – Final Evaluation Report*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2023/08/PIATA-Final-Evaluation-Report-Volume-I.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- Blumenstein, R., *Bill Gates: GMOs Will End Starvation in Africa*, [https://www.wsj.com/video/bill-gates-gmos-will-end-starvation-in-africa/3085A8D1-BB58-4CAA-9394-E567033434A4?mod=e2fb&fbclid=IwY2xjawEmwEJleHRuA2F1bQIxMQABHYieVJslGmwkI-p5O6kSqv3jm-7uRSj4NF0p9k3S86Oftd7p7UvmYgbTCA\\_aem\\_548dW8yyQZqJYkY\\_WzljYg](https://www.wsj.com/video/bill-gates-gmos-will-end-starvation-in-africa/3085A8D1-BB58-4CAA-9394-E567033434A4?mod=e2fb&fbclid=IwY2xjawEmwEJleHRuA2F1bQIxMQABHYieVJslGmwkI-p5O6kSqv3jm-7uRSj4NF0p9k3S86Oftd7p7UvmYgbTCA_aem_548dW8yyQZqJYkY_WzljYg), accessed: August 3, 2024.
- Dano, E. D., *Unmasking the Green Revolution in Africa: motives, players and dynamics*, [https://www.rural21.com/fileadmin/\\_migrated/content\\_uploads/R21\\_Unmasking\\_the\\_Green\\_Revolution\\_in\\_Africa...0408.pdf](https://www.rural21.com/fileadmin/_migrated/content_uploads/R21_Unmasking_the_Green_Revolution_in_Africa...0408.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Holt-Giménez, E. & Altieri, M.A. 2012. Agroecology, Food Sovereignty, and the NewGreen Revolution. *Agroecology and Sustainable Food Systems*. 37(1):90-102.
- Fearon, J. et al., „Fertilizer Subsidy Programme in Ghana: Evidence of Performance after Six Years of Implementation“, *Journal of Biology*, Vol.5, No.21, 2015, 100-107 p. <https://iiste.org/Journals/index.php/JBAH/article/view/27076/27758>, accessed: August 3, 2024.
- Friends of the Earth International, *A Wolf in Sheep's Clothing? An analysis of the 'sustainable intensification' of agriculture*, <https://www.foei.org/wp-content/uploads/2020/12/Wolf-in-Sheeps-Clothing-for-web.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- Gates, B., *Every piece of the bread I have ever eaten is from genetically modified wheat*, <https://www.youtube.com/watch?v=XFKJn1o4AVw>, accessed: August 3, 2024.
- gatesnotes.com, *A Conversation with Bill Gates: GMOs*, <https://www.gatesnotes.com/A-Conversation-with-Bill-Gates-GMOs>, accessed: August 3, 2024.
- Grain, *Another silver bullet for Africa?*, <https://grain.org/en/article/160-another-silver-bullet-for-africa>, accessed: August 3, 2024.



- 
- Ignatova, J. A. 2017. The 'philanthropic' gene: Biocapital and the new green revolution in Africa. *The Third World Quarterly*. 38(10):2258-2275.
- Jayne TS, Rashid S. Input subsidy programs in Sub-Saharan Africa: A synthesis of recent evidence. *Agricultural Economics*, (2013) 44:547–62. <https://doi.org/10.1111/agec.12073>
- KIT/AGRA, *Burkina Faso Outcome Monitoring Report 2019, AGRA-PIATA Programme*, [https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Report\\_FINAL.pdf](https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Report_FINAL.pdf), accessed: August 3, 2024.
- KIT/AGRA, *PIATA 2019 Outcome Monitoring Report AGRA Tanzania*, [https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Tanzania-Report\\_FINAL.pdf](https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-OM-Tanzania-Report_FINAL.pdf). accessed: August 3, 2024.
- McGoey L. No such thing as a free gift, London, Verso, 2015.
- Mkindi, A., Maina, A., Urhahn, J. et al. 2020. *False Promises: The Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA)*, [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Studien/False\\_Promises\\_AGRA\\_en.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Studien/False_Promises_AGRA_en.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Ourworldindata.org, *Corn yields 2023*, <https://ourworldindata.org/grapher/maize-yields?tab=chart&region=Europe&country=~HRV>, accessed: August 3, 2024.
- Ourworldindata.org, *Corn yields 2023*, <https://ourworldindata.org/grapher/maize-yields?tab=chart&region=Europe&country=~SRB>, accessed: August 3, 2024.
- Patel, R. The Long Green Revolution. *The Journal of Peasant Studies*. 2013, 40(1): 1-63.
- Percy, R.; Sibanda, E.; Ticehurst, D. and Davies, G., *Evaluation Report. Midterm evaluation of AGRA's 2017–2021 strategy implementation*, <https://agra.org/wp-content/uploads/2020/12/AGRA-MTE-report-final-27.01.20.pdf>, accessed: August 3, 2024.
- Philpott, T., *Bill Gates reveals support for GMO ag*, <https://grist.org/food-and-agriculture/2009-10-21-bill-gates-reveals-support-for-gmo-ag/>, accessed: August 3, 2024.
- rosalux.de, *A Sting in AGRA Tale: Independent expert evaluations confirm that the Alliance for a Green Revolution has failed*, [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/engl/AGRA\\_Sting\\_in\\_the\\_AGRA\\_Tale\\_ENG\\_20210721.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/engl/AGRA_Sting_in_the_AGRA_Tale_ENG_20210721.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Schwab, T., Why Bill Gates's Philanthropy Is a Problem, *The Nation*, 22 November 2023. <https://www.thenation.com/article/society/bill-gates-philanthropy-misanthropy/>, accessed: August 3, 2024.
- The African Centre for Biosafety, *Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA): Laying the groundwork for the commercialisation of African Agriculture*, [https://acbio.org.za/wp-content/uploads/2022/04/AGRA\\_critique.pdf](https://acbio.org.za/wp-content/uploads/2022/04/AGRA_critique.pdf), accessed: August 3, 2024.

- 
- Toenniessen, G., Adesina, A. & de Vries, J., Building an Alliance for a Green Revolution in Africa. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 2008, 1136(1):233-242.
- Urhahn, J., *Rich Philanthropists Don't Have the Solutions to Africa's Hunger Crisis*, <https://jacobin.com/2023/09/africa-hunger-crisis-bill-gates-philanthropy-green-revolution-agriculture-farmers>, accessed: August 3, 2024.
- Vidal, J., *Why is the Gates foundation investing in GM giant Monsanto?* The Guardian 29. September 2010, <https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2010/sep/29/gates-foundation-gm-monsanto>, accessed: August 3, 2024.
- Wise, T. A., *Africa's choice: Africa's green revolution has failed, time to change course*, [https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020\\_07\\_AfricasChoice\\_PolicyBrief.pdf](https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020_07_AfricasChoice_PolicyBrief.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Wise, T. A. 2020. *Failing Africa's Farmers: An Impact Assessment of the Alliance for a Green Revolution in Africa*. Working Paper No. 20-01. Global Development and Environment Institute. [https://sites.tufts.edu/gdae/files/2020/07/20-01\\_Wise\\_FailureToYield.pdf](https://sites.tufts.edu/gdae/files/2020/07/20-01_Wise_FailureToYield.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Wise, T. A., *Africa's choice: Africa's green revolution has failed, time to change course*, [https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020\\_07\\_AfricasChoice\\_PolicyBrief.pdf](https://www.iatp.org/sites/default/files/2020-07/2020_07_AfricasChoice_PolicyBrief.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Wise, T. A. 2021. *AGRA Update: Withheld internal documents reveal no progress for Africa's farmers*. <https://www.iatp.org/blog/202102/agra-update-withheld-internal-documents-revealno-progress-africas-farmers>, accessed: August 3, 2024.
- Wise, T. A. 2021. *New AGRA Reports Offer Little Evidence to Justify Continued Donor Support*. <https://www.iatp.org/documents/new-agra-reports-offer-little-evidence-justifycontinued-donor-support>, accessed: August 3, 2024.
- Wise, T. A. 2020. *Pressure builds on Gates Foundation, AGRA for accountability*. <https://www.iatp.org/blog/202010/pressure-builds-gates-foundation-agra-accountability>, accessed: August 3, 2024.
- worldfoodprize.org, *The 2009 Borlaug Dialogue: Food, Agriculture, and National Security in a Globalized World*, [https://www.worldfoodprize.org/documents/filelibrary/documents/09highlights\\_358E5A8062AC9.pdf](https://www.worldfoodprize.org/documents/filelibrary/documents/09highlights_358E5A8062AC9.pdf), accessed: August 3, 2024.
- Zaitchik, A. The New Colonialist Food Economy, *The Nation*, 18 September 2023. <https://www.thenation.com/article/world/new-colonialist-food-economy/>, accessed: August 3, 2024.

---

IVICA KELAM

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti/Fakultet za dentalnu medicinu i zdravstvo, Hrvatska

## BIOETIČKI ASPEKTI FILANTROKAPITALIZMA U POLJOPRIVREDI

**Sažetak:** Ovaj rad istražuje bioetičke aspekte filantropikalizma u poljoprivredi, fokusirajući se na aktivnosti Gejtsove fondacije u Savezu za zelenu revoluciju u Africi (AGRA – Alliance for a Green Revolution in Africa). Fondacija je igrala centralnu ulogu u misiji AGRA-e da transformiše afričku poljoprivredu podstičući moderne tehnike i inpute, kao što su genetski modifikovana semena i sintetička đubriva. Zagovornici tvrde da bi ta inicijativa mogla značajno unaprediti proizvodnju i bezbednost hrane u Africi. Kritičari, međutim, u prvi plan postavljaju bioetička pitanja, uključujući stvaranje zavisnosti od spoljnjih poljoprivrednih inputa, marginalizaciju malih poljoprivrednika, izmeštanje tradicionalnih poljoprivrednih praksi, promociju genetski modifikovanih useva, kao i značajan uticaj Fondacije na državnu poljoprivrednu politiku. Ovaj rad analiziraće ta bioetička pitanja i vrednovaće njihove implikacije po afričke poljoprivrednike, lokalne zajednice i prehrambeni suverenitet. Naglasiće ključnu potrebu za inkluzivnim, transparentnim i pravednim pristupom poljoprivrednom razvoju, što će poštovati lokalno znanje i davati prvenstvo održivim i ekološkim poljoprivrednim praksama, jer je to suštinski važno za etički napredak poljoprivrede.

**Ključne reči:** bioetika, Bil Gejts, Gejts fondacija, AGRA, poljoprivreda

*Primljeno: 13.8.2024.*

*Prihvaćeno: 15.10.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

636.045

28

308(497.4/.7)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.181-201>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ORHAN JAŠIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka/

Univerzitet u Tuzli, Filozofski fakultet, BiH

MUHAMED KATICA<sup>2</sup>

Univerzitet u Sarajevu, Veterinarski fakultet, BiH

KENAN ČEMO<sup>3</sup>

Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka, BiH

## PAS U BIOETIČKOM I MUSLIMANSKOM TEOLOŠKOM DISKURSU

**Sažetak:** U prvom dijelu teksta ukratko je skrenuta pozornost na fenomen pasa kao kućnih ljubimaca s jedne, te pasa lualica s druge strane. Osim toga, navedeni su određeni primjeri intenzivnog suodnosa čovjeka i psa, kako kroz historiju, jednako tako i u epohi postkulture. Posebno je razviđan bioetički problem odnosa ljudi prema psima lualicama u Bosni i Hercegovini pri čemu je podcrtana etičko-moralna (ne)odgovornost nekadašnjih vlasnika pasa. Tijekom reflektiranja navedenih sadržaja, osim u bioetičkom rakursu, ova tematika je promišljena i iz rakursa muslimanske Tradicije, odnosno teologije morala. Tom prigodom pojam psa je sagledavan dominantno iz muslimanske teološko-moralne perspektive, ali u dijalogu sa bioetikom, tj. kroz prizmu integrativne bioetike.

**Ključne riječi:** pas, ljubimac, pas lualica, teologija morala, integrativna bioetika

---

1 E-mail adrese autora: orhan.jasic@fin.unsa.ba / orhanjasic@yahoo.com

2 E-mail adrese autora: muhamed.katica@vfs.unsa.ba

3 E-mail adrese autora: kenan.cemo@fin.unsa.ba

## UVOD

U današnjem dobu mnogo se zbori o odnosu čovjeka kako prema biljnome, tako i prema životinjskome svijetu. Tom prigodom primarno, barem u zapadnoj kulturi i civilizaciji, dominira sekularni govor prema navedenoj tematici, dok je religijski uglavnom zanemaren ili je pak marginaliziran. No, budući da su ljudi i životinje u konstantnoj poveznici jedni sa drugim od njihovog stvaranja, tj. nastanjanja planeta Zemlje, esencijalno je ukazivati i na njihovu međusobnu oslonjenost i koegzistenciju i iz religijskog rakursa. O svezi čovjeka i animalnog svijeta svjedoče oslikane pećine iz predhistorijskog razdoblja u kojima se prezentira lovački čin, što je u suštini jedan od „najstarijih dokumenata“ suodnosa *homo sapiensa* s jedne i animalnog svijeta s druge strane. Nadalje, kada je riječ o prošlosti, uglavnom se takovrsna oslonjenost kroz historiju bazirala na ljudskoj uporabi životinja primarno za prehranu, odijevanje, ili, pak, religijska žrtvovanja, kao i u poljoprivredne, transportne i građevinske svrhe. Osim rečenog, životinje su nerijetko korištene za vojne, i to vrlo često osvajačke pohode, ali i obrambene poduhvate. Pored kazanog, tijekom razvoja ljudske kulture i civilizacije, životinje su stjecale signifikantno mjesto i u likovnoj umjetnosti, zatim u književnosti, stripu i filmu, ali i prije toga u mitologiji s jedne, te u teologiji i filozofiji s druge strane. No, konstantnim razvojem ljudske civilizacije vrijednost životinja došla je do izraza zbog još jedne svrhe u relaciji sa ljudskim svijetom, a to je njihova uporaba u humanoj medicini i farmakologiji. Upravo zbog razvoja medicine, na brojnim životinjama bivaju vršeni eksperimenti i to osobito od modernoga razdoblja, a što posebno dobiva na snazi u epohi postkulture. Osim toga, životinje, naročito u današnjem dobu raščerečenog čovjeka, često imaju i terapeutsku ulogu u vidu emocionalnog iskaza kojeg pružaju ljudima u svojstvu ljubimaca. Kada je riječ o ljubimcima, pas, koji se smatra najboljim čovjekovim prijateljem, zauzima posebno mjesto.

U ovome radu namjera nam je upravo iznijeti nekoliko razmatranja o ovoj životinji, koja se nerijetko, barem kada su muslimanska kultura i civilizacija u pitanju, umnogome nepravedno i negativno promatrala. Prije negoli iznesemo naša razviđanja kako teološko-moralne tako i bioetičke naravi o fenomenu pasa ljubimaca, ali i pasa lotalica, koji su u fokusu ovog rada, prvo ćemo u nastavku teksta prozboriti nekoliko riječi o ovoj životinji u kontekstu integrativne bioetike.

---

## 1. PAS I ČOVJEK

Pas je najčešće u suvremenom zapadnjačkom arealu oslikan kao vjerni i požrtvovani pratitelj ljudskog bića, kao i njegov odani čuvar. Brojni tekstovi o psima, koji se svakodnevno objavljuju u tiskanim i elektroničkim medijima, pse dovode skoro redovito u kontekst tipičnog ljudskog doma, kojeg sačinjavaju bračni par, djeca i pas, koji su zajedno nastanjeni u kući s dvorištem.<sup>4</sup> Katkada se u istome domaćinstvu susreće i mačka. Neophodno je izdvojiti jednu pomalo zanemarenu činjenicu koja čisto biološki motreno zbori mnogo, a to je da su i pas i mačka zapravo predatori koji su u svojstvu kućnih ljubimaca pronašli svoje mjesto u ljudskome domu. U svojstvu ljubimaca predstavljaju čovjekovog prijatelja za srce i dušu, pa su na određeni način i jedna vrsta terapeuta. No dok je mačka kao ljubimac još uvijek u velikoj mjeri neovisna o svojim vlasnicima, pas je izrazito ovisan o njima.

*Homo sapiens* je, kada se govori o ljubimcu psu, odgovoran izdržavati i prehranjivati ga, zatim izvoditi ga nekoliko puta tijekom dana vani, ako živi u stanu ili kući. Pored rečenog, čovjek zapovijeda, ali i uživa u društvu psa. Taj suodnos psa i njegovog vlasnika evidentan je i u socijalnoj dimenziji pošto pas nerijetko uživa u šetnji sa svojim vlasnikom, te je i izrazito vjerna životinja obiteljskome krugu. On često brani i čuva svog vlasnika, te sukladno tome, između ostaloga, moguća je i njegova zlouporaba. Dakako, psi se mogu koristiti i u policijske, vojne, a pogotovo u bezbijeđnosne svrhe. Oni su od pomoći i slijepim ljudima, dok su još od pradavnih vremena i pastirski saveznici. Zanimljivo je primijetiti da su za razliku od mačaka psi dobri televizijski i filmski glumci, kao na primjer pas Rex.<sup>5</sup>

Posebno se izdvaja značaj pasa u gorskim službama, u kojima zajedno sa ljudskim spasiocima nerijetko intenzivno učestvuju u spašavanju. Oni su i vrsni spasioci u ruševinama izazvanim zemljotresom ili ratovima. Tako je jedan od najpoznatijih pasa prilikom bombardiranja Londona i uništavanja nastambi tijekom Drugog svjetskog rata upravo bio

---

4 Usp. Nikola Visković, *Kulturna zoologija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009, str. 27.

5 Usp. Isto, str. 303.

---

pas Rip, koji je spasio brojne ljudske živote.<sup>6</sup> U skorašnjim spasilačkim aktivnostima u Turskoj poslije razornog zemljotresa u februaru 2023. godine psi su se ponovno veoma dokazali kao prijatelji ljudskoga roda.

Pas je, zapravo, stvorenje koje se najčešće dovodi u vezu s čovjekom, te za razliku od drugih životinja koje, dakako, mogu biti u službi čovjeka poput konja, magarca, mazge i ostalih životinja, on je predator, koji može biti lovac i napadač, ali i u slučaju gladi je i te kako spreman jesti ljudski leš. Za pseću narav mogu se vezivati priroci poput borbenosti, istrajnosti, odanosti, privrženosti, blagosti, predanosti, prijateljstva s jedne, ili pak agresivnosti, bijesa i destruktivnosti s druge strane. Upravo ovaj posljednji segment ljudi nerijetko znaju iskoristavati za vlastitu zabavu. Tako, najčešće u nerazvijenim državama, u kojima nije prisutna adekvatna vladavina prava, mogu se opaziti štetni segmenti koji se odnose na borbe pasa, koje služe, kao što smo prethodno kazali, za ljudsku zabavu. Borbe pasa predstavljaju surovu stvarnost, pa čak i u nekim muslimanskim zemljama, koje za cilj imaju primitivnu zabavu neodgojenih duša s jedne, kao i, nažalost, destrukciju životinjskog svijeta s druge strane. Ipak, kada su u pitanju ove pojave, bez obzira što ih je katkada moguće primijetiti i u „muslimanskom civilizacijskom“ arealu, niukome slučaju nisu odobrene religijskim pravom, niti vjersko-teološkim moralom. Bioetički je, također, nedopustiva zloupotreba pasa, tj. krvoločan odnos prema životinjama, kao što je prethodno spomenuto u vidu krvoločne borbe pasa.

Niukome slučaju ne treba izostaviti i činjenicu da je za razvoj ljudske kulture i civilizacije utjecaj životinjskog svijeta, odnosno pasa, bio nesporan, a što je svakako i prethodno navedeno. Životinje, a među njima i psi, koristile su se za različite vojne, ali i naučnoistraživačke pothvate. Tako su upravo životinje poput psa Lajke iz SSSR-a ušle u povijest putovanja u svemir.<sup>7</sup> Naredni „sovjetski psi“ koji su poslani u svemir, tačnije Strelka i Belka, preživjeli su let u kozmos, između ostalog, zahvaljujući naučnim podacima dobivenim iz Lajkinog putovanja.

---

6 Mirror.co.uk (26 April 2009). „Focus On: Rip the Dog’s VC Medal”. *The Mirror*; Preuzeto 14.07.2024. sa: <https://www.mirror.co.uk/money/personal-finance/focus-on-rip-the-dogs-vc-390424>

7 Usp. Suzana Marjanić, *Cetera animantia, Od etnozologije do zooetike*, Pergamena, Zagreb, 2022, str. 15-29.



## 2. „NAPUŠTENI“ I SLOBODNI PSI

Nasuprot velikog broja pasa koji su u „vlasništvu ljudi“, poput kućnih ljubimaca, moguće je primijetiti i suprotnu pojavu na ulicama nekih zemalja Balkana, Afrike, Azije, ali veoma rijetko, pa gotovo i nikako, u razvijenom dijelu Europske unije. Riječ je o napuštenim psima koji su nekada bili kućni ljubimci. Danas napušteni i ostavljeni psi očito na koncu postaju psi lutilice, a u narednim generacijama i divlji psi. Važno je akcentirati kada su u pitanju Bosna i Hercegovina i neke države bivše Jugoslavije da je fenomen pasa lutilica stvarnost. Budući da je Bosna i Hercegovina pod snažnim utjecajem muslimanske kulture i civilizacije s jedne, te zapadne s druge strane, držali smo adekvatnim navesti primjer ove zemlje kada je riječ o napuštenim psima.

Tokom drugog desetljeća dvadeset i prvog stoljeća došlo je do ogromnog povećanja broja pasa lutilica na bosansko-hercegovačkim ulicama, što se dogodilo kada je donešen *Zakon o zaštiti i dobrobiti životinja*. Poslije stupanja na snagu navedenog zakona dotadašnja praksa odstrela pasa lutilica biva ukinuta,<sup>8</sup> dok se istovremeno u Bosni i Hercegovini populacija pasa lutilica rapidno povećala.<sup>9</sup> Razlog tome jeste da je higijeničarskim službama i lovačkim udrugama zabranjeno eutanaziranje pasa lutilica, dok s druge strane lokalne zajednice nisu

---

8 Bosna i Hercegovina je, slijedeći upute Europske unije, na 25. sjednici Doma naroda Bosne i Hercegovine, održanoj 26. februara 2009. godine, usvojila *Zakon o zaštiti i dobrobiti životinja*. Između ostalog, u navedenom Zakonu je detaljno regulirana problematika pasa lutilica. Navedenim Zakonom populacija ovih nesretnih životinja zaštićena je od ubijanja i eutanaziranja na način kako se prije stupanja zakona na snagu prakticiralo. Navednim zakonom su izuzeti posebno agresivni kao i bolesni psi iz populacije pasa lutilica, koji su predstavljali potencijalnu opasnost od prijenosa zoonoza na ljude, a što su prethodno, zvanično veterinarske inspeksijske službe, kao i lokalni veterinari utvrdili i procijenili. Prije stupanja na snagu pomenutog Zakona o zaštiti i dobrobiti životinja u urbanim dijelovima Bosne i Hercegovine, reduciranja populacije pasa lutilica obavljale su specijalizirane higijeničarske službe, dok su u ruralnim i subruralnim područjima korištene usluge lovačkih udruga. S druge strane, navedenim Zakonom je predviđeno prvenstveno otvaranje skloništa za pse, što trebaju uspostaviti sve lokalne zajednice, da se isti uklone sa javnih površina (Usp. Aida Katica, „Populacija pasa lutilica: potencijalna ‘eko bomba’“, *Veterinaria 68* (1/2019), str. 13-14).

9 Tijekom 2012. godine broj pasa lutilica, prema neslužbenim procjenama u Kantonu Sarajevo se kretao između 12000 i 13000, što je predstavljalo svojevrsnu populacionu eksploziju navedene skupine pasa u glavnom gradu Bosne i Hercegovine (Usp. A. Katica, *Populacija pasa lutilica: potencijalna „eko bomba“* str. 14).

bile u mogućnosti uspostaviti adekvatna skloništa za pse, kako je to praksa u razvijenim zemljama. Zahvaljujući navedenom zakonu, pored ostaloga, u bosanskohercegovačkom kontekstu vrlo često je evidentan zabrinjavajući broj pasa lotalica na ulicama gradova. Čak u određenim vremenskim razdobljima formiraju se i čopori, koji mogu izazivati opasnosti za stanovništvo, i to naročito za stariju i mlađu populaciju stanovništva. Tijekom nekoliko navrata dogodili su se napadi i na ljude i posebno djecu, koja nisu bila u mogućnosti samostalno se braniti prilikom čoporativnog napada pasa.

Pored rečenog, Bosna i Hercegovina je država u kojoj se ne investiraju adekvatna materijalna sredstva za otvaranja dovoljnog broja azila za pse u kojima bi se nastanile ove nesretne, tj. napuštene životinje.<sup>10</sup> Kako bi se pronašlo rješenje za ovu bioetičku poteškoću počeo je proces udomljavanja, koji se, ipak, ne razvija dovoljno brzo. S treće strane, pak, pojavila se i nevladina institucija *Dogs Trust*, koja, pored toga što sprovodi program udomljavanja pasa, teži i njihovoj sterilizaciji i čipiranju, kao i adekvatnoj edukaciji za njihovu skrb.<sup>11</sup>

Ovom prigodom bismo istaknuli da su razlozi za pojavu pasa lotalica višestruki. Suvremeni fenomen ekstremne raširenosti pasa lotalica često proizilazi iz moralne neodgovornosti vlasnika. U današnjem dobu nerjetko se zbiva da se domaći pas, tj. kućni ljubimac, koji obitava zajedno sa obitelji, posebno djecom u stanu, poima kao igračka. U slučaju da vlasniku postaje *kao takav* „nepotreban“ i suvišan, biva jednostavno izbačen na ulicu ili ga vlasnici ostave na izletištima koja se nalaze izvan grada. Tako zbog nedostatka ljudske pažnje i skrbi kod tih pasa dolazi do aktiviranja mehanizama samoodržanja i povratka prirodnim obrascima životinjskog ponašanja. Nakon što bi neodgovorni vlasnici napustili svoje kućne ljubimce, preciznije kućne pse, koji su se prethodno i te kako navikli na posebne i prihvatljive uvjete ži-

---

10 U Bosni i Hercegovini postoji nekoliko skloništa (azila) za pse, u: Tuzli, Orašju, Brčkom, Sarajevu, Prači. Neki od pomenutih su zatvoreni, dok još uvijek manji broj egzistira. Azili su najvećim dijelom utemeljeni na volonterskoj osnovi, dok se neki finansiraju iz budžeta nevladinih organizacija koji se brinu o napuštenim životinjama. (Usp. Muhamed Katica, Nedžad Gradašćević, Nejra Hadžimusić, Zarema Obradović, Ramo Mujkanović, Esad Meštrić, Senad Čoloman, Muhamed Dupovac, „Widespread of stray dogs: methods for solving the problem in certain regions of Bosnia and Herzegovina. *International Journal of Research -GRANTHAALAYAH* 5 (6/2017), str. 414-422

11 Usp. A. Katica, *Populacija pasa lotalica: potencijalna 'eko bomba'*, str. 13-14.

---

vota, tada se navedeni psi susreću sa, za njih, izuzetno zbunjujućom i otežavajućom situacijom jer su ostali bez osigurane hrane i domske sigurnosti. Tom prigodom onemogućena je u brojnim slučajevima njihova biološka egzistencija. Ljubimac pošto je protjeran iz doma, tj. izbačen na ulicu, često gubi imunitet i nije u prilici brinuti se o sebi, te je tim jednostavno osuđen na smrt. Dio napuštenih pasa u takvoj situaciji jednostavno usljed neadekvatne, kao i nedovoljne prehrane, te brojnih ekto i endoparazita koji neminovno nastanjuju njihova tijela, obole, poslije čega ugibaju. Shodno tome možemo ustvrditi da navedeni vlasnici kućnih ljubimaca, tj. pasa, zapravo lagano, odnosno posredno eutanaziraju „svoje pse“.

Napuštanjem svojih pasa vlasnici kreiraju poteškoće u društvenoj zajednici jer taj njihov akt direktno utiče na povećanje broja pasa lutilica zato što se jedan dio „bivših ljubimaca“ uspješno adaptira na novu sredinu i nove životne okolnosti. Potomci pasa lutilica, i to već u drugoj generaciji, kategoriziraju se kao divlji psi, budući da nisu socijalizirani i svakako mogu biti opasni za ljudski populat i druge životinje poput npr. mačaka. Tako psi lutilice u gradskim sredinama vrlo često uzurpiraju društveni prostor, a svojim izmetom i urinom ugrožavaju ljudsku okolinu najčešće u urbanim naseljima. Nažalost, ovo je izražen problem i kada je riječ o psima kućnim ljubimcima zbog njihovih neodgovornih vlasnika, koji iza svojih pasa ne kupe njihove ekskreme. Štaviše, takvi neodgovorni vlasnici sasvim slobodno puštaju svoje pse da obave fiziološke potrebe pod „tuđi prozor“, na stajalištu javnog prijevoza, u dječijem igralištu, ispred bogomolje, itd. Spremni su i verbalno, te na vulgaran način napasti ukoliko im se na to skrene pozornost.

S druge strane, u ruralnim sredinama psi lutilice katkada napadaju životinje koje se nalaze u seoskim domaćinstvima poput ovaca, kokoši, koza i slično, i tom prigodom mogu nanositi enormnu štetu na seoskim gazdinstvima. Osim rečenog, psi lutilice, kao i divlji psi, mogu predstavljati i direktnu opasnost za ljude, u slučajevima kada ulaze u plastenike, te uriniraju po posađenim povrtlarskim kulturama. To kod ljudskih konzumenata navedenih artikala može izazvati ozbiljne

zdravstvene posljedice.<sup>12</sup> Pored toga, naročito agresivni psi iz grupacije pasa lotalica uglavnom se uklanjaju s ulice jer zbog svoje violence i agresivnosti predstavljaju opasnost za život i zdravlje čovjeka. Naime, neki psi iz ove skupine su zapravo prijenosnici velikog broja bolesti, počevši od bjesnila, parazitarnih bolesti, itd.<sup>13</sup> Stoga se uklanjanjem agresivnih pasa lotalica sa javnih površina obavlja društveno korisna djelatost.

### 3. PAS U DISKURSU TEOLOGIJE MORALA

Prije negoli načinimo refleksiju o fenomenu psa u teološkome diskursu, samo bismo izdvojili nekoliko temeljnih informacija o životinjskome svijetu u muslimanskoj tradiciji. U konstitutivnoj i interpretativnoj tradiciji<sup>14</sup> muslimana animalni svijet zauzima bitno mjesto,

---

12 Usp. Muhamed Katica, Zarema Obradović, Nedžad Gradašćević, Nejra Hadžimusić, Ramo Mujkanović, Esad Mestrić, Fuad Bašić, Branko Toplaović, Rešad Smajkić, Muhamed Dupovac, Mirza Čelebičić, „Assessment of the Effect of Stray Dogs as a Risk Factor for the Health of Population in Certain Areas of Bosnia and Herzegovina“, *European Journal of Biomedical and Pharmaceutical Sciences* 4 (9/2017), str. 107-111.

13 Usp. Muhamed Katica, Zarema Obradović, Nasreldin Hassan Ahmed, Enra Mehmedika-Suljić, Žana Stanić, Rowida Seifeldin Abdalaziz Mohamed, Emina Dervišević, „Interdisciplinary aspects of possible negative effects of dogs on humans in Bosnia and Herzegovina“, *Med Glas* 17 (2/2020), str. 246-251.

14 Prilikom eksplikacije pojma muslimanska tradicija, važno je istaknuti njenu podjelu na *Traditio Constitutiva* (ar. *Naṣṣ*) i *Traditio interpretativa*. *Traditio Constitutiva* (ar. *Naṣṣ*) je za religiozne muslimane i muslimanke smjerodavna i mjerodavna, budući da je njeno polazišno počelo – *vjerujem*. U *Konstitutivnu tradiciju* se ubrajaju Qurʾān i sunnat, koji čine temeljne izvore religije islāma, te ih je nemoguće promatrati odvojeno, jer oba muslimanska vrela predstavljaju komplementarne dijelove homogene cjeline. Prema muslimanskom vjerovanju Qurʾān je neponovljiva i nezamjenjiva Riječ Božja objavljena Muḥammadu, zapisana u zbirkama, prenesena vjerodostojnom predajom, a samo Njegovo recitiranje pobožno je djelo. Također, *sunnat* ili *ḥadīṭ*, predstavlja uzornu praksu Božijeg Poslanika, koja konstituira i normira religioznu praksu muslimana i na kojoj se fundira život muslimana, tj. vjerovanje, moral, znanost, kultura i civilizacija, a biva zaokružena smrću Božjeg poslanika Muḥammada. (Usp. Adnan Silajdžić, „Značenje i značaj islamske tradicije“, u: *Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive*, Zbornik radova s naučnog skupa održanog 14-16. novembra 2007. u Sarajevu, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008, str. 13). Pored rečenog *Traditio interpretativa* jeste razumijevanje, percepcija i interpretacija Konstitutivne tradicije. U interpretativnu (misleću) tradiciju, koja je utemeljena na konstitutivnoj tradiciji, ubraja se cjelokupan intelektualni rad muslimanskih naučnika od vremena Božijeg poslanika

na što direktno upućuju i *qur'ānska* poglavlja (*sūre*) koja nose nazive upravo po životinjama poput: *Krava* (*sūra* 2), *Stoka* (*sūra* 6), *Pčele* (*sūra* 16), *Mravi* (*sūra* 27), *Pauk* (*sūra* 29) i *Slon* (*sūra* 105). Kroz stotinu i četrdeset āyāta (stihova, stavaka) spominju se životinje,<sup>15</sup> s tim da je plemenit odnos prema životinjama nerijetko tretiran i u predajama blagoslovljenog poslanika Muḥammada.<sup>16</sup> O blagome i moralnome odnosu prema životinjskome svijetu zbere i brojni historijski zapisi iz doba rane i klasične muslimanske kulture i civilizacije, kao i primjeri dobrih vjernika i bogougodnika (*awliyā*), koji su ukazivali poštovanje i ljubav prema svemu stvorenome, a uz to su, neki od njih, vodili i poučne razgovore sa svijetom životinja, kako se u to vjeruje.<sup>17</sup>

Inače, posebno polje u okviru muslimanske teologije koje se bavi deskripcijom i razviđanjem morala, kako prema ljudima, jednako tako i prema drugim stvorenjima, tj. biljkama i životinjama, naziva se teologija morala ('*Ilm al-Aḥlāq*).<sup>18</sup> Nasuprot ove teološke discipline, strogo

---

Muḥammada do danas, poput komentara Qur'āna (*tafsīr*), komentara *ḥadītkih* zbirki (*ṣurūḥ*), djela iz prava, mnogobrojnih djela iz *teṣawwufa*, morala, filozofije, književnosti i drugih znanstvenih disciplina. (Usp. Adnan Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2019, str. 59-71.)

15 Usp. Muhammed En-Nedždžar, *Fenomen životinjskog svijeta u Kur'anu*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2008, str. 30. Usp. Orhan Jašić, *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Pergamena, Zagreb, 2019, str. 130.-131.

16 al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Ġāmi' aṣ-Ṣaġīr wa ziyādātuh*, al-Maktab al-Islāmī, Bejrut, tom II, str. 1170, br. 697.; al-Buhārī, *al-Ġāmi' al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār Tavkun an-Naġāt, 1422, tom VII, str. 94, br. 5514 i 5515.; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār Iḥya'i at-Turaṭīl al-'Arabi, Bejrut, tom III, str. 1549, br. 1957. i 1958.). Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Mu'assasa ar-Risāla, Damask, 2001., tom IX, str. 474, br. 5661; Waliyuddin al-Ḥaṭīb, *Miškāt al-Maṣabīḥ*, al-Maktabu al-Islām, Bejrut, 1985., tom II, str. 1196, br. 4094). (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Tom II, str. 205; Abū Dawud, *Sunan*, Dār ar-Risāla al-Ālamiyya, 2009., IV, str. 201, br. 2549.)

17 O tome vidi više: Selim Sami Jašar, „Razgovor sa svrkom“, u prijevodu Fejzulah Hadžibajrić, u: Mustafa Cerić (ur.), *Teṣawwuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989. Usp. Samir Beglerović, '*Abd al-Qādir Al-Ġaylānī i derviški red kaderija*', Fakultet islamskih nauka i hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009.

18 Riječ je o znanstvenoj disciplini neodvojivoj od muslimanske dogmatike ('*Aqā'id*). Njen fundamentalni zadatak i cilj je uputiti religioznog čovjeka k poboljšanju moralnog djelanja koje potiče iz *duše* (*nafs*), tj. da od unutarnjeg krajnje duhovnoga nadahnuća (*bāṭin*) njeno djelovanje prijeđe u dimenziju pojavnog (*zāhir*). Analogno tome, religiozni ljudi bi trebali poticati dobro i plemenito djelovanje, kako prema ljudima, jednako tako i prema drugim stvorenjima, tj. biljkama i životinjama koja nastanjuju planetu. (Usp. Orhan Jašić, *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Pergamena, Zagreb, 2019, str. 54)

motreno iz svjetovnog rakursa, navedena pitanja razmatra i bioetika,<sup>19</sup> koja je *de facto* neodvojiva od praktičke filozofije. S treće, pak, strane moguće je dijalog o zajedničkim problemima bioetike i teologije morala upravo u okrilju integrativne bioetike.<sup>20</sup>

Poslije navedenog kratkog osvrtu, u nastavku rada će signifikantna pozornost biti usmjerena k psu u Tradiciji muslimana, budući da ljudsko društvo, kao što primjećujemo, nije moguće zamisliti bez prisutstva navedene životinje. Pas se na stranicama Qur'āna spominje u tri *sūre* (poglavlja), odnosno nekoliko āyāta (stihova, stavaka). Višestruko navođenje ove životinje na stranicama Božije Objave ukazuje na njegovu posebnost. Ipak, valja napomenuti da se na jednom mjestu pas komparira sa čovjekovom destruktivnom vrijednosti, koja je razlogom qur'ānskog poređenja ljudske moralne naravi s poročnim svojstvima psa.<sup>21</sup> No, općenito, u Qur'ānu pas kao životinja uopće nije prezentiran u negativnom svjetlu, tj. kao nečista životinja,<sup>22</sup> što se kroz povijest muslimanske kulture i civilizacije nažalost često moglo primijetiti.

Ovdje ćemo se fokusirati na narativ iz qur'ānskog poglavlja *Pećina (al-Kahf)*.<sup>23</sup> U ovom qur'ānskom poglavlju se zbori o događajima

19 „Bioetika je moralna refleksija i ponašanje spram svekolikog života (bios) u uvjetima ubrzanog tehničkog razvoja, i osobito ekološke krize s time povezane, te biološke i drugih ugroženosti života u (post)modernom svijetu“. (Nikola Skledar, *Filozofija i život*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2007, str. 41)

20 Integrativnu bioetiku „(...) možemo definirati kao pluriperspektivno područje u kojem se u interakciji raznorodnih perspektiva stvaraju uporišta i mjerila za orijentiranje u pitanjima koja se odnose na život ili na uvjete i okolnosti njegova očuvanja.“ (Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2004, str. 11)

21 *A da smo htjeli, mogli smo ga s njima uzvisiti, ali se on ovom svijetu priklonio i za svojom strašću krenuo. Njegov slučaj je kao slučaj psa: ako ga potjeraš on isplažena jezika dahće, a ako ga se okaniš on opet dahće. Takvi su ljudi koji Naše dokaze smatraju lažnim; zato kazuj događaje da bi oni razmislili.* (Qur'ān, 7:176)

22 Usp. Khaled Abou El Fadl, „Dogs in the Islamic Tradition and Nature“, u: Bron Taylor (ur.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, New York, Continuum International, 2004., str. 499-500.

23 Pas je u svetoj povijesti bio čuvar vjernika, o čemu jednim dijelom govori i qur'ānsko poglavlje *Kahf* (18): *I pomislio bi da su budni, ali oni su spavali; i Mi smo ih prevrtali sad na desnu, sad na lijevu stranu, a pas njihov, opruženih prednjih šapa, na ulazu je ležao; da si ih vidio, od njih bi pobjegao i strah bi te uhvatio.* (Qur'ān, 18:18) *Neki će reći: „Bila su trojica, pas njihov je bio četvrti“, a neki će govoriti: „Bila su petorica, pas njihov je bio šesti“, nagadajući ono što ne znaju, dok će neki reći: „Bila su sedmorica, a pas njihov bio je osmi.“ Reci: „Gospodaru mome je dobro*

iz svete povijesti<sup>24</sup>, koja se zbila vijekovima prije spuštanja Objave blagoslovljenom Muḥammadu, čijim je sudionikom bio i jedan pas. U svetopovijesnom kazivanju o *Aṣḥāb al-Kahfu* („Stanovnicima pećine“) priopćava se o skupini mladića i jednome psu koji su se sklonili u pećinu. Izoliranjem u pećinu pokušali su izbjeći tiransku vladavinu vladara nevjernika. Nakon što su se sklonili u pećinu, sukladno vjerovanju, Bog je začepio njihove uši, te su utonuli u višestoljetni san. Nakon buđenja mladići pećine su vjerovali da su spavali samo jedan dan, no, stvarno u snu su proveli nekoliko stoljeća. Njihov pas je također spavao s njima, ali na ulazu u pećinu. Njegovo pozicioniranje na samom ulazu u pećinu imalo je za svrhu svojevrsnu zaštitu mladića.<sup>25</sup>

Postavlja se, međutim, pitanje zašto je pas sudrug mladićima? Preciznog odgovora na ovo pitanje nema, ali postoje različite interpretacije. Na primjer, prema al-Zamaḥšarijevom tumačenju Qur'ana, pomenuti pas je u mladićima prepoznao istinske vjernike što ga je privuklo njima.<sup>26</sup> Njegove zaštitničke vještine bile su dobrodošle vjernicima no ipak njihova veza je više počivala na religiozno-duhovnoj predanosti u ljubavi prema dragome Bogu.<sup>27</sup> Dakle, u navedenom kazivanju, čisto praktički i teološki motreno, pas je vjerni zaštitnik pobožnih mladića, te im biva odan do kraja kroz moralno svojstvo predanog čuvara, ali i iskrenog prijatelja vjernika. Iz ovoga se može zaključiti da se u Qur'ānu izravno, štaviše blagonaklono, spominje pas, što je, dakle, afirmativno za svijet pasa. Analogno tome je navedeni pas pozicioniran na izrazito poštovanoj stupnji u taksonomiji stvorenoga svijeta, tj. u gradaciji bitka.

Postoje, također, tumačenja u mislećoj tradiciji muslimana da je riječ o ovčarskom psu, koji se u spomenutoj vrsti literature često oslovljava imenom *Qitmīr*.<sup>28</sup> Neki interpretatori Qur'āna su kazali da se

---

*poznat njihov broj, samo malo njih to zna. Zato ne raspravljaj o njima osim površno, i ne pitaj o njima od njih nikoga!*“ (Qur'ān, 18:22)

24 Sveta povijest je posebno doba historije u kojemu je spuštana Božija Objava. Muslimani vjeruju da je spuštanje objave završilo sa Blagoslovljenim poslanikom Muḥammadom.

25 Usp. Qur'ān, 18:18.

26 Usp. Ġār Allāh al-Zamaḥšarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh al-ta'wīl*, Dār al-Ma'rifa, Beirut, 2009., str.616.

27 Usp. Sarra Tlili, „The Canine Companion of the Cave: The Place of the Dog in Qur'anic Taxonomy“, *Journal of Islamic and Muslim Studies* 3 (2/2018), str. 47.

28 Usp. George Archer, „The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld“, *Journal of Qur'anic Studies* 18 (3/2016), str. 12-13, 20-21.

navedeno ime psa ne pronalazi u drugim semitskim kulturama i da može značiti „procjep na hurminoj košpici“, „kora datuline košpice“<sup>29</sup>, s obzirom na to da dolazi od korijena riječi q - ṭ - m - r u arapskome jeziku. Semantičko polje ovog imena koje je prezentirano u tumačenjima Objave ne implicira lijep smisao, jer je konotacija imena negativne naravi. U samome Qur'ānu pas uopće nije imenovan nego su mu, kao što je prethodno rečeno, tumači nadjenuli ime u klasičnome razdoblju muslimanske kulture i civilizacije. Samim time, moguće je, da su interpretatori svoj vlastiti doživljaj pasa prenijeli u egzegetske tekstove.

Tretiranja same biti egzistencije psa detektiramo i u predanjima blagoslovljenog Poslanika. Tako, na primjer, poznati hadis govori o tome kako su čovjeku oprosteni grijesi zbog toga što je napojio žednog psa.<sup>30</sup> No, s druge strane, historijski podaci svjedoče da je došlo do anihilacije određenog broja pasa u vrijeme blagoslovljenog poslanika Muḥammaḍa jer se smatralo da prenose bijesnilo. Ova praksa je poslije dokinuta.<sup>31</sup>

Kada je u pitanju rana i klasična muslimanska kultura i civilizacija, u njoj je pseća populacija zauzimala veoma značajno mjesto. Domaći psi su intenzivno korišteni za lov kao i za pastirske svrhe. Psi lutilice, s druge strane, služili su kao čistači ulica u brojnim gradovima muslimanske kulture i civilizacije poput Aleksandrije, Kaira i Istanbula, a pored ostalog su bili i rastjerivači pacova na ulicama srednjovjekovnih orijentalnih gradova<sup>32</sup>. Vjerojatno su se zbog toga, među nekim muslimanskim pravnicima, s vremena na vrijeme, javljala i pomalo apsurdna pravna mišljenja da su seoski psi, za razliku od urbanih pasa, „čisti“. Tom prigodom su kao argument isticali činjenicu da se gradski psi, pošto su psi lutilice, dominantno hrane uličnim otpadom, kao i hranom sa

29 Usp. Isto, str. 13.

30 Abū Hurayra prenosi da je Božji Poslanik rekao: „Dok je jedan čovjek išao putem, obuzela ga je žeđ pa je našao jedan bunar, spustio se do njega i napio se, a potom izašao. Utom je vidio psa kako dahće i od silne žeđi jede vlažno tlo. – I ovoga psa je uhvatila ista onakva žeđ kakva je bila uhvatila mene! – rekao je dotični čovjek te se spustio u bunar, napunio vodom svoju cipelu i stavio je u usta te tako iznio vodu i njome napojio psa. Allah mu je zahvalio za to i oprostio mu grijeh!“ – „Božji poslanice“ – upitali su ga – „zar ćemo i za takve stvari biti nagrađeni?!“ – „Za svaku živu jetru (dobročinstvo prema živim bićima) ima nagrada!“ – kazao je on. (*Muslimova zbirka hadisa (Sažetak)*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 668, br. 1505.)

31 Usp: Ahmed Emin Husejnović, „Odbrana pasa u islamu“, *Islamska misao* 11 (130/1989), str. 7.

32 Usp: Isto, Usp. N. Visković, *Kulturna zoologija*, str. 27.



smetljišta, što na koncu producira širenje zaraznih bolesti.<sup>33</sup> Sukladno tome moguće je navesti i srednjovjekovni primjer iz grada Damaska gdje su gradski psi predstavljali zdravstvenu opasnost za stanovnike grada. Zbog toga je guverner Damaska 1294. godine dao izgnati sve pse iz grada, naredivši straži da ne puštaju pse lualice u grad.<sup>34</sup>

Osim kazanog, u duhovnome stvaralaštvu rane i klasične muslimanske religiozne književnosti, psi su nerijetko portretirani kao izrazito kreposna i samopožrtvovana stvorenja, što je i bilo logično s obzirom na poruku iz sūre *al-Kahf* (*Pećina*). Tako je u sufijskoj<sup>35</sup> religioznoj književnosti pas nerijetko predočen kao simbol lojalnosti i iskrenog prijateljstva. Dakako, u muslimanskoj kulturnoj baštini veoma je jasna pozicija psa, za razliku od čovjeka koji shodno svome karakteru nerijetko zaboravlja svoje mjesto na planetu Zemlji. Osim rečenoga, barem kada se spominje sufijski kontekst u polju tumačenja snova, javljanje psa u njima može aludirati i neugodna značenja. Snovi u muslimanskoj religijskoj tradiciji zauzimaju znakovito mjesto u religioznom načinu življenja, jer mogu iskazivati uputu, upozorenje, deskripciju karaktera i slično, u svakodnevnom religioznome načinu življenja. Stoga prema nekim simboličkim interpretacijama, barem kada se sanja pas u specifičnim slučajevima, moguće ga je tumačiti kao simbol srdžbe (*al-ğadab*),<sup>36</sup> što, pak, u jednome općemu smislu ne mora biti isključivo tumačeno.

Zanimljiva je informacija kako bioetičke, isto tako i kulturološke naravi, da su vrlo često u orijentalnim gradovima građena posebna pojilišta ciljano za pse, u kojima bi se intenzivno sipala voda tijekom sušnih dana. Po tim, najčešće kamenim bazenčićima, odnosno pojilištima, bio je zasigurno među najpoznatijim grad Kairo.<sup>37</sup> Dapače, pored te vrste skrbi za pse, muslimanska kultura je na primjer u Osmanskoj državi poznavala i posebne vakufe (zadužbine) upravo namijenjene za

33 Usp. el- Fadl, *Dogs in the Islamic Tradition*, str. 499.

34 Usp. Nathan Hofer, „Dogs in Medieval Egyptian Sufi Literature“, Laura D. Gelfand (ur.), *Our Dogs, Our Selves*, Brill, Leiden-Boston, 2016., str. 82.

35 Sufizam (ar. *tašawwuf*) se obično definira islamskim ezoterizmom, nerijetko i misticizmom, premda je mnogo preciznija definicija ona koja ga pozicionira kao islamsku disciplinu u odgoju ljudske duše kroz spoznaju Boga kao istinski Jedinoga. (Usp. Kenan Čemo, *Rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, Sarajevo 2022, str. 221)

36 Usp. Samir Beglerović, *Abd al-Qādir al-Ġaylānī i derviški red kaderija*, Fakultet islamskih nauka i Hadži Sinanova tekija, Sarajevo, 2009, str. 230.

37 Usp. Orhan Jašić, Senad Čeman, „Zaklada za životinje u muslimanskoj kulturi – teološko moralna refleksija“, *Gradovrh 16* (16/2020), str. 274-279.

---

prehranu pasa. Suprotno rečenome, valja podcrtati da je muslimanska civilizacija poznavala i izrazito griješan i poročan odnos prema životinjama, i to osobito početkom dvadesetog stoljeća. Tada su u Istanbulu sve pse lualice preselili na jedan nenaseljeni otok, gdje nisu hranjeni, zbog čega je došlo i do psećeg kanibalizma.<sup>38</sup>

Vrijedno je još istaknuti usporedbu kulturno-religijske naravi kada je u pitanju pogled na svijet pasa u Egiptu i recimo Francuskoj. Kada se govori o Egiptu, blagonaklonost prema psima se manifestira u već spomenutim zadužbinama u obliku pojilišta podignutih za pse. S druge strane, u Francuskoj se danas mogu primijetiti čak i groblja za pse,<sup>39</sup> što svakako nije dio muslimanskog identiteta, ali govori o bliskoj vezi sa kućnim ljubimcima. S treće, pak, strane, ovaj fenomen počinje se javljati i u Bosni i Hercegovini budući da se intenzivira praksa ukopa kućnih ljubimaca na posebno izdvojene parcele.

Kada je Bosna i Hercegovina u pitanju, država u kojoj je primjetan vrlo snažan utjecaj muslimanske kulture kao i religijske prakse općenito, primjećuje se dvojak izazov. Jedan je povećanje kućnih ljubimaca u stanovima, a drugi je pojava pasa lualica u urbanim i ruralnim sredinama, o čemu je prethodno već bilo riječi. Sukladno tome, o navedenome religijsko-moralnom i bioetičkom problemu, tj. izazovu pasa lualica, postavljeno je pitanje i odgovarajućim strukturama Islamske zajednice u Bosni Hercegovini, zbog čega je izdata i *fatwa* (religiozno-pravno rješenje) o eutanaziranju pasa lualica. Naime, zainteresirane osobe koje postavljaju ovo pitanje se ohrabruju na izgradnju azila za pse lualice, kao najadekvatnije rješenje za taj izazov. No, nasuprot tome, u istoj *fatwi* se dopušta eutanaziranje pasa lualica koji predstavljaju opasnost za društvo.<sup>40</sup>

---

38 Usp. Hasan Güneş, Nadide Güneş, „A Nation Having Internalized Love For The Animals, The Ottomans“, *Australian Journal of Basic and Applied Sciences* 6 (6/2012), str. 64.

39 Usp. Sarra Tlili, „Animal Ethics in Islam“, *Religions* 9 (9/2018), str. 5. Pojedinačne grobnice za umrle ljubimce pojavljuju se i u Bosni i Hercegovini, kao na primjer na Banji u gradu Tuzli.

40 Usp. Enes Ljevaković, „Pitanja i odgovori“, *Preporod* 951 (13/2011), str. 13: Na upit o psima lualicam, koje ugražavaju ljudske živote E. Ljevaković je dao sljedeći odgovor: *Dozvoljeno je ubiti životinju koja predstavlja stvarnu opasnost po život i zdravlje čovjeka. Međutim, ne možemo se ponašati kao da zakon koji reguliše to pitanje nije donesen. On je tu i valja se pridržavati uz stalni zahtjev vlastima da se taj*

Kada je u pitanju posjedovanje pasa kao kućnih ljubimaca u domu zajedno s obitelji, to se unutar muslimanske tradicije općenito, pa tako i u Bosni i Hercegovini, smatra pokuđenim djelom, pošto psi mogu biti prijenosnici zaraznih bolesti, kao i onečišćivači doma.<sup>41</sup> Naime, prema vjerovanju muslimana, u dom u kojemu boravi pas ne ulaze meleki (anđeli). Zbog navedenih razloga među religioznijim muslimanima nije uobičajena praksa posjedovanje kućnih ljubimaca u stanu poput psa. S druge strane, uobičajeno je posjedovanje ljubimaca, tzv. avlijskih (dvorišnih) pasa, tj. pasa čuvara. Nasuprot tog pogleda na svijet, primjećuje se da pas čak i u nekim deklarirano muslimanskim zemljama Zaljeva, kao što je Kuvajt, počinje uzimati mjesto u stanovima i kućama kao kućni ljubimac, ne više samo kao pas čuvar, kako je to do sada bila običajna praksa u „muslimanskim zemljama“.<sup>42</sup> Posjedovanje kućnih ljubimaca u domovima, a naročito pasa, danas u muslimanskoj kulturi razviđa se kao sindrom utjecaja zapadne kulture.<sup>43</sup> Inače, u prethodnome dobu, kućni ljubimci poput psa nisu nastanjivali ljudske domove, te su u emocionalnome kontekstu bili znatno ovisniji o svojoj vrsti negoli ljudskoj, za razliku od današnje visoke moderne, odnosno postkulture.<sup>44</sup>

Vrijedno je još izdvojiti da su u Ujedinjenome Kraljevstvu, muslimanski religijski autoriteti izdali *fatwu* (religiozno pravno mišljenje) prema kojoj je dopušteno (*halāl*) da psi mogu biti vodiči slijepim osobama u džamiji.<sup>45</sup> Zašto uopće i postavljati to kao pitanje? Među samim muslimanima postoje diferentna polazišta koja se odnose prema ritualnom pranju, tj. gubitku abdesta (obrednog pranja) neophodnom za obavljanje obreda. Većina muslimanskih religiozno pravnih škola, izuzev *mālikijske*, uglavnom zastupaju stav da se u dodiru sa psom gubi abdest, koji je potreban za obavljanje obreda, odnosno molitvu.<sup>46</sup> Zbog toga se vjerojatno pas nije koristio u drugim dijelovima svijeta

---

*problem na adekvatan način riješi.* [Enes Ljevaković, „Pitanja i odgovori“, *Preporod* 971 (9/2012), str. 11]

41 Usp. Enes Ljevaković, „Pitanja i odgovori“, *Preporod* 888 (22/2008), str. 13.

42 Usp. Jenny Berglund, „Princely Companions or Object off Offense, The Dog’s Ambiguous Status in Islam“, *Society & Animals* 22 (6/2014), str. 545-559.

43 Usp. Isto, str. 553.

44 Usp. Sarra Tlili, „The Canine Companion of the Cave: The Place of the Dog in Qur’anic Taxonomy“, *Journal of Islamic and Muslim Studies* 3 (2/2018), str. 44-59.

45 Usp. J. Berglund, „Princely Companions or Object off Offense, The Dog’s Ambiguous Status in Islam“, str. 553.

46 Usp. N. Hofer, *Dogs in Medieval Egyptian Sufi Literature*, str. 81.

---

kako bi bio vodič u džamiju. S tim da su, kao što smo naveli, već načinjeni značajni koraci u Ujedinjenom Kraljevstvu.

Kada je danas u pitanju pas i njegova sveza s čovjekom, javlja se zahtjevno teološko-moralno i bioetičko pitanje, a to je: što učiniti s ljubimcem koji je u terminalnoj fazi? Životinje, zapravo konkretno psa, pod određenim uvjetima, shodno mišljenju trenutnog *Fetvai-emīna* (povjerenika za religiozno-pravna pitanja) dr. Ahmeda Purdića, dopušteno je eutanizirati. Tako u slučaju da pas trpi bol od neizlječivih bolesti, dopušteno ga je eutanazirati. Navedeni proces eutaniziranja neophodno je sprovesti uz adekvatnu veterinarsku skrb. Naime, „eutanaziranje životinje koja ima neizlječivu bolest nije njeno mučenje niti upropaštavanje imetka“.<sup>47</sup>

Na koncu, često se postavlja pitanje, posebice od strane ljubitelja životinja, što će se zbiti sa njihovim psima, mačkama, kornjačama itd., kada uginu. Sukladno razumijevanju pojmova *rūh* (duh, lat. *spiritus*) i *nafs* (duša, lat. *anima*), Qur'ān priopćava da će sva živa bića biti okupljena pred njihovim Gospodarom (Stvoriteljem) po ponovnom oživljenju, tj. da će sva stvorenja biti okupljena pred Bogom na Dan Suda (Oživljenja).<sup>48</sup> U muslimanskoj tradicijskoj literaturi se obično uzima primjer psa *Qiṭmīra* iz već navedenog kazivanja o mladićima pećine, o kojemu se zbori da će zajedno sa svojim suputnicima ljudima biti proživljen te s njima na koncu uveden u Raj. Tu vrstu posebnoga diskursa najsuptilnije njeguje sufijska tradicija. U tom smislu se sasvim opravdano otvara vjerovatno i krucijalno pitanje religiozno-metafizičkoga počela svih stvorenja, a konkretno u našem slučaju psa.

---

47 Usp. Ahmed Purdić, „Na pitanja odgovara“, *Preporod 1247* (2023), str. 6.

48 *I u rog će se puhnuti, i umrijeće oni na nebesima i oni na Zemlji, ostaće samo oni koje bude Allah odabrao; poslije će se u rog po drugi put puhnuti i oni će, odjednom, ustati i čekati.* (Qur'ān 39:68)

(Usp. Nadeem Haquea, Al-Hafiz Basheer Ahmad Masri, „The Principles of Animal Advocacy in Islam: Four Integrated Ecognitions“, *Society & Animals 19* (2011), str. 285-286).

---

#### 4. METAFIZIČKO-DUHOVNI STATUS PSA U TEOLOŠKOM DISKURSU

Pitanje metafizičko-duhovnog statusa psa se u teologiji izravno nasljanja na dogmu o Božijoj pravdi i pravičnosti, koju su u muslimansko-me mišljenju u jednom razuđenom teološko-filozofskom smislu prvi uveli *mu 'taziliti*, prema čijem teološkom nauku Božija pravičnost je apsolutna. Prema tome teološkom učenju ne postoji niti jedan egzistent koji bi kušao Božiji gnjev, a onda i kaznu, tek po Njegovoj ničim uvjetovanoj Volji, nego radije po vlastitome izboru. Iako je navedena teološka škola u povijesti muslimanske kulture i civilizacije izgubila na snazi, odnosno iščeznula, ne samo radi teološkog redukcionizma i pokušaja govora o Bogu osobito jezikom *ratia*, ona će ipak dati podstreka ne samo drugim teološkim školama, već što je i paradokslano i tradiciji sufizma. Naime u povijesti muslimanskog mišljenja sufij-ski autori će prethodno navedeni problem tj. pitanje Božije pravde i pravičnosti (*al-'Adl*) pozicionirati u jednoj sasvim novoj ravni, kojom se postavlja drukčija paradigma razumijevanja pitanja Božijeg određenja. Ona će intenzivno biti uvedena kroz teološki nauk Ibn 'Arabija (u. 1240. g) o teološko-egzistencijalnome monizmu ili Jedinstvu Bitka (ar. *waḥda al-wuḡūd*), koji Božiju sveopću Milost promatra u njezinu najpotpunijem obliku. Dakle, prema navedenoj teološkoj doktrini to je Milost koja jednako obuhvaća svaki atom, dušu, egzistent, tj. svaku mogućnost (ar. *mumkin*), pa i onu koja se pojavno nadavala zlom, jer „Moja Milost obuhvata sve“.<sup>49</sup>

Iako, kako smo to već istaknuli, nije rijetkost da se u muslimanskoj tradiciji pas povezuje sa nečistoćom, kako u šerijatskom tako i tjelesnom smislu, potrebno je imati u vidu kako je čak i nečistoća zapravo akcident, što, dakako, posebno podcrtavaju učitelji sufizma. Na ovome tragu bismo izdvojili, na primjer, i pravorijek blagoslovljenog poslanika Muḥammada kada je jednom prigodom govorio o češnjaku da je rekao: „To je biljka čiji miris mi je neprijatan“,<sup>50</sup> što znači da nije kazao „koja mi je neprijatna“, jer bît nečega, teologijski motreno, ne može biti odbojna, nego samo ono što se eventualno manifestira iz nje.

---

49 Usp. Qur'ān 7:156.

50 Pravorijek o tome bilježi imam Muslim od Abū Sa'īda.

---

Prema tome, neophodno jeste prezirati samo nemoralno i destruktivno svojstvo, a ne supstanciju bilo kojeg stvorenja.

Isto načelo slobodno se može prenijeti na svako stvorenje, a samim time i na pse. Pas, životinja o kojoj smo govorili u ovome radu je, kao uostalom i sva druga živa bića, prema religijskome učenju jedno od Božijih znamenja, onih znamenja koja su prihvatila ponijeti polog samo njima određen, kojeg nije moguće shvatiti, prema religijskome učenju, razumom. To jeste jedan od temeljnih postulata sufijskoga nauka, kojeg sasvim slobodno možemo osloviti teologijom uključivosti a nikako isključivosti.

### ZAKLJUČAK

Od predhistorije ljudsko stvorenje i pas su vrlo često kohabitirali. Njihov suodnos, a što nam je poznato iz različitih historijskih izvora, katkada se zasnivao na čisto ekonomskoj koegzistenciji kao što je na primjer pastirski pas, pas čuvar doma i zajednice, zatim ratnički pas, itd. No, valja istaknuti da su psi prije svega bili vjerni i odani prijatelji ljudima. Između ostalog, tijekom historije formirala se i posebna skupina pasa koju danas nazivamo (kućnim) ljubimcima. Neki od njih, naročito u okcidentalnom kulturnom arelu često naseljavaju ljudske domove, dok u muslimanskoj kulturi i civilizaciji njačešće borave u kućnim dvorištima u svojstvu psa ljubimca tj. avlijskog psa. Ipak, fenomen psa kao kućnog ljubimca, koji je naročito specifičan za zapadnu, tehnološki razvijenu civilizaciju, zadnjih desetljeća sve je učestaliji i na našim područjima pa tako i u Bosni i Hercegovini. Zbog toga smo, između ostalog, u ovome radu skrenuli pozornost na jednu destruktivnu pojavu prvenstveno u bioetičkome kontekstu, pa i u teološko-moralnome, a to je neodgovorno postupanje vlasnika pasa prema svojim ljubimcima, što za konačni produkt ima ostavljanje pasa da se samostalno "snalaze" na ulicama bosanskohercegovačkih gradova. Dakle, zbog ljudskog nemara i neodgovornosti nerijetko dolazi do pojave bioetičkih problema poput pojave pasa lualica i nezbrinutih pasa. Razlozi za ove poteškoće nalaze se primarno u ljudima, odnosno njihovoj neodgojenoj naravi, te potrebi da konstantno vladaju svime, a samim time i animalnim svijetom i općenito okolišem, a da pri tome ne snose nikakvu vrstu odgovornosti.

Osim u bioetičkome kontekstu, u radu smo posebno prezentirali i muslimansko-teološko viđenje navedene životinje. Naime katkada su se u muslimanskoj civilizaciji među određenim grupacijama muslimanskoga populusa formirali negativni stavovi o psima, jer su na psa ponekad gledali kao na nečistu životinju. No, pas je u primarnome izvoru religije islāma, i to posebno u qur'ānskoj sūri *al-Kahf* predstavljen kao vijerni pratitelj i zaštitnik odabrane skupine vjernika. Poruka o psu iz pomenute sure ukazuje da je i ova životinja na određeni način posebna, te da ju niukome slučaju ne treba promatrati u duhu nečistoće, već upravo posebnosti. Shodno tome, čovjek kao krunsko stvorenje Božije bi trebao biti potkan svojim uverenjem (*yaqīn*), i samim tim odgovorno se odnositi prema cjelokupnoj prirodi, ne destruirajući, nego čuvajući i njegujući uspostavljeni kozmički red u kojemu i pas ima svoje mjesto.

#### LITERATURA

- Abū Dawud, *Sunan*, Dār ar-Risāla al-Ālamiyya, 2009.
- Adnan Silajdžić, »Značenje i značaj islamske tradicije«, u: *Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive*, Zbornik radova s naučnog skupa održanog 14-16. novembra 2007. u Sarajevu, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008.
- Adnan Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2019.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Mu'assasa ar-Risāla, Damask, 2001.
- Ahmed Emin Husejn, „Odbrana pasa u islamu“, *Islamska misao II* (130/1989)
- Ahmed Purdić, „Na pitanja odgovara“, *Preporod 1247* (2023)
- Aida Katica, „Populacija pasa lutilica: potencijalna ‘eko bomba’“, *Veterinaria 68* (1/2019)
- al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḡīr wa ziyādātuh*, al-Maktab al-Islāmī, Bejrut, al-Buhārī, *al-Ġāmi' al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār Tavkun an-Naḡāt, 1422.
- Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2004.
- Enes Ljevaković, „Pitanja i odgovori“, *Preporod 888* (22/2008)
- Enes Ljevaković, „Pitanja i odgovori“, *Preporod 951* (13/2011)
- Enes Ljevaković, „Pitanja i odgovori“, *Preporod 971* (9/2012)
- Ġār Allāh al-Zamḥašarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fi wuḡūh al-ta'wīl*, Dār al-Ma'rifa, Beirut, 2009.
- George Archer, „The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld“, *Journal of Qur'anic Studies 18* (3/2016)
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāti al-makkiyya*, Dār ihyā'i-t-turāṭī-l-'arabī, Bejrut, 1998.

- 
- Jenny Berglund, „Princely Companions or Object off Offense, The Dog’s Ambiguous Status in Islam“, *Society & Animals* 22 (6/2014)
- Kenan Čemo, *Rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, Sarajevo, 2022.
- Khaled Abou El Fadl, „Dogs in the Islamic Tradition and Nature“, u: Bron Taylor (ur.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, New York, Continuum International, 2004.
- Mirror.co.uk (26 April 2009). „Focus On: Rip the Dog’s VC Medal“. *The Mirror*; Preuzeto 14.07.2024. sa: <https://www.mirror.co.uk/money/personal-finance/focus-on-rip-the-dogs-vc-390424>
- Muhamed Katica et. all., „Assessment of the Effect of Stray Dogs as a Risk Factor for the Health of Population in Certain Areas of Bosnia and Herzegovina“, *European Journal of Biomedical and Pharmaceutical Sciences* 4 (9/2017)
- Muhamed Katica et. all., „Interdisciplinary aspects of possible negative effects of dogs on humans in Bosnia and Herzegovina“, *Med Glas* 17 (2/2020)
- Muhamed Katica et. all., „Widespread of Stray Dogs: Methods for solving the Problem in Certain Regions of Bosnia and Herzegovina“, *International Journal of Research -GRANTHAALAYAH* 5 (6/2017)
- Muhammed En-Nedždžar, *Fenomen životinjskog svijeta u Kur’anu*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2008.
- Muslim, *Šaḥīḥ*, Dār Ihya’i At-Turaṭīl al-‘Arabi, Bejrut.
- Muslimova zbirka hadisa (Sažetak)*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Nadeem Haqea, Al-Hafiz Basheer Ahmad Masri, „The Principles of Animal Advocacy in Islam: Four Integrated Ecognitions“, *Society & Animals* 19 (2011)
- Nathan Hofer, „Dogs in Medieval Egyptian Sufi Literature“, Laura D. Gelfand (ur.), *Our Dogs, Our Selves*, Brill, Leiden-Boston, 2016.
- Nikola Skledar, *Filozofija i život*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2007.
- Nikola Visković, *Kulturna zoologija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009.
- Orhan Jašić, *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Pergamena, Zagreb, 2019.
- Orhan Jašić, Senad Čeman, „Zaklada za životinje u muslimanskoj kulturi – teološko moralna refleksija“, *Gradovrh* 16 (16/2020)
- Samir Beglerović, *‘Abd al-Qādir Al-Ġaylānī i derviški red kaderija*, Fakultet islamskih nauka i hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009.
- Sarra Tlili, „Animal Ethics in Islam“, *Religions* 9 (9/2018)
- Sarra Tlili, „The Canine Companion of the Cave: The Place of the Dog in Qur’anic Taxonomy“, *Journal of Islamic and Muslim Studies* 3 (2/2018)
- Selim Sami Jašar, »Razgovor sa svrakom«, u prijevodu Fejzulah Hadžibajrić, u: Mustafa Cerić (ur.), *Tesawwuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989.



---

Suzana Marjanić, *Cetera animantia, Od etnozologije do zooetike*, Pergamena, Zagreb, 2022.

Waliyuddin al-Ḥaṭīb, *Miškāt al-Maṣābīh*, al-Maktabu al-Islām, Bejrut, 1985.

ORHAN JAŠIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies/

University of Tuzla, Faculty of Philosophy, BiH

MUHAMED KATICA

University of Sarajevo, Faculty of Veterinary Medicine, BiH

KENAN ČEMO

University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies, BiH

## THE DOG IN BIOETHICAL AND MUSLIM THEOLOGICAL DISCOURSE

**Abstract:** In the first part of the text, attention was briefly drawn to the phenomenon of dogs as pets on the one hand, and stray dogs on the other. In addition, certain examples of the strong relationship between the man and the dog are given, both through history and in the era of postculture. The bioethical problem of the relationship between people and stray dogs in Bosnia and Herzegovina is especially explored, at the same time emphasizing the ethical and moral (ir)responsibility of former dog owners. While reflecting on the aforementioned content, apart from the bioethical perspective, this topic was also considered from the perspective of the Muslim Tradition, i.e. the theology of moral. Therefore, the concept of dog was viewed dominantly from a Muslim theological-moral perspective, but in the dialogue with bioethics, i.e. through the prism of integrative bioethics.

**Keywords:** dog, pet, stray dog, theology of moral, integrative bioethics

*Primljeno: 17.7.2024.*

*Prihvaćeno: 20.9.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 179 : 2

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.203-220>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IOANNIS LADAS<sup>1</sup>

Antiochian House of Studies (AHOS),  
La Verne, California, USA

## INTERRELIGIOUS BIOETHICS: CHALLENGES AND PERSPECTIVES

**Abstract:** Interreligious bioethics examines the ethical issues arising from the applications of biotechnology and genetic engineering at the beginning, maintenance, and prolongation of human life through the prism of multiple religious traditions and perceptions. It also examines issues concerning the natural environment, as well as the living beings that inhabit it. Specifically, interreligious bioethics tries to identify points of convergence and possible compromises among different religious traditions on bioethical questions, such as abortions, artificial fertilization, surrogate motherhood, experiments on humans, and animals, the protection of the natural environment, and the cremation of the dead. In this context, it seeks to enhance understanding and cooperation between different religions on bioethical issues, promoting mutual respect and understanding. Its importance has grown due to globalization and the increasing interdependence between societies, as well as due to the rapid developments in medicine and biotechnology that pose new ethical questions. In this spirit, the present article refers on the one hand to the value of interreligious bioethics in contemporary multicultural societies and on the other hand examines the challenges and prospects that exist, aiming at the creation of an Interreligious Committee on Bioethics.

**Keywords:** Interreligious bioethics, bioethical issues, interreligious dialogue

### 1. INTRODUCTION

In our era, bioethics faces a plethora of challenges that arise from the rapid developments in biotechnology and genetic engineering. These advancements do not simply confront us with technical issues,

---

<sup>1</sup> Author's e-mail address: [dr.ioannis.ladas@ahos.edu](mailto:dr.ioannis.ladas@ahos.edu)

but they pose profound ethical questions regarding the inception, maintenance, and prolongation of human life, the protection of the natural environment, and the dignity of the living beings that reside within it. Interreligious bioethics, which is the subject of this article, seeks to negotiate these ethical issues through the prism of multiple religious traditions and perceptions.

The significance of the interreligious approach to bioethics has increased in the context of globalization and the growing interdependence of societies, where religious pluralism and cultural diversity are more evident than ever. At the same time, the rapid developments in the fields of medicine and biotechnology generate new ethical questions that traditional moral guidelines struggle to answer effectively. Thus, interreligious bioethics attempts to bridge various religious traditions, seeking points of convergence and possible compromises to promote mutual respect and a deeper understanding of bioethical issues on a global scale. In this context, it aims to enhance cooperation between different religions on bioethical matters. Indeed, bioethics is perhaps the most suitable forum for the meeting of the three monotheistic religions since the way they handle the basic issues of the life of living beings is roughly the same, and the differences refer to specific issues. In this spirit, the present article refers, on the one hand, to the value of interreligious bioethics in contemporary multicultural societies and, on the other hand, examines the challenges and prospects that exist, aiming at the creation of an Interreligious Bioethics Committee.

## 2. THE SPECIFICITIES OF AN INTERRELIGIOUS PERSPECTIVE ON BIOETHICS

An interreligious view of bioethics is directly dependent on the religious perspective that one chooses to follow. Christianity evaluates bioethical issues differently than Islam, Judaism, Buddhism, and Hinduism do. The fact that the aforementioned religions may arrive at the same evaluative judgments does not negate that they start from different backgrounds and use different criteria and principles. The difference is comprehensive, given that there is a different theological framework. Orthodox Christian bioethics is embedded in an experiential (not sensory) or intellectual theology, which perceives the right, the good, and the virtuous in terms of the sacred. For example, the prohibition against

---

the destruction of a zygote or embryo in the East does not depend on any doctrine of ensoulment; therefore, the adopted bioethics is more spiritual and therapeutic than moralistic and legalistic. In the same way that the physics of Newton and Einstein are separated by fundamentally different paradigms so that basic terms such as time, space, mass, and energy have different meanings, the same occurs in relation to the various Religions. Taking into account the different theological frameworks, the “same term” can have different extensions. In any case, before we examine bioethical issues on an interreligious level, we must decide which religions we intend to choose and, more specifically, which particular perspective. We may examine an issue in Orthodox Christianity and Sunni Islam or in Roman Catholicism and Buddhism<sup>2</sup>.

In the interreligious examination of bioethical issues, we must bear in mind that each religious approach to bioethics, when severed from the theology of each religion, is interpreted as a specific research area conducted within certain academic frameworks with the guidance of scientific standards. In this sense, a religious bioethics is the specific field of study around religion, within which anyone with the desire, intelligence, appropriate knowledge, and capability can advance and distinguish themselves as a religious bioethicist. Such bioethics will be religious to a limited extent, as it starts with certain doctrinal and moral presuppositions. However, religion will no longer constitute the “flavor” of God, but rather a kind of autonomous scientific inquiry<sup>3</sup>.

This fact reveals why religious bioethics was unable to provide moral guidance for the new high-technology medicine and found itself unable to meet this demand, as there was not one unified Religion. For instance, the Texan philosopher and bioethicist Herman Tristram Engelhardt (1941-2018) argued that Christianity was not in a position to provide clear guidance, as there were many perspectives and everyone could choose from these the one that endorsed their own choice. Essentially, the “division” weakened the voice of Christianity, as through this “variety” anyone could choose what satisfied them the most. If someone wished to find religious endorsement of artificial in-

---

2 Engelhardt, Herman Tristram, *After God: Morality and Bioethics in a Secular Age*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2017, p. 408-9.

3 Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, M & M Scrivener Press, Austin 2000, p. 266.

---

semination by sperm donation, it sufficed to seek out the appropriate Christian theologian<sup>4</sup>.

The main Christian Confessions appeared to disagree among themselves even about what it means to be Christian, at the same time that they had abandoned or rejected the age-old solutions to ethical dilemmas. Even the very words used by Christian theologians did not have a common meaning. Just as Einstein (1879-1955) and Newton (1643-1727) used the same terms, e.g., space, time, mass, energy, but with entirely different meanings, so did Christian theologians use terms like baptism, Eucharist, Church, Holy Scripture, sin, and salvation. The same exactly happened with Islam, as Sunni and Shi'a Islam differ in their approach to bioethical issues. For example, Sunni Islam prohibits surrogate motherhood, while Shi'a Islam accepts it under certain conditions<sup>5</sup>.

Religious bioethics, in this way, lost the opportunity to offer moral guidance in modern health policy, because religions found themselves divided and unable to propose a morality – or rather, they did not know which morality to choose. A consequence of this fact was the questioning of their ability to participate in the modern world. However, the climax was the consideration of Religion as a threat to a democratic and organized state because traditional religions: 1. seek answers to ethical issues more within a hierarchical structure than in individual logic and choice, 2. emphasize differences and do not encourage the emergence of an ethical consensus, 3. offer a morality opposite to that of the secular world, and 4. are unable to guide the public policy of secular pluralistic societies<sup>6</sup>.

The gap between traditional and post-traditional religion and society led religious ethics to become even more pluralistic, further complicating the situation. Traditional Roman Catholics, Episcopalians, and Presbyterians found more elements dividing them from liberal moral theologians than those separating them from each other. On the other hand, every interested party was faced with the multiple approaches of the Western Churches, while Roman Catholics and Protestants did not share a common understanding, for example, about what is ethically

---

4 Idem, 59.

5 Engelhardt, Herman Tristram, "Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously," *Christian Bioethics* 13, no. 1 (2007), p. 26.

6 Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 59-60.

---

at stake regarding contraception, sterilization, or assisted reproduction through a third party. Theologians were divided among themselves: some distinguished the creation of the embryo from the fertilization process, thus allowing abortion at the initial stage when necessary or desired, as well as in vitro fertilization, cryopreservation, and all sorts of experiments for therapeutic or other purposes. Consequently, in an era that endorses diversity, Christian bioethics, and especially its traditional version, showed significant disagreements<sup>7</sup>.

In such a case, Christian bioethics offered to divide not only Christians from non-Christians but also Christians among themselves. The same exactly happened with Islamic bioethics, which also offered to divide Muslims from non-Muslims, as well as Muslims among themselves. In this way, a risk to the fabric of a peaceful society was created, at least seemingly, and thoughts about a future cultural war emerged, making religious bioethics suspect<sup>8</sup>.

The above resulted in the religiosity of a religious bioethics itself becoming problematic. Some theologians, as if wanting to overcome the difficulties of a religious bioethics that was, however, excessively religious, rushed to bridge the differences, claiming that there is nothing that morally separates a religious from a secular bioethics. Notable examples include theologians Joseph Fuchs (1912–2005), who argued that there is no “different morality for Christians and a different one for non-Christians,” James Walter, who emphasized that “there is nothing special or distinct about Christian bioethics on a fundamental level,” and Charles Curran (1913–1978), who concluded that “non-Christians can and indeed do arrive at the same moral conclusions and value the same attitudes, dispositions, and goals as Christians.” Through these efforts, the gap between religious and secular bioethics was healed,

---

7 Savvas Agouridis, “Βιοηθική. Από την πλευρά των Θρησκειών (Bioethics. From the side of Religions),” *Utopia- Bimonthly edition of theory and culture*, no. 42 (November – December 2000), p. 74. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 57-58.

8 Engelhardt, Herman Tristram, “Morality, False Consensus, and the Culture Wars: The Social Impact of Moral Disagreements about the Use of Human Embryos, Human Reproductive Technologies, and Human Genetic Engineering,” Paper presented at the ISESCO, University College London, January 25, 2005. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 57-58.

---

and the moral distance between Christian, Islamic, Jewish, Buddhist, Hindu, and secular bioethics began to disappear<sup>9</sup>.

### 3. THE PROBLEM OF ELIMINATING DIFFERENCES

While initially perceived as pluralistic, diverse, and potentially threatening, religious bioethics seemed capable of unification through reason and recognized as equivalent to secular ethics in its content, affirming the moral similarity of all people. The logical and reasonable question arising from the “elimination” of differences between religious and secular Bioethics is whether being a Christian, Muslim, Buddhist, etc., bioethicist entails the same distinctiveness as simply being a Christian, Muslim, Buddhist, etc. And if Christian, Islamic, and Jewish bioethics differ from secular bioethics, shouldn't their content also differ? Shouldn't they have different positions on abortion, medically assisted reproduction, etc., considering any violation of moral rules is seen by religion as disobedience to God and distancing from Him? Righteous Christianity, for example, as Engelhardt suggests, advocates that through a life in Christ, one is disciplined in Christian bioethics, which is not an academic field alien to everyday life, because Christian bioethics constitutes a Christian way of living, experiencing, and addressing sexuality, procreation, pain, illness, healthcare services, and death. Correct teaching of Christian bioethics can be achieved through ascetic and liturgical life, understanding its proper dimension. Otherwise, access to bioethics will be one-sided and incomplete, if not mistaken, whenever it is perceived as a set of doctrines to be taught, a set of principles to be analyzed, or a set of disagreements to be re-

---

9 Fuchs, Josef, “Is There a Christian Morality?” in *Readings in Moral Theology* no. 2: *The Distinctiveness of Christian Ethics*, ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, Paulist Press, New York 1980, p. 1-14. Walter, James, “Christian Ethics: Distinctive and Specific?,” in *Readings in Moral Theology* no. 2, ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, Paulist Press, New York 1980. Curran, Charles, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1976, p. 20. Herman Tristram Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, 60.



---

solved. Christian bioethics is not merely a philosophy but lives within the indivisible tradition of theology<sup>10</sup>.

The approach of both religious and secular bioethics undoubtedly benefited the latter, leading to the weakening of the former. Secular bioethics became more attractive, either because a religious bioethics continued to have its particularities and thus remained polyphonic, making it problematic for policy-makers in contrast to the unifying function of the secular, which they preferred, or because religious ethics essentially became equivalent to secular ethics and thus could be adequately approached through a secular philosophical reflection. Consequently, religious bioethics would be either divisive and dangerous or harmless and irrelevant. In any case, a secular bioethics is preferred over a distinct religious one, given that for some, the former even constitutes a religious choice, as its claims and promises are global and universal<sup>11</sup>.

A study into the roots of secular ethics reveals its failure to provide: 1. harmony between the right and the good, 2. the motivation to be moral, and 3. a normative content for ethics. This is because, in the absence of a normative standard, an ethical viewpoint is nothing more than a particular amalgam of moral perceptions. Without a foundational or normative framework to anchor its principles, secular ethics may struggle to offer a cohesive and compelling ethical system that convincingly integrates what is considered “right” with what is considered “good,” motivates individuals to act ethically beyond personal or societal benefit, and provides a substantive normative content that guides ethical decision-making<sup>12</sup>.

Kant (1724-1804), according to Engelhardt, attempted to eliminate traditional faith, while Hegel (1770-1831) tried to place it within the logical dialectic, and Kierkegaard (1813-1855) sought to ground it in an act of will. Kant’s Christianity is devoid of internal passion to guide the ethics of all rational beings, whereas Hegel’s Christianity lacks the transcendent metaphysical depth to redefine religious passion in philosophical terms. On the other hand, Kierkegaard’s Christianity does

---

10 Engelhardt, Herman Tristram, “What is Christian about Christian Bioethics? Metaphysical, Epistemological, and Moral Differences,” *Christian Bioethics* 3 (2005), p. 241. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 61-63.

11 Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 63-64.

12 Engelhardt, Herman Tristram, *After God: Morality and Bioethics in a Secular Age*, p. 86. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 39.

---

not sufficiently provide Christian knowledge, born of faith, which can ground the individual in the highest ethics of an absolutely transcendent personal God. These approaches represent attempts to restore the unity of ethics and discover the normative ethical authority<sup>13</sup>.

The unity that secular bioethics ostensibly provides is, in reality, vacuous, because there are as many secular interpretations of ethics, justice, and integrity as there are religions. There is no common ethics and bioethics, and people have fundamental disagreements regarding their content. Secular ethics has proven to be fragmented, diverse, and incapable of providing a clear, definitive, binding, unique, and logically justified content both in ethics and in bioethics. This situation underscores the challenges of establishing a universally accepted ethical framework in a pluralistic society where varying philosophical perspectives offer different answers to fundamental ethical questions<sup>14</sup>.

The propositions one can support, depending on the ethics and bioethics chosen as a model, are dramatically different. In reality, there is no normative concept or description of justice in healthcare provision that is universally accepted or definitively justified. For example, there are profound disagreements regarding the appropriateness of assisted reproduction through a third party. Additionally, there is no agreement on how to address these difficulties and establish a comprehensive ethics along with the corresponding bioethics. This situation highlights the complexity and diversity of ethical perspectives in modern societies. It emphasizes the need for ongoing dialogue among different ethical systems to explore

---

13 See related: Engelhardt, Herman Tristram, "Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on 'Glauben und Wissen'," *The Review of Metaphysics* 63, no. 4 (2010), p. 871-903. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*. p. 39, 139 158. Engelhardt, Herman Tristram, "Moral Obligation after the Death of God: Critical Reflections on Concerns from Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, and Elisabeth Anscombe," Paper presented at the Conference on Moral Obligation, Bowling Green State University, November 15, 2008. Engelhardt, Herman Tristram, "Reason and God: Some Critical Reflections on Kant, Hegel, Habermas, and Ratzinger," Lecture presented at the International Academy for Philosophy, Liechtenstein, May 26, 2008.

14 Engelhardt, Herman Tristram, "The Recent History of Christian Bioethics Critically Reassessed," *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 20, no. 2 (August 2014), p. 156. <https://doi.org/10.1093/cb/cbu018>. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 83-84. Engelhardt, Herman Tristram, "A Skeptical Reassessment of Bioethics," in *Bioethics Critically Reconsidered*, ed. H. T. Engelhardt, Springer, Dordrecht 2012. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-2244-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-007-2244-6_1).

---

common ground and resolve disagreements. Establishing a comprehensive ethical framework that addresses the complexities of bioethical issues requires a collaborative approach that respects the diversity of moral viewpoints while striving for a consensus that upholds the fundamental principles of human dignity, justice, and the common good<sup>15</sup>.

Bioethics seems to proceed, Engelhardt contends, as if there is a common moral background accepted by everyone. Many seem to easily dismiss the problems bioethics faces and are impressed by its apparent success. Those who act in this way always hope for a common ethics and commit to acting in accordance with this hope. It's a tragic irony that the era which celebrates cultural diversity barely recognizes ethical diversity. Engelhardt, analyzing and evaluating the situation, concludes that according to the current tactic, we either deny/ignore the significance of disagreement or marginalize those who disagree. In any case, he believes that little room is provided for a parallel search for a different ethical perspective. For instance, he implies that parallel health care systems could be established, operating based on different interpretations of morality and human well-being. Instead, Engelhardt emphasizes, we fail to acknowledge diversity and offer no social space where an alternative approach to ethics, justice, and well-being could be pursued. Engelhardt clarifies that the modern denial or inability to recognize diversity in morality should not necessarily be interpreted as hypocrisy or a conscious choice. It may be due to our intense and unconscious desire to justify a particular ethics that authorizes us to choose the public policy we wish to dominate. In this way, despite real and persistent ethical disagreement, we demand a secular ethical consensus that legitimizes public policy and the clinical role of bioethicists. When we deny the differences, the findings supported by state ethics committees seem to stem from a common morality recognized by all. However, if diversity is recognized, we must admit that secular bioethics is characterized by the same profound multiplicity encountered in every religious approach.<sup>16</sup>

---

15 Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 84. Engelhardt, Herman Tristram, "Sin and Bioethics: Why a Liturgical Anthropology is Foundational," *Christian Bioethics* 1 (2005), p. 222.

16 Engelhardt, Herman Tristram, "Consensus Formation: The Creation of an Ideology," *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 11 (2002), p. 7-16. Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 84-87. Engelhardt, Herman

---

Thus, secular bioethics is often seen as more appealing than any religious bioethics, including Orthodox Christian ethics, as the secularization of culture makes a religious bioethics less attractive as a source of moral guidance. A religious bioethics sometimes contrasts with the view that society should be open, liberal, and pluralistic. This leads to traditional religious approaches being perceived as unacceptable, bothersome, and ultimately rejected. This trend reflects a broader cultural shift towards secularism, where ethical and moral frameworks are increasingly sought in non-religious, rational, and universal principles that are supposed to accommodate a wider range of beliefs and lifestyles within a diverse society<sup>17</sup>.

#### 4. CONCLUSION

Bioethical issues undoubtedly have the potential to bring all religions closer together, provided that each religious bioethics remains authentically religious and does not attempt to erase differences, thereby altering its principles. Believers must unitedly recognize the differences, because what they disagree on is actually what unites them. In this way, interreligious bioethics can become a distinct scientific branch, enabling a detailed and meticulous reference and analysis of bioethical issues that are now posed globally.

This approach emphasizes the importance of maintaining the integrity of each religious tradition's ethical teachings while engaging in dialogue and collaboration on common bioethical challenges. By recognizing and respecting the diversity of moral perspectives, an interreligious bioethics can offer valuable insights into the ethical considerations of modern medicine and technology, fostering a richer understanding of human dignity, justice, and the common good. This collaborative effort can help to ensure that bioethical deliberations are

---

Tristram, "A Skeptical Reassessment of Bioethics," in *Bioethics Critically Reconsidered*, ed. H. T. Engelhardt, Springer, Dordrecht, 2012. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-2244-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-007-2244-6_1).

<sup>17</sup> Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 57. In Engelhardt's work, the term "traditional" is equated with the Church of the first Seven Ecumenical Councils, which is today found in the Orthodox Christian Church.

---

enriched by the wisdom of various religious traditions, contributing to a more compassionate and ethical global society<sup>18</sup>.

It is indeed encouraging that religions today have the potential to offer much more than they have already provided because: 1. their beneficial impact is now historically recognized, 2. the disempowered person of the 21st century is psychologically more apt to receive their message, and 3. they feel obligated for a comprehensive and systematic engagement with bioethical problems, both for informing their own faithful, who are called to coexist with modern challenges, and for dialogue with science and contemporary secular society. Moreover, even within various religions, the differences often do not concern the essence of the issue but the method of managing the issue<sup>19</sup>.

This potential signifies a critical opportunity for religious communities to contribute positively and significantly to the global conversation on bioethics. By emphasizing the universal values shared across different faiths—such as compassion, respect for life, and the pursuit of justice—religions can enrich bioethical discussions with perspectives that ground ethical considerations in deeper philosophical and spiritual contexts. Furthermore, acknowledging that differences often lie in approach rather than fundamental ethical concerns suggests a pathway for constructive interreligious dialogue and collaboration, promoting a more inclusive and empathetic approach to addressing the complex bioethical challenges of our time.

When there are certain (apparent or real) differences in handling bioethical issues within a religion that has a unified faith, the problem becomes more pronounced concerning other religions, both towards others and among themselves. In examining the bioethical contemplation on an interreligious level, we recognize that the Churches of the West were the first to be concerned and engage with these issues. Many years later, the Orthodox East followed, albeit slowly and cautiously.

This delay in engagement could be attributed to various factors, including historical, cultural, and theological differences that influence

---

18 Engelhardt, Herman Tristram, "The Recent History of Christian Bioethics Critically Reassessed," *Christian Bioethics* 20, no. 2 (2014), p. 159. Nikolaidis, Apostolos, *Religions and Ethics. From the Ethics of Religion to the Ethics of Religions*—[*Θρησκείες και Ηθική Από την Ηθική της Θρησκείας στην Ηθική των Θρησκειών*], Grigoris Publications, Athens 202., p. 279.

19 Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, p. 37.

---

how each religious tradition approaches bioethical dilemmas. The proactive stance of Western churches may reflect their historical engagement with the Enlightenment and the resulting challenges and questions posed to traditional religious beliefs by scientific advancements. In contrast, Orthodox and other Eastern traditions may approach these issues from different philosophical and theological starting points, which might explain their more cautious engagement with bioethical issues.

Regardless of the timing or approach, what is clear is that all religious traditions now face the imperative of addressing complex bioethical issues. The global nature of these challenges, such as genetic engineering, end-of-life care, and biotechnology, requires a collective and collaborative effort from all faith perspectives. Recognizing the valuable insights each tradition brings can enrich the bioethical discourse, fostering a deeper understanding and more holistic approaches to these pressing issues<sup>20</sup>.

An interreligious perspective on bioethics appears to unify rather than divide religious contemplation, as a convergence of opinions and identities is observed in several bioethical issues. Through dialogue, religions will discover that their commonalities outweigh their differences, as the examination of bioethical issues at an interreligious level reveals both converging and diverging theories, which can be classified as follows: a. Issues that almost all religions agree on, b. Issues that almost all religions condemn, c. Issues where there is a completely different view among all religions. This fact is best demonstrated by the examples mentioned below<sup>21</sup>.

a. Almost all religions: 1. converge on the origin of life, 2. accept God as the unique source of life, 3. agree that God is the Lord of life, 4. refer to its sanctity, 5. emphasize the respect for human dignity. Additionally, all agree that: 6. their intervention in bioethical issues is necessary, 7. their voice is essential for preventing potential scientific arbitrariness that could cause problems to humans and society, 8. they are compelled to express their opinion, 9. they must present their positions in the media, 10. they should participate in public dialogue. Moreover, 11. they advocate for medical and biotechnological

---

20 Idem, p.37.

21 Nikolaidis, Apostolos, *Από τη Γένεση στη Γενετική [From Genesis to Genetics]*, Grigoris Publications, Athens 2005, p.47.

research, considering: 12. science is a gift from God to humans, 13. necessary limitations must be set to avoid deviation, 14. medical ethics must be observed in research. They also agree on specific bioethical issues such as 15. transplants, where we have (with some caveats) full acceptance. There are also issues where almost two (or more) religions or denominations agree, as they examine the bioethical contemplation through their common tradition, which is stronger than the differences that appeared over time. For example, the Orthodox and the Roman Catholic Church: 1. agree that life begins at the moment of conception, 2. accept prenatal testing, which could diagnose and rectify any problem with the fetus. Both condemn: 3. homosexuality as a choice, while its natural imposition is problematic, 4. contraception, considered as an obstruction of life, 5. active euthanasia, fighting against its legalization, considering it either murder or voluntary suicide. A more conciliatory stance is maintained on passive euthanasia<sup>22</sup>. The Roman Catholic Church accepts it when it occurs in the effort to limit pain and is for the benefit of the patient, and the Orthodox Church is moving in this direction. Regarding 6. assisted reproduction, the Orthodox Church seems to conditionally accept only homologous fertilization, while it rejects heterologous fertilization and the use of a surrogate uterus. The Roman Catholic Church appears to maintain the same stance and is opposed to the concept of extracorporeal life. Notably, the Orthodox Church stands strictly against heterologous fertilization and does not hesitate to even discuss adultery, considering the consequences it may have either against paternity or maternity, respectively. Additionally, both 7. do not accept the cremation of the dead<sup>23</sup>.

---

22 See related: Van der Haak, Donovan, "Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia," *Conatus – Journal of Philosophy* 6 (2021), p. 159-74. <https://doi.org/10.12681/cjp.24316>.

23 Nikolaidis, Apostolos, *Από τη Γένεση στη Γενετική [From Genesis to Genetics]*, p. 48-53. Vantsos, Miltiadis, "Θέματα Βιοηθικής – Η θέση της Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας [Bioethical Issues – The position of the Roman Catholic Church]" PhD diss., University of Thessaloniki 2002, p.13-47, 48-77, 141. Hatzinikolaou, Nikolaos, Metropolitan of Mesogaia and Lavreotiki, *Αλλήλων μέλη – Οι μεταμοσχεύσεις στο φῶς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας τῆς ζωῆς [Members of One Another – Transplants in the Light of Orthodox Theology of Life]*, Center for Biomedical Ethics and Deontology, Athens 2005. Vantsos, Miltiadis, *Ἡ ἱερότητα τῆς ζωῆς – Παρουσίαση καὶ ἀξιολόγηση ἀπὸ ἄποψη Ὁρθόδοξης Ἠθικῆς τῶν θέσεων τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴ Βιοηθική [The sanctity of life – Presentation and evaluation from an Orthodox Ethical*

b. Almost all religions condemn: 1. the religionization of science, 2. experiments on humans, while reservations are held regarding experiments on animals, 3. suicide, with the exception of self-sacrifice, the content of which varies, 4. abortions, which are most often characterized as murder, 5. reproductive cloning, with the common argument that in doing so, humans attempt to substitute God, 6. interventions in the embryo for the introduction of desired characteristics, 7. Experiments serving the purposes of science but cause harm to the embryo, 8. plastic surgeries for complete facial change, however, aesthetic interventions that improve and perfect the human image with always godly motives are positively valued. The issue of brain death causes problems, as scientists cannot speak with certainty about when someone is “irreversibly” dead. The Orthodox Church maintains a waiting stance and awaits the answer from science. Pope John Paul II, in a speech in 2000, accepted brain death as the death of a person, as do some Protestant denominations.<sup>24</sup>

Up to this point, it was observed that there is -more or less- a convergence of opinions among almost all religions on several bioethical issues. However, as mentioned, there are issues where there is a completely different view from almost all religions. Of course, significant differences also exist within a single religion, such as between the Orthodox and the Roman Catholic Church, as well as between the Orthodox, the Roman Catholic Church, and the Protestant Denominations<sup>25</sup>. For instance, the approach of the Orthodox Church is entirely different from the positions of some Protestant Churches regarding: 1. the beginning of life (when it is associated with the ensoulment of the embryo), 2. contraception (when it is considered a right and responsibility

---

perspective of the positions of the Roman Catholic Church on Bioethics], Kornilia Sfakianaki publications, Thessaloniki 2010, p. 147, 176, 301. Nikolaidis, Apostolos, Από τη Γένεση στη Γενετική [From Genesis to Genetics], p. 50-51.

24 Vantsos, Miltiadis, “Θέματα Βιοηθικής – Η θέση της Ρωμαιοκαθολικής Ἐκκλησίας [Bioethical Issues – The position of the Roman Catholic Church],” p. 83, 276. Nikolaidis, Apostolos, *Από τη Γένεση στη Γενετική. From Genesis to Genetics*, p. 48-53, 159.

25 See related: Ladas, Ioannis, “Expanding Engelhardt’s Cogitation: Claim for Pan-orthodox Bioethics,” *Conatus – Journal of Philosophy* 3 (2018), p. 9-15. <https://doi.org/10.12681/conatus.19397>. Wildes, Kevin, “Bioethics and Reason in a Secular Society: Reclaiming Christian Bioethics,” *Conatus – Journal of Philosophy* 3 (2018), p. 129-45. <https://doi.org/10.12681/conatus.19373>.



of the parents), 3. homosexuality (when it is not considered a sin), 4. the cremation of the dead<sup>26</sup>.

In any case, the existence of different views should strengthen the desire for dialogue and understanding of the positions and principles that guide each religion. In this spirit, morally religious friends and morally religious strangers must, unconditionally, examine with honesty and zeal any possible opportunities for collaboration that exist. The so-called loose morality, which affects the morally foreign (from the ecclesiastical perspective), must be evaluated with objectivity and with friendly feelings towards those who have a different choice. Sober interreligious dialogue can significantly contribute to promoting mutual trust, peace, and reconciliation. Given that Ethics and Bioethics are in their post-God era, the establishment of an Interreligious Bioethics Committee would be very promising<sup>27</sup>.

#### REFERENCES

- Agouridis, Savvas, “Βιοηθική. Από την πλευρά των Θρησκειών [Bioethics. From the side of Religions],” *Utopia- Bimonthly edition of theory and culture*, no. 42 (November - December 2000), p. 71-78.
- Curran, Charles E. *Catholic Moral Theology in Dialogue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1976.
- Engelhardt, Herman Tristram, “A Skeptical Reassessment of Bioethics.” In *Bioethics Critically Reconsidered*, edited by H.T. Engelhardt, p. 1-28. Springer, Dordrecht 2012. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-2244-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-007-2244-6_1).
- Engelhardt, Herman Tristram, “Consensus Formation: The Creation of an Ideology.” *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 11 (2002), p. 7-16.
- Engelhardt, Herman Tristram, “Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on ‘Glauben und Wissen’.” *The Review of Metaphysics* 63, no. 4 (2010), p. 871-903.

---

26 Nikolaidis, Apostolos, *Από τη Γένεση στη Γενετική. From Genesis to Genetics*, p. 50. Vantsos, Miltiadis, “The Church’s Prayer on Deathbed and the Moral Reflection on Euthanasia,” *Conatus – Journal of Philosophy* 3 (2018), p. 119-27. <https://doi.org/10.12681/conatus.19396>.

27 Savvas Agouridis, “Βιοηθική. Από την πλευρά των Θρησκειών (Bioethics. From the side of Religions),” p. 73. Ladas, Ioannis, *Τò πρόβλημα τής φιλοσοφικής θεμελίωσης τής βιοηθικής και οι βιοηθικές θεωρήσεις του H. Tristram Engelhardt, Jr.* [The problem of the philosophical foundation of bioethics and the bioethical views of H. Tristram Engelhardt, Jr.], Papazisis Publications, Athens 2023, p. 347.

- 
- Engelhardt, Herman Tristram, "Moral Obligation after the Death of God: Critical Reflections on Concerns from Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, and Elisabeth Anscombe." Paper presented at the Conference on Moral Obligation, Bowling Green State University, November 15, 2008.
- Engelhardt, Herman Tristram, "Morality, False Consensus, and the Culture Wars: The Social Impact of Moral Disagreements about the Use of Human Embryos, Human Reproductive Technologies, and Human Genetic Engineering." Paper presented at the ISESCO, University College London, January 25, 2005.
- Engelhardt, Herman Tristram, "Reason and God: Some Critical Reflections on Kant, Hegel, Habermas, and Ratzinger," Lecture presented at the International Academy for Philosophy, Liechtenstein, May 26, 2008.
- Engelhardt, Herman Tristram, "Sin and Bioethics: Why a Liturgical Anthropology is Foundational," *Christian Bioethics* 1 (2005), p. 221-239.
- Engelhardt, Herman Tristram, "The Recent History of Christian Bioethics Critically Reassessed," *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 20, no. 2 (August 2014), p. 146–167. <https://doi.org/10.1093/cb/cbu018>.
- Engelhardt, Herman Tristram, "The Recent History of Christian Bioethics Critically Reassessed." *Christian Bioethics* 20, no. 2 (2014), p. 146-167.
- Engelhardt, Herman Tristram, "What is Christian about Christian Bioethics? Metaphysical, Epistemological, and Moral Differences," *Christian Bioethics* 3 (2005), p. 241-253.
- Engelhardt, Herman Tristram, "Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously." *Christian Bioethics* 13, no. 1 (2007), p. 25-51.
- Engelhardt, Herman Tristram, *After God: Morality and Bioethics in a Secular Age*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2017.
- Engelhardt, Herman Tristram, *The Foundations of Christian Bioethics*, M & M Scrivener Press, Austin 2000.
- Fuchs, Josef, "Is There a Christian Morality?." In *Readings in Moral Theology* no. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, p. 1-14. Paulist Press, New York 1980.
- Hatzinikolaou, Nikolaos. Metropolitan of Mesogaia and Lavreotiki. Ἀλλήλων μέλη – Οι μεταμοσχεύσεις στὸ φῶς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας τῆς ζωῆς [*Members of One Another – Transplants in the Light of Orthodox Theology of Life*]. Center for Biomedical Ethics and Deontology, Athens 2005.
- Ladas, Ioannis, *Τὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς θεμελίωσης τῆς βιοηθικῆς καὶ οἱ βιοηθικὲς θεωρήσεις τοῦ H. Tristram Engelhardt, Jr. [The problem of the philosophical foundation of bioethics and the bioethical views of H. Tristram Engelhardt, Jr.]*, Papazisis Publications, Athens 2023.

- 
- Ladas, Ioannis, “Expanding Engelhardt’s Cogitation: Claim for Panorthodox Bioethics.” *Conatus - Journal of Philosophy* 3 (2018), p. 9-15. <https://doi.org/10.12681/conatus.19397>.
- Nikolaidis, Apostolos, *Από τη Γένεση στη Γενετική [From Genesis to Genetics]*, Grigoris Publications, Athens 2005.
- Nikolaidis, Apostolos, *Θρησκείες και Ηθική Από την Ηθική της Θρησκείας στην Ηθική των Θρησκειών [Religions and Ethics. From the Ethics of Religion to the Ethics of Religions]*, Grigoris Publications, Athens 2021.
- Van der Haak, Donovan, “Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia”. *Conatus – Journal of Philosophy* 6 (2021), p. 159-74. <https://doi.org/10.12681/cjp.24316>.
- Vantsos, Miltiadis, “Θέματα Βιοηθικής – Η θέση της Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας. *Bioethical Issues [The position of the Roman Catholic Church]*,” PhD diss., University of Thessaloniki 2002.
- Vantsos, Miltiadis, Η ιερότητα της ζωής – Παρουσίαση και αξιολόγηση από άποψη Ορθόδοξης Ηθικής τών θέσεων της Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας για τη Βιοηθική [*The sanctity of life – Presentation and evaluation from an Orthodox Ethical perspective of the positions of the Roman Catholic Church on Bioethics*], Kornilia Sfakianaki publications, Thessaloniki 2010.
- Vantsos, Miltiadis, “The Church’s Prayer on Deathbed and the Moral Reflection on Euthanasia,” *Conatus – Journal of Philosophy* 3 (2018), p.119-27. <https://doi.org/10.12681/conatus.19396>.
- Walter, James, “Christian Ethics: Distinctive and Specific?.” In *Readings in Moral Theology* no. 2, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, p. 470-489. Paulist Press New York 1980.
- Wildes, Kevin, “Bioethics and Reason in a Secular Society: Reclaiming Christian Bioethics,” *Conatus – Journal of Philosophy* 3 (2018), p. 129-45. <https://doi.org/10.12681/conatus.19373>.

---

JOANIS LADAS

Antiohijski dom studija (AHOS), La Vern, Kalifornija, SAD

## INTERRELIGIJSKA BIOETIKA: IZAZOVI I PERSPEKTIVE

**Sažetak:** Interreligijska bioetika istražuje etička pitanja koja se javljaju primenom biotehnologije i genetskog inženjeringa u sferama početka, održavanja i produžavanja ljudskog života kroz prizmu različiih religijskih tradicija i shvatanja. Takođe se bavi pitanjima vezanim za prirodno okruženje i živa bića koja ga nastanjuju. Konkretno, interreligijska bioetika nastoji da utvrdi tačke približavanja i mogućih kompromisa među različitim religijskim tradicijama povodom bioetičkih pitanja kao što su abortus, veštačka oplodnja, surogat-majčinstvo, eksperimenti nad ljudima i životinjama, zaštita prirodnog okruženja i kremacija preminulih. U tom kontekstu, njen cilj je unapređenje razumevanja i saradnje između različitih religija u vezi bioetičkih pitanja, promovišući međusbono poštovanje i razumevanje. Značaj interreligijske bioetike raste zahvaljujući globalizaciji i sve većoj uzajamnoj zavisnosti između društava, kao i zbog brzog razvoja medicine i biotehnologije, koji nameće nova etička pitanja. U tom duhu, ovaj rad, s jedne strane, ističe vrednost interreligijske bioetike u savremenim multikulturalnim društvima, dok s druge strane ispituje postojeće izazove i mogućnosti, usmeravajući se ka osnivanju Interreligijskog komiteta za bioetiku.

**Ključne reči:** interreligijska bioetika, bioetička pitanja, međureligijski dijalog

*Primljeno: 8.5.2024.*

*Prihvaćeno: 14.6.2024.*

Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

004.021 : 616-082

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.221-234>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NARINE L. WIEGEL<sup>1</sup>

Rostov State Medical University, Faculty of Clinical  
Psychology, Department of Philosophy with a course in  
Bioethics and spiritual Foundations of medical Activity,  
Rostov on Don, Russian Federation

EMILIANO METTINI<sup>2</sup>

Russian National Research Medical University “Pirogov”,  
International Medical School, Department of Humanities,  
Moscow, Russian Federation

## ALGORITHMIC, UNDIFFERENTIATED AND DIFFERENTIATED THINKING IN MEDICAL PRACTICE

**Abstract:** This article discusses different ways of thinking used in medical practice. Authors analyze questions concerning medical decision making, and examine impact they have on quality of medical care. First kind of thinking under inquiring is algorithmic thinking. It is used by doctors when they adhere to algorithms and protocols in making decision. Algorithms can standardize diagnosis and treatment process, which can reduce risk of error and improve efficiency of medical assistance. However, algorithmic thinking can lead to standardized approaches, having as consequence ignoring of individual patient characteristics. Second kind of thinking that shall be examined is undifferentiated thinking. Undifferentiated thinking can lead to missing important diagnostic signs and inappropriate treatment based on subjective assumptions. Third kind of thinking discussed in the article is differentiated thinking. Using this kind of thinking, doctors take into account individual characteristics of each patient and apply flexible approaches to diagnosis and treatment. Differentiated thinking allows health care to be tailored to a specific situation, which

---

1 Author's e-mail address: 22nara@mail.ru

2 Author's e-mail address: mettini\_e@rsmu.ru

may increase its effectiveness. However, differentiated thinking requires that doctors ought to have in-depth knowledge and experience, as well as the ability to analyze complex medical data. The article discusses relevance of different kinds of thinking in medical practice and encourages doctors to develop their differentiated thinking skills. It shall improve quality and efficiency of medical care by taking into account individual needs of each patient.

**Keywords:** algorithmic thinking, undifferentiated thinking, differentiated thinking, medical practice

Medical practice needs that doctors have both extensive medical knowledge and skills allowing to analyze information, to draw conclusions, and to make decisions. In this process, thinking plays a key role. In medical practice we can highlight some kinds of thinking having their own characteristics and influence approaches to diagnosis and treatment of patients.

Algorithmic thinking is a way of thinking using pre-established algorithms and protocols. Doctors using algorithmic thinking follow specific steps and rules when making decisions. This process can be more efficient, when there are clear and predictable disease patterns. Algorithms help to standardize diagnosis and treatment process, which enhance efficiency and reliability of medical care<sup>3</sup>. However, standardization can have some limitations. When a patient has particular physiological treats, or non-standardized symptoms, the use of algorithms alone may have as consequence missing of important information, or may lead to inappropriate treatment.

Undifferentiated thinking is characterized by the use of one-size-fits-all approaches to diagnosis and treatment<sup>4</sup>. Clinicians applying undifferentiated thinking tend to treat patients as a whole, not considering their individual specific treats and characteristics. Such approach can lead to misdiagnoses and inappropriate treatment based on common assumptions or stereotypes. Use of undifferentiated thinking may be applied due both to short time that doctors can take to each patient and lack of knowledge regarding specific nosology.

---

3 Kieseetter, J. et al., "Knowledge is not enough to solve the problems – The role of diagnostic knowledge in clinical reasoning activities", p. 2.

4 Bhise, V. et al., "Defining and Measuring Diagnostic Uncertainty in Medicine: A Systematic Review".

---

Differentiated thinking is a flexible and adaptive approach to diagnosing and treating patients. Doctors using differentiated thinking take into account individual characteristics of each patient, analyze complexities and non-standard situations, and apply flexible approaches<sup>5</sup>. Differentiated thinking allows doctors to understand better causes of disease, considering all available data, and formulate individualized diagnosis and tailor-made treatment plans. Distinctive mark of differentiated thinking is the ability to conduct additional research and make unconventional decisions in complex cases.

For doctors it is important to be able to combine different types of thinking depending on the situation and the patient. Algorithmic thinking can be useful for making quick decisions or when there are clear and predictable disease patterns. Undifferentiated thinking can be reliable when there is not so much time to analyze information about patient or there is scarce information about him. For best results in medical practice, though, it is important to strive for differentiated thinking in order to take into account the individual characteristics of each patient and make flexible decisions in complex cases.

#### ALGORITHMIC AND UNDIFFERENTIATED THINKING IN MEDICAL PRACTICE

In modern medical practice, doctors have to face a variety of tasks requiring quick and accurate decision-making. To work efficiently and improve quality of medical care, various approaches and thinking strategies had been developed. One of such approaches is algorithmic thinking. An algorithm is a sequence of instructions or actions leading to the achievement of a certain goal. In medicine, algorithmic thinking is based on the use of standardized and proven procedures that systematize doctor's work. This approach decreases the likelihood of errors, increases the predictability of outcomes, and standardizes medical practice<sup>6</sup>.

However, along with algorithmic thinking, doctors also rely on undifferentiated thinking. This approach lies in flexibility and creative problem solving. Using their experience, intuition, and critical analysis

---

5 Chavda Cook, C. E., Décarry, S., "Higher order thinking about differential diagnosis"

6 Margolis, C. Z., "Uses of clinical algorithms".

of data, doctors, can take unconventional steps and apply customized approaches, especially in complex and unusual clinical cases. Combination of algorithmic and undifferentiated thinking is optimal when applied to medical practice. Algorithms and standardized procedures help doctors to organize his or her work, build a knowledge base, and make effective use of existing experience and established standards. At the same time, undifferentiated thinking enables doctors to be flexible and creative, find non-standard solutions and adapt to changing circumstances.

Thus, the application and combination of algorithmic and undifferentiated thinking<sup>7</sup> in medical practice is an important factor in providing quality and effective medical care to patients. Continuous development and training of doctors in both approaches has a high relevance and help to achieve optimal results<sup>8</sup>. Both approaches have their meaning and application, and their combination allows doctors to make effective decisions and achieve reliable outcomes.

Algorithmic thinking is based on use of standard procedures and sequences of steps that have been developed and tested for specific situations and practices. An algorithm is a sequence of steps or instructions designed to solve a certain task or achieve a certain goal. In medicine, algorithms are widely used to systematize and standardize patient care processes. This approach can be particularly efficient in routine and typical clinical scenarios where there are many data and experience that have been already validated. Algorithms allow clinicians to systematize their actions, decrease the likelihood of errors and providing consistency in practice. They become the basis for standardization and provide patients with uniform and quality care.

However, undifferentiated thinking also plays an important role in medical practice. This approach relies in the flexibility, intuition and creative thinking of doctors. Undifferentiated thinking can be applied in complex and non-standard situations where standard algorithms and procedures may be insufficient or inapplicable<sup>9</sup>. Doctors, using their experience, expertise, and analytical skills, can ask questions, seek

---

7 Bhise Bhise, V. et al., "Defining and Measuring Diagnostic Uncertainty in Medicine: A Systematic Review", p. 105.

8 Leeds Stuart et al., "Teaching heuristics and mnemonics to improve generation of differential diagnoses".

9 Small, et al., "SPIRALS: an Approach to Non-Linear Thinking for Medical Students in the Emergency Department".



---

“out-of-the-box solutions”, and make decisions based on specific patient needs and conditions.

The combination of algorithmic and undifferentiated thinking allows doctors to use the best aspects of both approaches. Algorithms and standardized procedures give structure and order to a medical decision, ensuring reliability and consistency. At the same time, undifferentiated thinking allows doctors to be flexible, innovative, and find unconventional solutions to complex situations. As a result, the effective application and combination of algorithmic and undifferentiated thinking facilitates high performance in medical practice. Doctors can use algorithms and standards as a basis for basic decisions, and apply undifferentiated thinking to individualized and innovative approaches to patient care. The role of algorithms in medicine has several aspects.

First, algorithms help to systematize and structure medical knowledge and processes. Medical practice has a variety of indicators, symptoms, and treatment techniques, and algorithms give doctors chance to determine the sequence of actions and ensure uniformity in the provision of medical care.

Second, algorithms help to improve the quality of care. Through standardization and systematization, Doctors can use validated and optimized algorithms to make decisions based on best clinical practices.

Third, algorithms facilitate learning and sharing among medical professionals. They can be documented and used to train not skilled doctors or as a guide to advise colleagues. This helps to maintain a uniform level of knowledge and professionalism in the medical field<sup>10</sup>.

However, it should be highlighted that algorithms cannot fully replace the professional and intuitive decisions of doctors. Every patient is a physiological unique, and medical situations can be complex and non-standardized. In such cases, doctors can use their knowledge, experience and intuition to make decisions based on specific circumstances.

The use of algorithms and standardized procedures in medicine has a number of significant advantages.

1. Improving the quality and safety of patient care: Algorithms provide doctors and medical staff with clear and consistent instructions for diagnostic and treatment procedures. This is a way

---

10 Kiesewetter, J. et al., “Knowledge is not enough to solve the problems – The role of diagnostic knowledge in clinical reasoning activities”, p. 3.

to prevent errors and minimize risks for patients. Standardized procedures ensure uniformity in treatment and reduce the likelihood of inconsistent medical decisions.

2. **Efficient use of resources:** Algorithms optimize the use of medical resources, including doctors' time, equipment and drugs. Standardized procedures help to allocate these resources evenly and efficiently, minimizing unnecessary costs and improving access to care for more patients.
3. **Reducing diagnosis and treatment time:** Algorithms provide doctors with clear guidance on the sequence of diagnostic procedures and the optimal treatment approach. It helps to reduce time spent in finding right diagnosis and developing a treatment plan. Fast and accurate decisions based on algorithms enhance a more efficient and targeted medical care.
4. **Facilitate learning and sharing:** Standardized algorithms serve as basis for training medical professionals. They help not skilled doctor to manage care process and make right decisions according to established standards. In addition, algorithms can be used by doctors to share experiences, consult colleagues and discuss complex clinical situations<sup>11</sup>.
5. **Improving the continuum of care:** Algorithms help to ensure continuity of care for patients, especially in the case of information transfer and transitions between different health care providers and specialists. Standardized procedures help to synchronize actions of different health care actors and ensure a smoother transition of the patient through the different stages of care.

While choosing to apply algorithms and standardized procedures in medicine should be based on the individual characteristics of each patient and doctors' level of education and experience. At the same time, those tools are extremely useful in facilitating and standardizing doctors' actions, improving the quality of medical care and achieving better treatment outcomes. Examples of algorithms used in various medical fields include:

---

11 Bordage, G., "Why did I miss the diagnosis? Some cognitive explanations and educational implications".

- 
1. **Diagnosis:** Doctors can use algorithms to determine a diagnosis based on patient's symptoms and results of medical tests. For instance, in gastroenterology, algorithms are applied to diagnose gastrointestinal diseases such as peptic ulcer or ulcerative colitis. Algorithms can also help to calculate the risk of developing a specific disease using risk factors based on genetic data.
  2. **Treatment:** Algorithms are used to determine optimal treatment protocol depending on patient's diagnosis. In oncology, as well, there are algorithms recommending chemotherapy or radiation therapy protocols depending on the type and stage of cancer. Algorithms can also be used to calculate drug dosages and recommendations for drug administration.
  3. **Rehabilitation:** In rehabilitation field, algorithms can help in determining the optimal physical activity regimen and teaching the patient proper movements. For instance, after a spinal cord injury, algorithms can help in designing personalized physical rehabilitation programs, taking into account the specific characteristics of each patient.
  4. **Decision-making processes:** Doctors can use algorithms to support decision-making in complex clinical situations. Algorithms can be determinant for optimal treatment plan for patients with multiple diseases or predicting the risk of complications.

However, it should be underscored that algorithms are decision support tools, and final decision is always made by doctors, taking into account the individual and clinical context of each patient. Electronic medical systems (EMSs) play an important role in algorithmized approach in medicine. They provide centralized storage and processing of large amounts of medical data and provide access to this information to doctors, medical staff and patients. In algorithmic medicine, EHRs enable automation and standardization of diagnosis, treatment, monitoring and documentation processes. They assist doctors in making informed decisions based on medical data, algorithms and expert recommendations.

## ALGORITHMIC AND DIFFERENTIATED THINKING IN MEDICAL PRACTICE

Algorithmic thinking is the ability to solve problems in a structured and systematic way by following a specific set of logical steps or algorithms. It involves breaking down a complex problem into simpler sub-tasks and sequentially performing certain actions to obtain a solution. This approach is the basis for automated processes and computer programs.

Differentiated thinking is the ability to analyze complex situations and problems by taking into account different factors and characteristics. It involves distinguishing between multiple options, evaluating positive and negative sides, and making decisions based on individual characteristics and context. Differentiated thinking allows for the variables and contingencies inherent in many real-world situations.

In medical practice, algorithmic thinking is often used to develop diagnostic and treatment protocols, determine sequences of medical actions and predict outcomes. It helps to organize and systematize information, draw conclusions based on strictly structured algorithms and procedures.

At the same time, differentiated thinking plays an important role in analyzing complex clinical situations where multiple variables, patient characteristics and clinical data need to be taken into account. This allows individualized decisions to be made, taking into account the specifics of each situation and patient.

Using a combined approach including both algorithmic and differentiated thinking can achieve more complete and accurate analysis and decision making in medical practice. Algorithmic and differentiated thinking play an important role in medical practice, as both approaches contribute to better medical problem solving and decision making.

Algorithmic thinking has its advantages in medicine. Doctors and medical professionals can use standardized algorithms to diagnose and treat various diseases. This provides them with a structured and consistent methodology for performing certain medical procedures. Implementation of algorithms provides a more accurate and efficient organization of work, which contributes to more accurate diagnoses and appropriate treatment.

However, not all medical cases are the same and diseases may manifest themselves in different way due to patient's individual character-

---

istic. In such cases, differentiated thinking becomes essential. This type of thinking allows medical professionals to take into account individual characteristics of each patient, as well as factors that can affect prognosis and treatment outcomes. Differential thinking offers a unique approach to problems, help medical professional in analyzing them from different perspectives and taking into account multiple variables<sup>12</sup>.

The combination of algorithmic and differentiated thinking approaches to medical practice allows a balance between standard procedures and individual factors. Algorithms provide frameworks for systematic and consistent approaches to diagnosis and treatment, while differentiated thinking gives chance to take into account patient's unique characteristics of his/her condition. This allows doctors to make more informed decisions and provide most appropriate treatment for each individual case. However, it should be noted that algorithms are not always complete or fully applicable to all situations. Clinicians must be willing to adapt and use differentiated thinking when necessary to better understand patients and apply the most appropriate treatments.

Application of algorithms in diagnosis and treatment plays an essential role in modern medicine. Algorithms allow systematizing the process of symptom assessment, data collection, laboratory and instrumental investigations, diagnosis and selection of optimal treatment. In diagnosis, doctors can use algorithms to systematically evaluate symptoms and clinical signs to narrow down the diagnostic domain and establish a presumptive diagnosis. Algorithms help doctors to consider and analyze a wide range of information, such as medical history, physical examination findings, laboratory and instrumental data. They can also help to rule out rare or unlikely diagnoses and focus on more likely options.

In treatment, algorithms provide doctors with structured guidelines and protocols for choosing the best approach to therapy. For instance, there are algorithms for treating various diseases based on evidence-based medicine and best clinical practices, which improves quality of care and reduces risk of errors<sup>13</sup>.

However, it should be noted that algorithms do not replace medical experience and expert opinion of doctors. Use of algorithms should

---

12 Мудрак, Д. А., "Место герменевтики в практической деятельности врача".

13 Сандул, Я. В., "Герменевтика в медицине: некоторые актуальные проблемы понимания".

be combined with individualized approaches to each patient and consideration of his/her unique characteristics. Doctors should assess the context and circumstances of each case, taking into account various factors such as age, gender, comorbidities and patient priorities.

In general, the application of algorithms in medicine is a valuable tool helping to improve diagnosis and treatment. However, they serve only as a guide and recommendation, as far as final decision is always made by doctor on the basis of his/her experience and considerations.

The benefits of algorithmic thinking:

1. **Structured:** Algorithmic thinking allows for systematic and organized thinking and problem solving. Thoughts and actions become more organized and coherent, which helps to better understand processes and makes them easier to perform<sup>14</sup>.
2. **Efficiency:** Use of algorithms can achieve more efficient and optimal results. Algorithms can be developed considering best practices, experience and proven methods. They help to eliminate randomness and allow for more efficient actions<sup>15</sup>.
3. **Improving accuracy:** Algorithms can produce more accurate results in tasks that require high accuracy and error minimization. A strict sequence of steps and a systematic approach can avoid errors and risks.

## CONCLUSIONS

In conclusion, there are different types of thinking in medical practice – algorithmic, undifferentiated and differentiated. Each of these types of thinking has its own characteristics and affects the quality of medical care.

Algorithmic thinking is based on the use of established algorithms and protocols in decision making. This makes possible a standardization of diagnosis and treatment process, which can be useful, especially in cases where there are clear and predictable disease patterns. However, following algorithms alone can lead to standardization and ignoring individual patient characteristics.

---

14 Margolis, C. Z., "Uses of clinical algorithms".

15 Ibidem.

---

Undifferentiated thinking, on the other hand, is manifested by applying one-size-fits-all approaches to the diagnosis and treatment of all patients. This can lead to missing important medical signs and inappropriate treatment based on subjective assumptions. Undifferentiated thinking is often associated with inattention to the individual characteristics of each patient.

The most flexible and adaptive type of thinking in medical practice is differentiated thinking. Doctors having this way of thinking take into account individual characteristics of each patient and apply flexible approaches to diagnosis and treatment. It allows adapting medical care to a specific situation and increases its effectiveness. However, differentiated thinking requires deep knowledge, experience and the ability to analyze complex medical cases.

Differentiated thinking, which also plays a significant role in virtual medicine, involves the ability to consider and analyze a situation from different perspectives and to take multiple factors into account when making decisions. Virtual environments that operate on principles of differentiated thinking may include simulations of complex cases that require medical workers to consider numerous variables and dynamically adapt their strategies. This is especially important in training medical professionals, where modeling realistic scenarios with multiple potential developments helps future doctors and nurses develop critical thinking and complex decision-making skills.

It is important for doctors in medical practice to be able to combine different types of thinking and apply them according to specific circumstances. This will help to achieve the best results in diagnosing and treating patients, taking into account their individual characteristics and disease patterns. Overall, all three types of thinking—algorithmic, undifferentiated, and differentiated—find their applications in medical theory and practice within virtual spaces. Their combined use helps create comprehensive and adaptive systems that can effectively aid in education, diagnosis, and treatment, improving the overall quality of medical services and the preparation of medical personnel.

## BIBLIOGRAPHY

- Амбалов, Ю. М., “Алгоритм проведения дифференциальной диагностики//Успехи современного естествознания” – № 8. –2003. – С 34.
- Bhise, V. et al., “Defining and Measuring Diagnostic Uncertainty in Medicine: A Systematic Review”, *Journal of General of Internal Medicine* 33 (2). September 2017. DOI: 10.1007/s11606-017-4164-z
- Bordage, G., “Why did I miss the diagnosis? Some cognitive explanations and educational implications”, *Acad Med*;74(10 Suppl):S138-43. October 1999. DOI: 10.1097/00001888-199910000-00065.
- Bose, P., “Large language models enhance differential diagnosis, paving the way for AI-assisted medical decision-making”. [electronic resource] URL: <https://www.news-medical.net/news/20231207/Large-language-models-enhance-differential-diagnosis-paving-the-way-for-AI-assisted-medical-decision-making.aspx>
- Bramsted, K. A., “The Use of Visual Arts as a Window to Diagnosing Medical Pathologies”, *The AMA Journal of Ethic* 18(8):843-854. August 2016. DOI: 10.1001/journalofethics.2016.18.8.imh11-1608
- Chavda, V. P., *Tailor-made Medicine: A step towards future of Diagnostics and Therapeutics*.
- Chavda Cook, C. E., Décarry, S., “Higher order thinking about differential diagnosis”, *Brazilian Journal of Physical Therapy* 24(1). January 2019. DOI: 0.1016/j.bjpt.2019.01.010
- Corazza, G. R., Lenti, M. V., Howdle, P., “Diagnostic reasoning in internal medicine: a practical reappraisal”, *Internal and Emergency Medicine* 16(2), December 2020, • DOI: 10.1007/s11739-020-02580-0
- Croskerry, P., “Perspectives on Diagnostic Failure and Patient Safety”, *Healthcare Quarterly* 15 Spec. No(sp) 50-6. • DOI: 10.12927/hcq.2012.22841
- Дессау, М. И., Лизнов, Д.А., Николаенко, С. Л., Беляева, Т. В. Стигматизация, качество жизни, приверженность диспансерному наблюдению и лечению больных ВИЧ-инфекцией // *Инфекционные болезни: Новости. Мнения. Обучение*. –2017. –№4 (21). – С. 76-81.
- Drake, R. E., Green, A. I., “A call for creativity in dual diagnosis research”, *Journal of Dual Diagnosis* 11(2). March 2015. DOI: 10.1080/15504263.2015.1027125
- Eva, K. W., “What every teacher needs to know about clinical reasoning”, *Med Educ*. 2005;39(1):98–106. Epub 2004/ 12/23. PubMed PMID: 15612906.
- Graber, M. L., Rencic, J, Rusz D. et al. “Improving diagnosis by improving education: a policy brief on education in healthcare professions”, *Diagnosis (Berl)*. 2018;5(3):107-118. Epub 2018/ 08/27. PubMed PMID: 30145580.



- 
- Hannawa, Annegret F., Frankel, Richard M. (2018-07-20). “‘It Matters What I Think, Not What You Say’”: Scientific Evidence for a Medical Error Disclosure Competence (MEDC) Model”. *Journal of Patient Safety*. 17 (8): e1130–e1137
- Kiesewetter, J. et al., “Knowledge is not enough to solve the problems – The role of diagnostic knowledge in clinical reasoning activities”, *BMC Medical Education* (2016) 16:303. 2016. Pp. 1-98. DOI 10.1186/s12909-016-0821-z
- Leeds Stuart et al., “Teaching heuristics and mnemonics to improve generation of differential diagnoses”, *Medical Education Online*, 25:1 (2020) 1742967, DOI: 10.1080/10872981.2020.1742967
- Margolis, C. Z., “Uses of clinical algorithms”, *JAMA The Journal of American Medical Association*. 249(5):627-32. March 1983 • doi:10.1001/jama.1983.03330290049028
- Maude, J., “Differential diagnosis: the key to reducing diagnosis error, measuring diagnosis and a mechanism to reduce healthcare cost”, *Diagnosis* 1(1), January 2014. Pp. 107–109. DOI: 10.1515/dx-2013-0009.
- Mccarron, T. et al., “Understanding patient engagement in health system decision-making: A co-designed scoping review”, *Systematic Reviews* 8(1), April 2019. DOI:10.1186/s13643-019-0994-8
- Мудрак, Д. А., “Место герменевтики в практической деятельности врача” // БМИК. –2013. –№2. – С.397-398.
- Small, et al., “SPIRALS: an Approach to Non-Linear Thinking for Medical Students in the Emergency Department”, *Cureus* 12(8): e9727 (2020). DOI 10.7759/cureus.9727
- Stuyt, P., de Vries Robbé P., Van Der Meer J., “Why don’t medical textbooks teach? The lack of logic in the differential diagnosis”, *Neth J Med*. 2003;61(11):383–387.
- Сандул, Я. В., “Герменевтика в медицине: некоторые актуальные проблемы понимания” // Вестник УГМУ. – 2018. – № 4. – С. 58-61.
- Patel, V. L., “Medical Reasoning and thinking”, November 2012 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199734689.013.0037
- Qian Zhao et al., “Uncertainty of Clinical Thinking and Patient Safety”, *International Journal of Clinical Medicine* 11(08):474-481, January 2020. DOI:10.4236/ijcm.2020.118040
- Van den Brink N. et al., “Role of intuitive knowledge in the diagnostic reasoning of hospital specialists: a focus group study”, *BMJ Open* 2019;9:e022724. doi:10.1136/bmjopen-2018-022724
- Xu Jie, “Algorithmic fairness in computational medicine”, *Ebiomedicine* 84(3):104250, October 2022. DOI: 10.1016/j.ebiom.2022.104250.

---

NARINE L. VIGEL

Rostovski državni medicinski univerzitet, Fakultet za kliničku psihologiju,  
Odsek za filozofiju s kursom iz bioetike i duhovnih osnova medicinske  
aktivnosti, Rostov na Donu, Ruska Federacija

EMILIJANO METINI

Ruski nacionalni istraživački medicinski univerzitet „Pirogov“,  
Međunarodna medicinska škola, Odsek za humanističke nauke,  
Moskva, Ruska Federacija

## ALGORITAMSKO, NEDIFERENCIRANO I DIFERENCIRANO MIŠLJENJE U MEDICINSKOJ PRAKSI

**Sažetak:** Ovaj članak razmatra različite načine mišljenja u medicinskoj praksi. Autori analiziraju pitanja u vezi s donošenjem odluka u medicini i istražuju uticaj koja imaju na medicinsku negu. Prva vrsta mišljenja koja se ispituje jeste algoritamsko mišljenje. Lekari ga koriste kada se pri donošenju odluka drže algoritama i protokola. Algoritmi mogu da standardizuju proces dijagnostike i lečenja, što smanjuje rizik od greške i poboljšava efikasnost medicinske pomoći. Algoritamsko mišljenje, međutim, može dovesti do standardizovanog pristupa, što može dovesti do zanemarivanja individualnih karakteristika pacijenta. Druga vrsta mišljenja koja se razmatra jeste nediferencirano mišljenje. Nediferencirano mišljenje može dovesti do previda važnih dijagnostičkih znakova i neprikladnog lečenja zasnovanog na subjektivnim pretpostavkama. Treća vrsta mišljenja o kojoj se raspravlja u članku jeste diferencirano mišljenje. Koristeći tu vrstu mišljenja, lekari u obzir uzimaju individualne karakteristike svakog pacijenta i primenjuju fleksibilan pristup u dijagnostici i lečenju. Diferencirano mišljenje omogućava zdravstvenoj zaštiti da se prilagodi specifičnoj situaciji, što može povećati njenu delotvornost. Međutim, diferencirano mišljenje zahteva od lekara da poseduju temeljno znanje i iskustvo, kao i sposobnost da analiziraju složene medicinske podatke. Članak raspravlja važnost različitih načina mišljenja u medicinskoj praksi i podstiče lekare da razviju sposobnosti diferenciranog mišljenja. To će poboljšati kvalitet i efikasnost medicinske nege uzimanjem u obzir individualnih potreba svakog pacijenta.

**Ključne reči:** algoritamsko mišljenje, nediferencirano mišljenje, diferencirano mišljenje, medicinska praksa

*Primljeno: 10.3.2024.  
Prihvaćeno: 15.7.2024.*

Arhe XXI, 42/2024

UDK 179

177

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.235-255>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

PHAEDRA GIANNOPOULOU<sup>1</sup>

NKUA Applied Philosophy Research Laboratory,  
Hellenic Republic

## COGNITIVE ENHANCEMENT: THE PRESENT AND FUTURE OF HUMAN ABILITIES

**Abstract:** The following work will present the ways in which technology has managed to intervene and enhance certain aspects of human cognition so far. It will analyze the positive and negative consequences of these interventions, and finally, an evaluation will be made based on the ethical theories of deontology and utilitarianism. The aim of the work is an in-depth exploration within the framework of bioethics, of the alternative solutions that technology presents to everyday problems, such as cognitive disorders (Schizophrenia, Alzheimer's) as well as simple human difficulties such as lack of attention or creativity. Through all these, we will see what the capabilities of humans are at this moment, what they could be in the future, and whether this future is truly desirable.

**Keywords:** Human Enhancement, Cognitive Enhancement, Human Capacities, Memory, Attention, Creativity, Julian Savulescu, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, Utilitarianism

### I. INTRODUCTION

For many years, one of the main themes addressed in science fiction films and books has been the issue of human technological enhancement.<sup>2</sup> Whether it relates to the cognitive or physical domain, we all have memories of images picturing fictional societies with people who, through technological intervention, have abilities that initially seem

---

1 Author's e-mail address: [faidrao2@gmail.com](mailto:faidrao2@gmail.com)

2 Andrew Maynard, *Films from the Future: The Technology and Morality of Sci-Fi Movies* (Miami, FL: Mango Media, 2018), 96-99.

---

ideal and enviable but are later revealed to have led humanity into a dystopian and oppressive reality.<sup>3</sup> It is evident that the issue of human enhancement concerns society to a great extent, but its deconstruction is also common as a reassuring message that humans do not need to change; they can remain exactly as they are.<sup>4</sup>

In this field, science combined with philosophy aims to answer a crucial question – if human enhancement through technology is possible, and if some aspects of these fictional constructs can be materialized, would it be desirable to pursue it? And on the other hand, is it ethical to wish for humans to remain exactly as they are? By examining the cognitive domain, a review will be presented of the ways technology can intervene and enhance human abilities, the potential consequences of such interventions – whether negative or positive – and finally, an attempt will be made to draw a conclusion based on all these elements regarding the utility and morality of these practices.

Before examining all these aspects, I must clarify what exactly I mean when I refer to the cognitive and mental domain of human abilities. Human mental abilities are defined as the capacity for memory, data organization and processing, attention, comprehension, perception, speech articulation, and problem-solving.<sup>5</sup> It is evident that a large part of our daily life, our performance, and our overall capabilities are determined by the capacities of our cognition.<sup>6</sup>

Cognition is perhaps the most useful and decisive tool that humans possess, yet there are often obstacles that prevent its full utilization.<sup>7</sup> Many times, our cognition isn't at its full effect due to emotional and environmental factors that interfere with its normal function.<sup>8</sup> Additionally, some of the most significant and difficult to manage diseases and disabilities are those that affect cognitive capabilities, such as demen-

---

3 Ibid.

4 Ibid., 99-101.

5 Charlotte R. Housden, Sharon Morein-Zamir, and Barbara J. Sahakian, "Cognitive Enhancing Drugs: Neuroscience and Society" in *Enhancing Human Capacities*, eds. Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, and Guy Kahane, pp. 113-127 (UK: Blackwell Publishing Ltd., 2011), 113.

6 Ibid.

7 Julian Savulescu, Anders Sandberg, and Guy Kahane, "Well-Being and Enhancement" in *Enhancing Human Capacities*, pp. 3-19, 13-14.

8 Anders Sandberg, "Cognition Enhancement: Upgrading the Brain" in *Enhancing Human Capacities*, pp. 71-92, 71.

---

tia,<sup>9</sup> Alzheimer's disease,<sup>10</sup> or on a smaller scale, dyslexia and Attention Deficit Disorder (ADD).<sup>11</sup>

Even if someone does not suffer from the aforementioned conditions, the question remains whether they truly manage to utilize their full range of abilities and, if they do, whether this is sufficient for the next step in human evolution.<sup>12</sup> It is reasonable at this point to wonder, if the most important part of our daily lives could undergo some form of improvement, what exactly would that be like, and would it be desirable? Simultaneously, if there were a way to prevent the mentioned dysfunctions in the field of cognition, would this pave the way toward equal opportunities or lead us toward an authoritarian and oppressive direction?

## II. POSSIBLE COGNITION ENHANCEMENT METHODS

For a long time, science has been attempting – often successfully – to find solutions to the fundamental problems that impede normal brain function. The purpose of this chapter is to present the solutions that have already been provided as well as to propose solutions that may still be in the experimental stage, with the aim of showcasing the ways in which technology could intervene and enhance human cognitive abilities and what executing such interventions would mean in practice.

To begin with, I must refer to one of the most important yet susceptible aspects of human cognition: *memory*. Before discussing the potential problems that may be identified with this brain function and the possible improvements that could be made, we need to understand what memory actually is. Memory consists of a set of complex proce-

---

9 Kaarin J Anstey, "Enhancing Cognitive Capacities Over the Life-Span" in *Population Ageing and Australia's Future*, eds. Hal Kendig, Peter McDonald and John Piggot, pp. 165-183 (Australia: ANU Press, 2016), 167.

10 Peter J. Whitehouse, Eric Juengst, Maxwell Mehlman, and Thomas H. Murray, "Enhancing Cognition in the Intellectually Intact" in *The Hastings Center Report* 27, no. 3, pp. 14-22 (New York: The Hastings Center, 1997), 16.

11 Hana Ames, "What to know about dyslexia and ADHD" on Medical News Today (May, 2023). <https://www.medicalnewstoday.com/articles/dyslexia-and-adhd#similarities>

12 Bengt Brulde, "Is Mood Enhancement a Legitimate Goal of Medicine?" in *Enhancing Human Capacities*, pp. 18-230, 218.

---

sses that manage the acquisition, creation, and recollection of data.<sup>13</sup> The two types of memory are implicit memory, which is associated with mobility and habit and operates subconsciously, and declarative memory, which is associated with events and ideas and operates consciously.<sup>14</sup> Additionally, there is the distinction between long-term and short-term memory, which pertains to the duration of remembrance.<sup>15</sup>

Every stage of memory formation can be hindered by diseases or aging. Forgetfulness is an active physiological process that can be influenced and regulated by pharmacological or non-pharmacological intervention.<sup>16</sup> Let's take Alzheimer's disease as an example, which occurs due to a dysfunction of the cholinergic system, a system that operates by transferring information between neurons.<sup>17</sup> Many elements indicate that by administering drugs containing the substance acetylcholine, the function of the cholinergic system is inhibited, allowing the brain to make the necessary connections to create long-term memories.<sup>18</sup>

In this context, studies have been conducted on the pharmaceutical substance donepezil, which – although it has often been used by older individuals suffering from dementia or Alzheimer's – lately seems to be used by healthy individuals as a memory enhancer.<sup>19</sup> The results at this point are not sufficient to definitively conclude whether this substance actually affects and significantly changes the quality of memory in a healthy individual – however, it is useful to note that there are discussions regarding substances used to treat diseases are starting to be consumed in experimental stages by healthy individuals, revealing a desire for the circulation of drugs with enhancing capabilities.<sup>20</sup>

Equally noteworthy are the experiments in recent years with the pharmaceutical substance modafinil. This substance has been used in

---

13 Cristina Lanni, Silvia C. Lenzen, Alessia Pascale, Igor Del Vecchio, Marco Racchi, Francesca Pistoia, and Stefano Govoni, "Cognition Enhancers Between Treating and Doping the Mind," *Pharmacological Research* 57 (2008), pp. 196-213, 197.

14 *Ibid.*, 197.

15 *Ibid.*, 197-198.

16 *Ibid.*, 198.

17 *Ibid.*, 201.

18 *Ibid.*, 199.

19 Lucie Wade, Cynthia Forlini, and Eric Racine, "Generating Genius: How an Alzheimer's Drug Became Considered a 'Cognitive Enhancer' for Healthy Individuals," *BMC Medical Ethics* (2014), 2.

20 *Ibid.*, 2-3.

---

the past as a psychostimulant drug to treat narcolepsy and hypersomnia syndrome.<sup>21</sup> The experiment in question refers to the use of this substance to improve memory in rats. The results of the experiment showed that indeed the memory of the rats improved, and after discontinuing the use of the substance, they did not exhibit serious signs of withdrawal – which indicates that this substance, assuming it has similar functionality in humans, does not induce addiction or any other undesirable symptom.<sup>22</sup>

Subsequently, technological interventions in the field of the *attention spectrum* will be presented. Attention is the brain process that manages the information we receive – some information takes priority, while other information is ignored for our individual convenience.<sup>23</sup> Human attention is divided into two categories: tonic attention (general vigilance) and selective attention (focus on a specific space, object, or property). A more specific categorization divides the attention spectrum into three networks: the alerting network (prepares for a quick response), the executive control network (detects errors and resolves conflicts), and the orienting network (directs attention to the input source).<sup>24</sup>

At this point, I need to refer to relevant disorders or learning difficulties that may occur in the area of attention – starting with ADHD (Attention Deficit Hyperactivity Disorder), which affects individuals of all ages in both educational and professional settings.<sup>25</sup> This disorder characterizes individuals who have difficulty maintaining their concentration and often exhibit symptoms of hyperactivity and impulsivity.<sup>26</sup> Based on studies conducted on humans and animals, it appears that dysfunction in specific brain circuits containing catecholamines (a group of neurotransmitters such as dopamine and norepinephrine) plays a

---

21 Helen M. Murphy, Dylan Ekstrand, Matthew Tarchick, and Cyrilla H. Wideman, “Modafinil as a Cognitive Enhancer of Spatial Working Memory in Rats” in *Physiology & Behavior* 142 (2015), 126.

22 *Ibid.*, 129.

23 Lanni et al., 201.

24 *Ibid.*, 201.

25 Beatrix Krause, Roi Cohen Kadosh, “Can Transcranial Electrical Stimulation Improve Learning Difficulties in Atypical Brain Development? A Future Possibility for Cognitive Training.” in *Developmental Cognitive Neuroscience* 6 (2013), 177.

26 Ames. <https://www.medicalnewstoday.com/articles/dyslexia-and-adhd#similarities>

---

role in the development of ADHD. Similarly, in other attention disorders, such as neglect, the same dysfunction is observed.<sup>27</sup>

Regarding the treatment of ADHD, we will often see the use of mirtazapine. Mirtazapine (a substance commonly used to treat depression) appears to have many benefits for said treatment, as it enhances the transmission of nerve signals and blocks specific receptors that affect mood and attention.<sup>28</sup> In studies, patients who received mirtazapine or SSRIs (Selective Serotonin Reuptake Inhibitors) performed better on certain tests compared to those who received other antidepressants. Mirtazapine appears to effectively improve attention in depressed patients, while initially having a negative effect on attention in healthy individuals, which disappeared with continuous use.<sup>29</sup>

Finally, another method that has garnered a lot of interest lately and through which technology can contribute to improving the attention spectrum and addressing learning difficulties without medication should be presented. Recent research shows that Transcranial Electrical Stimulation (TES), a brain stimulation method involving the application of low-voltage electrical current to the scalp, has proven to be a safe tool that – when properly utilized in combination with cognitive training – can significantly improve the training’s outcomes.<sup>30</sup> Specifically, improvements are observed in numerical processing, language skills, and reaction control – all of which address significant deficits in individuals with learning difficulties and ADHD.<sup>31</sup>

So far, the issues that have been presented relate to enhancing human cognition concerning memory and attention. However, human cognition is much more than the logical brain processes we engage in to complete daily tasks – it also involves *creativity*. Clearly, creativity is not a useless aspect in someone’s daily life, as it can be what is needed to achieve the best possible results in their specific professional field. Moreover, we cannot overlook the fact that almost everything we use or consume in our daily lives is the creation of creative individuals who had the ability and skill to innovate.

---

27 Lanni et al., 202.

28 Ibid., 202-203.

29 Ibid., 202-203.

30 Krause et al., 176.

31 Ibid., 176.



---

So, just as we discussed memory and attention as necessary issues susceptible to technological improvement, the issue of creativity must also be examined. For this reason, I will refer to psychoactive substances or legal stimulants, which have been synthesized to mimic the action of classic narcotics such as heroin, ecstasy, or cocaine.<sup>32</sup> There are many new psychoactive substances categorized as stimulants, psychedelics, synthetic cannabinoids, dissociative drugs, sedatives/hypnotics, and opioids. Each category has different effects on the brain and body, and if used properly and under medical supervision, there is no risk of addiction.<sup>33</sup>

To complete the part on possible proposals, solutions, and therapies that technology could offer, I will address the aspect of technological enhancement aimed at assisting individuals with specific psychological disorders or disturbances resulting from cognitive dysfunction. One of these is *schizophrenia*, a complex mental disorder that affects thinking and perception of reality. Its symptoms range from hallucinations and delusional thoughts to problems with organization, planning, and decision-making.<sup>34</sup> Many research studies have identified abnormalities in the nicotinic and muscarinic receptors of the brain, especially in the prefrontal cortex, in individuals with schizophrenia.<sup>35</sup> Furthermore, abnormalities have been found in the interneurons of the subcortical structures, which are critical for brain function. This suggests that changes in these receptors may play a significant role in the pathophysiology of schizophrenia.<sup>36</sup>

Research has shown that the cholinergic system plays a central role in schizophrenia, especially in its interaction with the dopaminergic system and the appearance of the symptoms mentioned earlier.<sup>37</sup> Ziprasidone has been proposed as a newer antipsychotic medication with very low frequency of side effects. Recent studies reveal that patients with schizophrenia who switch to ziprasidone after using conventional

---

32 Lanni et al., 204.

33 Ibid.

34 Emmanuel Stipa, Sylvie Chouinarda, and Luc Jean Boulaya, "On the Trail of a Cognitive Enhancer for the Treatment of Schizophrenia" in *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry* 29 (2005), 220.

35 Ibid., 226.

36 Ibid.

37 Ibid.

---

antipsychotic drugs experience significant improvement in overall learning as well as long-term memory and information recall compared to those who continue their treatment with conventional drugs.<sup>38</sup>

### III. CONSEQUENCES

Having discussed the primary ways in which technology could contribute to the cognitive enhancement of individuals, I must examine the consequences of this on a practical and societal level. First and foremost, I need to address the relief that cognitive enhancement would offer to individuals with the aforementioned conditions, disorders, or learning difficulties. These occurrences are neither rare nor isolated; for example, attention deficit disorder is the most common neurobehavioral disorder in young people, and the need to alleviate its symptoms is becoming increasingly urgent.<sup>39</sup> Similarly, the daily lives of individuals suffering from Alzheimer's and schizophrenia remain challenging and fraught with serious challenges that must be addressed – therefore, it is certain that it would be a positive prospect for these individuals to know that their condition is not unavoidable.<sup>40</sup> All this to say, a person's day-to-day life can be full of difficulties, but cognitive enhancement methods may allow people to control the extent of their suffering.<sup>41</sup>

However, technological enhancement doesn't only have a pharmaceutical role, where it helps an individual improve areas of difficulty, but also a purely augmentative role, where it can upgrade an individual's existing abilities. If one examines this scenario comprehensively, including its social aspects, it becomes evident that such a development could be an innovation that forever changes the structure of human daily life. For instance, in the workplace, things could radically change through the new, enhanced efficiency of employees, which wo-

---

38 Ibid., 227.

39 Charlotte R. Housden, Sharon Morein-Zamir, and Barbara J. Sahakian, "Cognitive Enhancing Drugs: Neuroscience and Society" in *Enhancing Human Capacities*, pp. 113-127, 116-117.

40 Ibid., 115.

41 Julian Savulescu, Evangelos D. Protopapadakis, "'Ethical Minefields' and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu," *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019), 127-128. Doi: 10.12681/cjp.19712

---

uld undoubtedly benefit employers, but also employees by reducing workload and the difficulties associated with managing it.<sup>42</sup>

Beyond the professional and social reasons that might lead someone to seek technological enhancement of their cognitive abilities, the purely personal reasons for making such a choice should not be overlooked. It is well known that there is a demand for self-improvement books and aids, new diet or exercise routines, and many other ways with which people seek expert guidance on naturally enhancing their abilities. In this context, technological enhancement would be another step towards achieving the ideal version of oneself and another option for self-improvement in areas where an individual feels they want to perform better.<sup>43</sup>

Additionally, beyond the scenario where an individual seeks personal cognitive enhancement, there is a significant reason to consider that they might similarly desire it for the people who influence their lives. For example, doctors and judges are in crucial positions where the lives and well-being of others are at stake. No one could deny that if there were something that could make them more capable of carrying out their difficult tasks or something that would ensure their efficiency and the correctness of their decisions, there would be substantial social reasons for them to have access to such enhancements.<sup>44</sup>

Significant benefits can also be identified in the issue of equality. I will return to this topic later, as it is quite complex to fully address at this point, but let's make an initial observation. Issues of inequality often arise concerning individuals' positions in economically robust or marginalized groups, but there are also issues of equality stemming from individuals' basic abilities. People are divided into classrooms and colleges based on their ability to succeed in specific exams, and this classification significantly determines their subsequent lives. Therefore, bridging these differences through cognitive enhancement might be an important achievement, allowing individuals greater freedom of choice without being segregated based on their abilities.<sup>45</sup>

---

42 American Academy of Arts & Sciences, "The Academy convenes a discussion on the regulatory and ethical dimensions of artificially enhancing human cognition" in *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 69, no. 4 (2016), 6.

43 Sandberg, 71.

44 Whitehouse et al., 19.

45 Jan Trnka, "The Ethics of Cognitive Enhancement," from Academia.edu (March, 2009), 9. [https://www.academia.edu/2914861/The\\_Ethics\\_of\\_Cognitive\\_Enhancement](https://www.academia.edu/2914861/The_Ethics_of_Cognitive_Enhancement)

Beyond this, regarding the issue of equality, the assistance that cognitive enhancement would provide to individuals with illnesses or disorders such as those mentioned above can't be overlooked. If indeed this enhancement were implemented in a transparent and universal manner, it would create a framework in which no one would significantly fall behind others in terms of their cognitive abilities. It would be a way to level the cognitive differences, which are often a matter of simple genetics but can also be a matter of socioeconomic class. Individuals from lower social classes frequently do not receive equal education (compared to higher social classes) and, throughout their lives, do not have the same amount of time to spend develop themselves intellectually, especially in cases where they are forced to enter the workforce at a very young age.<sup>46</sup>

To summarize this part of the discussion, many of the positive consequences of cognitive enhancement are self-evident, making it seem unnecessary to recap them. However, it is crucial to analyze them as thoroughly as possible so that we can understand precisely what the related technological intervention aims to achieve and then decide whether we truly want to live in such a future or not. Before drawing this conclusion, we must also consider the other aspect of cognitive enhancement – the potential negative consequences it may bring.

Firstly, I need to address a completely practical issue: the human brain is a complex organ with significant flexibility, especially in young individuals. Therefore, how can we be sure that a teenager has reached a point where they genuinely cannot achieve more with their own abilities? The answer is that we truly do not know, and we cannot predict the consequences that might arise from such an intervention if the child has not yet reached the full extent of their capabilities before the intervention takes place.<sup>47</sup>

Additionally, when it comes to minors, there is the possibility that their brain development may not proceed normally if their brain becomes accustomed early on to relying on pharmaceutical aids for attention and memory. The development of these skills should be a natural process that each child goes through at their own pace so that they can eventually meet societal standards. It would certainly require great de-

---

46 Ibid.

47 Krause et al., 190.

---

termination and effort for a child to decide to develop their abilities on their own or to try to overcome any learning difficulties if they know that an easier solution is available.<sup>48</sup>

At this point, I need to revisit something mentioned earlier: the issue of equality. It was previously emphasized that cognitive enhancement would be supportive in this regard, as it would give anyone who needed it the ability to overcome their genetic difficulties so that everyone would have a common starting point. However, this would only hold true under the condition that everyone had equal access to cognitive enhancement methods. If such access was not ensured (as is often the case with most drugs and aids), then not only would this innovation not be a step towards equality, but it would create a new class gap between those who can afford this technological enhancement and those who cannot. And this gap would, of course, be yet another advantage for the upper classes, facilitating to an alarming extent the exploitation of the lower classes and perpetuating differences.<sup>49</sup>

Furthermore, we cannot ignore the issue of authenticity. We have often seen athletes being excluded and severely punished in competitive arenas for using some form of pharmacological aid. This clearly happens due to the violation of rules that strictly prohibit such actions, but what concerns us is why that prohibition exists in the first place. Pharmacological enhancement in sports is banned because it is believed that an athlete who has received this enhancement does not compete with their true abilities, thus they have not won in an authentic manner.<sup>50</sup>

Certainly, sports are an arena whose whole purpose is to showcase human abilities, so this specific parameter is definitely logical and understandable. However, we must consider what this would entail for cognitive enhancement in academic or work environments. If an athlete does not truly utilize their abilities under the influence of enhancing drugs, does a student or a worker truly utilize them by doing the same thing? Are their achievements genuinely their own? If not, then what

---

48 Teresa Iuculano and Roi Cohen Kadosh, "The Mental Cost of Cognitive Enhancement" in *The Journal of Neuroscience* 33, no. 10 (2013), 4486.

49 Sandberg, 84.

50 Maxwell J. Mehlman, "Cognition-Enhancing Drugs" in *The Milbank Quarterly* 82, no. 3 (2004), 490.

consequences will individuals face knowing that they have not truly succeeded with their own abilities?

Finally, we must recognize that society is composed of individuals who differ from each other, each having their own abilities and weaknesses, when put together they complement each other, creating a harmonious whole. Technological enhancement in the realm of intelligence might threaten this social balance and compel everyone to confine themselves to a specific framework of abilities that they may not have developed on their own, thus distancing themselves from what they truly want to do.

The danger is that a society of identical individuals with common abilities and difficulties may emerge, suppressing all forms of creativity and depriving prospects for collaboration. Moreover, concerning healthy individuals aiming to use this technology purely for enhancement purposes, a significantly graded division could be created between those who opt for enhancement and those who, for whatever reason, do not desire it, posing the risk of normalization of enhancement as the only option.<sup>51</sup> This would clearly pose a threat to the freedom and autonomy of individuals regarding their own body.

#### IV. PHILOSOPHICAL DIALOGUE

Having briefly outlined what cognitive enhancement would entail in practical terms, along with the methods and consequences it might bring, we'll now turn our attention to the purely ethical dimension of the issue. Through the perspectives of the two major ethical theories, deontology and utilitarianism, we'll explore the positive and negative outcomes and assess the concept of cognitive enhancement itself. Our aim is to arrive at a conclusion regarding the morality of the matter and its future implications.

We'll begin with deontology, as it is a theory that can lead us to more absolute conclusions in opposition to utilitarianism. The philosopher who established it, Immanuel Kant, has expressed his ethical beliefs in his book *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, which we'll rely on here. He states that, in his view, the only truly ethical thing in the world is "good will," meaning that to judge an action as ethical, what

---

51 Sandberg, 84.

---

matters above all is the motive of the individual performing it.<sup>52</sup> This means that if, for example, someone performs an act that has positive consequences but they didn't do it for the sake of the higher good, that act cannot be judged as ethical.

Significantly, one will observe that Kant places great emphasis on the concept of duty – he considers that ethics arises from the duty of individuals to behave in a specific way that is in accordance with the moral law.<sup>53</sup> The moral law is what he calls a “categorical imperative,” which advocates that for an action to be ethical, it must be desirable for all people to perform it.<sup>54</sup> For example, lying could never be ethical because if it is ethical in one case, then it must be ethical in all cases. We can understand that this would be impossible because if lying were ethical in all cases, then everyone would be entitled to lie in any situation they desired, and thus the concept of truth would lose its meaning.<sup>55</sup>

Returning to the value of the word duty, the philosopher states that it is very different for someone to act ethically out of duty than to act ethically because they believe that the consequences of a specific action will benefit them.<sup>56</sup> In the first case, a person behaves ethically because they act based on goodwill and the categorical imperative, thus following their ethical duty. In the second case, a person behaves ethically because in that particular situation, it happens to be more beneficial for them to take the ethical path, whereas in another situation, when it does not benefit them, they may act unethically. For this reason, the most critical proposition of deontology is: “everyone must act in such a way that their subjective judgment becomes a universal law.”<sup>57</sup>

At this point, the following conclusion can be drawn: the ethical judgment of cognitive enhancement based on deontology depends largely on the reasons for which someone desires to become subject to it. If someone wants to undergo a technological intervention because they do not wish to do the hard work required to achieve their goal on their own, then clearly this act would be judged as unethical. Conversely, if someone has truly maximized their abilities and wishes to enhance

---

52 Immanuel Kant, 393; 395.

53 Ibid., 401.

54 Ibid., 402.

55 Ibid., 402-403.

56 Ibid., 403.

57 Ibid., 403-404.

---

them in order to be more effective in their work with the intention of benefiting their colleagues and society as a whole, then this act might be considered ethical.<sup>58</sup>

However, how easy would it be to make such a distinction? And how could one ensure that they have indeed maximized their individual abilities so much so that they cannot achieve anything more on their own without external assistance? Furthermore, if the second case mentioned earlier is the only scenario in which cognitive enhancement could be considered ethical, then we should judge not only whether the individual cannot achieve anything more on their own, but also whether what they are attempting to achieve will indeed benefit society in some way. For example, we could support someone to undergo cognitive enhancement to perform a difficult job like that of a neurosurgeon, but not to enable them to have greater success in gambling or to win a competition.

At this point the following problem arises: is it possible that cognitive enhancement would be ethical in one case and not in another, when it was previously mentioned that everyone should desire that the maxim of their action become a universal law?<sup>59</sup> Therefore, perhaps if cognitive enhancement is wrong in one case it should be wrong in all, as I mentioned earlier about lying. If we imagine a society in which everyone could receive cognitive enhancement, the concept of authenticity could be threatened just as everyone being able to tell a lie could threaten the concept of truth.

This question is indeed quite complex, so at this point, I may not be able to give an absolute answer. However, regarding everything that has been said, I can conclude the following: “good will” and “duty” are the coordinates that, according to Kant, should guide each of our actions, and these advocate for the ultimate purpose of humanity to be the social good, benefiting and helping our fellow human beings.<sup>60</sup> It is difficult to imagine how deontology could close the door to something that achieves all these purposes. It should be noted that there are many things that are ethical based on deontology, which someone could do for the wrong reasons.

---

58 Ibid., 398.

59 Ibid., 403-404.

60 Ibid., 423.



---

For example, a famous person could donate a large sum of money to a charity, not because they care about helping people, but solely to improve their image. Certainly, a deontologist would not approve of this act, but that does not mean they should consider the act of donating money unethical. Let's close the deontological discussion with this, concluding that if someone truly has societal good in mind with their action, they could, based on this philosophical theory, undergo some form of cognitive enhancement within the framework of their mental abilities.

I will proceed to the next ethical theory that will guide us to some conclusions regarding the ethics and limits of cognitive enhancement – utilitarianism. Utilitarianism finds its origins in Jeremy Bentham, who in his book *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* argues that our lives are guided by the dichotomy of pain and pleasure.<sup>61</sup> This means that every choice we make, by our nature, is driven by our desire to experience pleasure and avoid pain. Bentham does not condemn this, as he is deeply influenced by Epicurean hedonism and empiricism, considering the essence of our experiences to be truly significant.<sup>62</sup>

He fully approves of people's desire to experience as much pleasure and as little pain as possible, but he believes that there should be certain rules or frameworks within which one chooses the appropriate action and which ensure that this action will bring the greatest possible benefit to the greatest number of individuals.<sup>63</sup> Utilitarianism, essentially, is a social theory; it does not support the idea that everyone can look out for their own benefit at the expense of others. On the contrary, utilitarianism often sacrifices individual interests in order to benefit the society as a whole.<sup>64</sup>

So, initially, we can see that there are some fundamental differences between deontology and utilitarianism – in utilitarianism, the consequences of an action are of paramount importance, while the “good will” or the intention behind why someone chooses an action has no serious ethical value. Additionally, in deontology, something that is et-

---

61 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1907), 12.

62 Philip Schofield, “The Epicurean universe of Jeremy Bentham: Taste, beauty and reality” in *Bentham and the Arts*, eds. Anthony Julius, Malcolm Quinn, Philip Schofield, pp. 21-40 (UK: UCL Press, 2020), 24; 27.

63 Bentham, 25-27.

64 Bentham, 44.

---

hical for one person must be ethical for everyone, while utilitarianism judges each action separately in order to take into account all the different parameters surrounding each action.<sup>65</sup> Therefore, in this ethical theory, where the motive behind an action does not concern us, and we strictly focus only on the consequences of actions, we should summarize the potential consequences that were mentioned earlier and use them to judge whether cognitive enhancement will bring greater pain or pleasure to society.

Starting with a positive consequence, I mentioned that cognitive enhancement could help eliminate certain diseases and disorders resulting from cognitive impairments. Based on utilitarianism, this would be a significant and serious achievement as it would bring unlimited positive consequences to the patients of these diseases, greatly benefiting both society at large and the individuals suffering. On the other hand, there is also the negative consequence that there may be cases where an individual (usually at a young age) may not have developed enough to rely on such enhancements to overcome certain difficulties, such as dyslexia and attention deficit disorder.

If we compare these two consequences based on the parameters offered by utilitarianism, we will see that the positive consequence yields greater pleasure than the pain caused by the negative consequence. Firstly, this is because the positive consequence affects a larger number of people and not just individuals of a specific age group. Secondly, if we consider that serious diseases are indeed eliminated, which torment people and render them unable to adapt to daily life, this clearly carries more weight than cases where a young person would receive some form of cognitive enhancement while they could have achieved the same result by themselves with more effort. This is because, in the first case, we know with certainty how positive the result would be, while in the second case, we don't really know what problems would arise, if any at all.

Another positive consequence I mentioned is the improvement of abilities for individuals who do not have any relevant medical condition but simply wish to have better memory, increased attention, problem-solving skills, etc. I noted that this would have a positive impact in social contexts (e.g., the workplace) as well as individually, and that

---

65 Bentham, 12; 25.

---

it could be comparable to other methods of self-improvement, such as exercise and good nutrition. On the other hand, the problem of the lack of freedom and autonomy of individuals' bodies could arise because if the majority chose such enhancements, those who did not opt for them would be socially excluded.

In this case, we should also consider that, based on utilitarianism, the positive consequence carries greater weight because, as I mentioned earlier, individuality is often sacrificed for the greater good of the majority. Since a large portion of the population would choose and benefit from cognitive enhancement, while those who wouldn't choose it wouldn't experience any significant harm, apart from possibly feeling pressured to choose it themselves for better survival conditions, then we must say that cognitive enhancement remains the better solution in this area as well.

I also mentioned that a potential positive consequence would be the increased trustworthiness of individuals performing highly demanding tasks or making serious decisions (such as doctors, judges) since those who depend on them would know they have received some form of cognitive enhancement. This is an extremely important positive consequence since it is a part of human nature to be influenced by emotional factors or to struggle to discern the best possible option in every situation,<sup>66</sup> therefore it would be very beneficial to minimize that inherent difficulty. Additionally, I addressed the issue of authenticity regarding whether someone's achievements are genuinely their own and the possibility, through this entire process, of making it impossible for humans to honestly declare that they have achieved something entirely on their own.

Once again, it wouldn't surprise us to find that in this area, the positive consequence carries more weight than the negative. For a utilitarian, it doesn't matter whether someone achieved something on their own or needed something beyond themselves to achieve it; the only thing that matters is what precisely arises from that achievement. Therefore, if people receiving cognitive enhancement can indeed fulfill difficult

---

66 Michael Anderson, Susan Leigh Anderson, Alkis Gounaris, and George Kosteletos, "Towards Moral Machines: A Discussion with Michael Anderson and Susan Leigh Anderson," *Conatus – Journal of Philosophy* 6, no. 1 (2021), 187. Doi: <http://dx.doi.org/10.12681/cjp.26832>

tasks more effectively, with significant social implications, then for a utilitarian, it wouldn't matter whether they accomplished it alone or not.

Finally, I will address the issue of equality, which is possibly the most crucial part of the discussion regarding cognitive enhancement. On one hand, equality of abilities is largely ensured as individuals who genetically have weaknesses in certain skills or have one of the diseases or learning difficulties I mentioned could reach the same level as everyone else. On the other hand, if cognitive enhancement were not widely accessible and could only be obtained by people who belong in a high socioeconomic class, then social divides would be reinforced, making survival harder for lower socioeconomic strata. What I can say at this point is that for utilitarianism, it would clearly be better for no one to have access to cognitive enhancement than for it to be available only to specific groups if those groups exploit it in such a way. Therefore, we are faced with a very serious issue here: *who could have access to cognitive enhancement and under what conditions would they be allowed to utilize it?*

Therefore, in the realm of utilitarianism, the use of cognitive enhancement could be deemed acceptable only under two conditions: a) everyone, regardless of social class, should have access to all C. E. methods, which would likely mean that individuals who couldn't afford them should receive them for free, or b) access should be limited to certain individuals if it is determined that they need it (due to illness or the demands of their work), and once they have obtained cognitive enhancement, there should be some form of control over how they use it. If neither of these conditions were met, then the risk of cognitive enhancement turning into a tool of oppression and social discrimination would be much more serious than any potential benefits.

## V. CONCLUSION

Having presented different aspects, benefits, and challenges that may arise from widespread access to cognitive enhancement methods, I am left to attempt an answer to the initial question: if we had immediate access to all the methods mentioned, would it be sensible for humans to undergo this technological intervention, or would it be better to remain as they are and try to reach their maximum potential with their own abilities?

---

Certainly, there cannot be only one correct answer to the question, and the purpose of this work is not to provide a definitive answer. The effort made aimed to present the alternatives that humans could have in order to improve their daily lives and accomplish things they might not be able to achieve solely by the use of their natural abilities. Additionally, the goal of this essay has been to combat the subconscious suspicion and resistance that people may inherently have towards anything new simply because it is unfamiliar, and they may not want to take such a big risk.

Of course, there are many serious counterarguments to the issue of cognitive enhancement that do not merely rely on the fear of something new, some of which have been attempted to be presented in the best possible way and addressed effectively and without prejudice. Therefore, let's conclude the discussion with this statement: humans still have a long way to go to evolve, achieve more and significant things, and surpass their current limits of abilities. None of the ways in which the above can be achieved will come without some problem or difficulty. We must not let all of this deter us from seeking something better – as, if we did, we would have been deprived of countless medical and scientific innovations, thanks to which many people are able to live and prosper at the moment.

### BIBLIOGRAPHY

- American Academy of Arts & Sciences, “The Academy convenes a discussion on the regulatory and ethical dimensions of artificially enhancing human cognition.” *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 69.No. 4. 2016.
- Anderson, Michael. Susan Leigh Anderson, Alkis Gounaris, and George Kosteletos. “Towards Moral Machines: A Discussion with Michael Anderson and Susan Leigh Anderson.” *Conatus - Journal of Philosophy* 6.No. 1. 2021. PP. 177-202. Doi: <http://dx.doi.org/10.12681/cjp.26832>
- Anstey, Kaarin J. “Enhancing Cognitive Capacities Over the Life-Span.” *Population Ageing and Australia's Future*. Edited by Hal Kendig, Peter McDonald and John Piggot. PP. 165-183. Australia: ANU Press, 2016.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Brulde, Bengt. “Is Mood Enhancement a Legitimate Goal of Medicine?” *Enhancing Human Capacities*. Edited by Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, and Guy Kahane. PP. 18-230. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2011.

- 
- Housden, Charlotte R. Sharon Morein-Zamir, Barbara J. Sahakian. "Cognitive Enhancing Drugs: Neuroscience and Society" *Enhancing Human Capacities*. Edited by Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, and Guy Kahane. PP. 113-127. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2011.
- Iuculano, Teresa. Roi Cohen Kadosh. "The Mental Cost of Cognitive Enhancement." *The Journal of Neuroscience* 33.No. 10. 2013.
- Kant, Immanuel. *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. Translated by Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1984.
- Krause, Beatrix. Roi Cohen Kadosh. "Can Transcranial Electrical Stimulation Improve Learning Difficulties in Atypical Brain Development? A Future Possibility for Cognitive Training." in *Developmental Cognitive Neuroscience* 6. 2013.
- Lanni, Cristina. Silvia C. Lenzken, Alessia Pascale, Igor Del Vecchio, Marco Raccchi, and Francesca Pistoia.Stefano Govoni. "Cognition Enhancers Between Treating and Doping the Mind." *Pharmacological Research* 57. 2008.
- Maynard, Andrew. *Films from the Future: The Technology and Morality of Sci-Fi Movies*. Miami, FL: Mango Media, 2018.
- Mehlman, Maxwell J. "Cognition-Enhancing Drugs." *The Milbank Quarterly* 82. No. 3. 2004.
- Murphy, Helen M. Dylan Ekstrand, Matthew Tarchick, and Cyrilla H. Wideman. "Modafinil as a Cognitive Enhancer of Spatial Working Memory in Rats." *Physiology & Behavior* 142. 2015.
- Sandberg, Anders. "Cognition Enhancement: Upgrading the Brain." *Enhancing Human Capacities*. Edited by Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, and Guy Kahane. PP. 71-92. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2011.
- Savulescu, Julian. Anders Sandberg, Guy Kahane. "Well-Being and Enhancement." *Enhancing Human Capacities*. Edited by Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, and Guy Kahane. PP. 3-19.UK: Blackwell Publishing Ltd., 2011.
- Savulescu, Julian. Evangelos D. Protopapadakis. "'Ethical Minefields' and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu." *Conatus – Journal of Philosophy* 4. No. 1. 2019. Doi: 10.12681/cjp.19712
- Schofield, Philip. "The Epicurean universe of Jeremy Bentham: Taste, beauty and reality" *Bentham and the Arts*. Edited by Anthony Julius, Malcolm Quinn, Philip Schofield. PP. 21-40. UK: UCL Press, 2020.
- Stipa, Emmanuel. Sylvie Chouinarda, Jean Luc Boulaya. "On the Trail of a Cognitive Enhancer for the Treatment of Schizophrenia." *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry* 29. 2005.
- Whitehouse, Peter J. Eric Juengst, Maxwell Mehlman, and Thomas H. Murray. "Enhancing Cognition in the Intellectually Intact" in *The Hastings Center Report* 27. No. 3. New York: The Hastings Center, 1997.

---

Wade, Lucie. Cynthia Forlini, Eric Racine. "Generating Genius: How an Alzheimer's Drug Became Considered a 'Cognitive Enhancer' for Healthy Individuals," BMC Medical Ethics. 2014.

Websites:

Ames, Hana. "What to know about dyslexia and ADHD." From Medical News Today. May, 2023. <https://www.medicalnewstoday.com/articles/dyslexia-and-adhd#similarities>

Trnka, Jan. "The Ethics of Cognitive Enhancement." From Academia.edu. March, 2009. [https://www.academia.edu/2914861/The\\_Ethics\\_of\\_Cognitive\\_Enhancement](https://www.academia.edu/2914861/The_Ethics_of_Cognitive_Enhancement)

FEDRA JANOPULU

NKUA Istraživačka laboratorija za primenjenu filozofiju,  
Republika Grčka

## KOGNITIVNO UNAPREĐENJE: SADAŠNJOST I BUDUĆNOST LJUDSKIH SPOSOBNOSTI

**Sažetak:** Rad koji sledi predstaviće načine na koje je tehnologija do sada uspela da se umeša u izvesne aspekte ljudskog saznanja, i da ih unapredi. Analiziraće pozitivne i negativne posledice tih intervencija, a na koncu, njihovo vrednovanje biće sprovedeno na osnovama etičkih teorija deontologije i utilitarizma. Cilj rada jeste da u okvirima bioetike temeljno istraži alternativna rešenja koja tehnologija daje za svakodnevne probleme poput kognitivnih poremećaja (šizofrenija, Alchajmerova bolest), kao i za proste teškoće ljudi poput nedostatka pažnje ili kreativnosti. Kroz sve to, sagledaćemo šta ljudske sposobnosti jesu u ovom trenutku, šta bi one mogle biti u budućnosti, kao i da li je ta budućnost zaista vredna želje.

**Ključne reči:** unapređenje čoveka, kognitivno unapređenje, ljudske sposobnosti, pamćenje, pažnja, kreativnost, Julijan Savulesku, Imanuel Kant, Džeremi Bentam, Utilitarizam

*Primljeno: 24.6.2024.*

*Prihvaćeno: 30.8.2024.*





# STUDIJE I OGLEDI

Arhe XXI, 42/2024

UDK 1 Fink E.

165.62

1(37/38)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.257-277>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## FINKOV DIONIS

**Sažetak:** Posebnost odnosa prema tradiciji filozofije kod Eugena Finka sastoji se u dva odbijanja, u dve negacije. One su sadržane u naizgled jednostavnim uvidima da nema samorazumljivog odnosa prema početku filozofije, kao što nema ni nužnog prelaza od početka ka onome što je početkom omogućeno. Namera ovog članka je da polazeći od te dve ideje međusobno sučeli Finkovo tumačenje geneze i specifičnosti antičke filozofije u kontekstu obnavljanja tragičke mudrosti, odnosno dioniske istine. U tom horizontu biće osvetljena i konstitucija Finkove vlastite filozofske pozicije, sabrane oko ideje meontičkog paradoksa. Podsećanja radi, meontika označava filozofski zahvat s one strane bića. Apsolutna subjektivnost prema Finku se ne može iscrpeti ontičkim kategorijama, ona se ne ograničava onim postojećim i vidljivim. Biti apsolutan znači obuhvatiti ujedno i ono što jeste i ono što nije, i biće i nebiće. Time fenomenologija nužno prestaje da funkcioniše kao deskripcija svesti o bilo čemu. Varijacija više nije dovoljna. Naočigled meontičnog, fenomenološka deskripcija ukida samu sebe, jer se odvažuje na opisivanje neopisivog i prikaz nepostojećeg, pa time postaje spekulacija apsoluta.

**Ključne reči:** Fink, Dionis, meontika, tragička istina, filozofska istina

## FUNDAMENTALNA NEIZVESNOST FILOZOFSKOG POČETKA

Finkova afirmacija Dionisa neosporno je inspirisana Ničeom, ali je namera ovaj put drugačija, usmerena ka mišljenju koje nastoji da obuhvati kako svetska bića, tako i ništa s one strane sveta. Perspektiva

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: proledragan@ff.uns.ac.rs

---

tiva pri tom napušta fenomenologiju konstitucije, jer nije reč o pukoj transgresiji transcendentnog subjekta koji napušta svet bića da bi mu pridružio i odsutni, nepristupačni svet nebića. Metodološki posmatran, prelaz iz tradicije ontologije na meontiku druga je reč za Finkovu verziju dijalektike. U njenom središtu stoji izlaganje paradoksa kojem polazi za rukom da izbegne vlastito ukidanje ili transformaciju u samorazumljivost: „unutrašnjoj višeznačnosti verovatno je najbolje pristupiti misaonim sredstvima dijalektike koja ne nivelira paradoksalnost“.<sup>2</sup>

Kada Fink, pozivajući se na Hajdegera govori o tome kako mišljenje ranih helenskih filozofa predstavlja nečuven izazov za nas, čini se da istovremeno misli na dve teškoće koje otežavaju pristup savremenima. Prva se sastoji u tome što se moderna filozofija dramatično razlikuje od antičke. Grcima ništa ne bi značilo započinjanje u samozvesnosti uma. Na tragu te premise Fink skreće pažnju da logos o kojem Heraklit govori nije ljudski logos i da nije shvaćen kao primarno ljudski govor<sup>3</sup>. Istraživanju helenskih početaka to oduzima svaku samorazumljivost. Paradoksalno, ono je istovremeno i iskorak u stranu zemlju, na kojoj je malo toga pouzdano, ali i komunikacija sa svetom u kojem se krije uslov naše mogućnosti.

Nema nikakve sumnje da tok istorije filozofije više nije ekskluzivno grčki, te da je on vremenom promenjen i da počiva na drugačijim principima. Ipak, ispitivati korene helenske filozofije nije moguće, a da pri tom i naše vlastite osnove ne budu dovedene u pitanje. Fink izrekom govori da mi ne živimo nigde drugde, nego u kući koju su Grci podigli. Kao stanari u grčkoj kući valjalo bi da budemo svesni da njenim temeljima možemo da pridemo samo sa grčkog tla i nasleđa, a ne iz perspektive svojih savremenih aršina i normi. Ukoliko je tako, dovođenje u pitanje temelja potencijalno ugrožava i stabilnost vlastite pozicije. Stanari viših spratova ne mogu ostati ravnodušni ukoliko su dramatično oštećeni temelji na koje se oslanjaju. Doduše, nije reč samo o ugroženoj stabilnosti mislilaca koji se late ispitivanja helenskih početaka, nego i o upitnoj stabilnosti i samorazumljivosti nasleđene geneze kojoj se obraćaju. Otuda se čini da ima dovoljno razloga za tezu

---

2 Eugen Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Karl Alber, Freiburg 1957, str. 39.

3 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe Band 11, Karl Alber, Freiburg 2023, hg. von S. Bertolini/R. Lazzari, str. 170.

---

da Fink stavlja u zagrade dominantna tumačenja i to kako kada je reč o ukupnoj istoriji filozofije, tako i kada se radi o razvoju pojedinačne filozofske misli. Kao Huserlov asistent i najbliži saradnik, Fink je rano uvideo da fenomenološko mišljenje suspenduje neupitno i podrazumevano: „Huserl problematizuje ‘samorazumljivo i opštepoznato’ – i pri tom otvara dubine smisla i pozadine koje pre toga niko nije video.“<sup>4</sup> Čini se da je Fink veoma rano prisvojio takav pristup i da ga je uspešno praktikovao kada je reč o recepciji istorijsko-filozofskih problema.

U predgovoru pisanom za knjigu Zagorke Mičić, *Fenomenologija Edmunda Huserla*, (izdatoj u Beogradu 1937. – reč je o prvoj knjizi, koju će neka autorka napisati o osnivaču fenomenologije), Eugen Fink je skrenuo pažnju da nastanak filozofije odlikuje fundamentalna nezvesnost. Kako bi potkrepio svoju tezu, ukazao je na nesklad između logike koja odlikuje genuzu neke filozofske misli u odnosu na uobičajene strategije tumačenja. Istoričnost problema koji se artikulišu po prvi put takve je prirode da ni sami mislioci ne mogu da znaju kuda će da ih odvedu teme koje istražuju. S druge strane, interpretacije dolaze naknadno, nakon što je filozofija već oblikovana i formirana, kako bi onda u njoj prepoznale kontinuirane razvojne linije. Pojednostavljeno, za ljubav uverljivog tumačenja, filozofskim počecima i prvim koracima po pravilu biva pripisano daleko više nego što se u njima nalazi. Tumačenja se orijentišu na osnovu postignutog, kako bi onda povratno rekonstruisala nužne linije razvoja neke filozofske pozicije. Rečju, ono što je isprva neodređeno, nesigurno kada je reč o daljem smeru i razvoju biva protumačeno kao nužno predodređeno da se kreće u smeru u kojem se kretalo i da zadobije oblik koji je zadobilo. Uspešan ishod prema Finku nipošto ne sme biti pripisivan početku: „Ni za samog originalnog mislioca nisu unapred jasni pravac, put i cilj njegovog istraživanja: on se takoreći otisne s kopna, gde su unapred poznati putevi i ciljevi: on se predaje sili svoje problematike koja goni dalje i pri tome se sve više razvija (...) Reproductivno razumevanje savremenika najčešće preobraća teleološki pravac smisla pri razvitku jedne originalne

---

4 Eugen Fink, „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“, *Phänomenologie – lebendig oder tot?* Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda, Karlsruhe, Badenia 1969, str. 11.

---

filozofije u suprotnost. U jednu motivaciono-kauzalnu uslovljenost celokupnog razvoja polaznim pozicijama<sup>5</sup>.

Finkov kolegijalno napisani predgovor za knjigu Zagorke Mičić sadrži u klici inventivan program pristupa istoriji antičke filozofije. U njegovoj je osnovi ideja da ne možemo pristupati filozofskoj prošlosti iz perspektive savremenosti. Ukoliko se ne odvažimo da napustimo vlastito vreme i ne pokušamo da posmatramo sa stanovišta vremena o čijoj filozofiji govorimo, učitavanja su neizbežna. Fink na tome insistira i na drugim mestima i drugim povodima: tako o Homeru ne možemo ništa da saznamo počevši od našeg vremena, nego samo na osnovu posebnosti Homerovog vremena.<sup>6</sup> Fenomenološki momenat svojstven njegovom pristupu sastoji se u izbegavanju „samorazumljivog preuzimanja“, odnosno drugim rečima trivijalizacije, kao neizbežnog pratio-ca nasleđenih tumačenja.

Postoji i kod Finkovog odnosa prema istoriji filozofije ponešto što podseća na Huserlovo čuveno „stavljanje u zgrade“. Koliko god standardne interpretacije istorije filozofije pružale opšti pregled i unapređivale opštu obrazovanost, one ujedno stvaraju lažnu sliku o poznavanju istorije filozofije. Paradoksalno, da bismo naučili nešto iz istorije filozofije, najpre se moramo odučiti od nje. Navodno neupitne i opšte-prihvaćene spoznaje doprinose da filozofsku prošlost uzimamo zdravo za gotovo. Uzimati bilo šta zdravo za gotovo podrazumeva ne samo izvesnost da ga dovoljno dobro poznajemo, nego takođe i uverenje da nikakva nova pitanja, ili neispitane mogućnosti istraživanja nisu niti potrebne niti moguće. Upravo takav način mišljenja Fink nastoji da „stavi u zgrade“ i temeljno ga dovodi u pitanje. Umesto njega, Fink smatra da misliti Grke ne znači kretati se po dobro poznatom i utabanom terenu, nego potkopavati vlastite korene. Naime, Grke nije moguće misliti ukoliko im se ne pristupi sa povesnog tla koje je njihovo, koje je stvoreno zahvaljujući njima<sup>7</sup>. Otuda nije neobično da se pitanja upućena našim korenima odražavaju na stabilnost nas samih.

---

5 Eugen Fink „Predgovor“, Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Huserla. Studija iz savremene filozofije*, F. Pelikan, Beograd 1937.

6 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 10.

7 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 19.

## NAUTIČKI USLOVI FILOZOFIJE

Nadalje, pažljivom čitanju rečenice iz predgovora neće promaći ni Finkova nautička metafora o filozofima koji bi trebalo da se otisnu sa kopna na more, čije poreklo svakako seže od Ničea. Razume se, ne radi se o doslovnom preuzimanju. Fink dodaje dva važna razjašnjenja. Prvo glasi da se celina filozofije ne može niti naslutiti niti reprodukovati na osnovu njenih početaka. Drugo potencira nesigurne i neizvesne, „morske“ uslove, u kojima se razvija neka filozofska misao. Čak i kada su uvereni da im je svaka misao čvrsto utemeljena, te da su zbog toga mislioci kopna, filozofi ni ne slute da se zapravo kreću po terenu koji je mnogo sličniji morskoj pučini.

Ničeov poziv upućen filozofima da umesto kopna za svoj habitat odaberu more, tumačimo iz perspektive romantičarske antropologije celovitog čoveka. Time ne želimo da tvrdimo da se Niče samosvesno pridružuje ranim romantičarima, daleko od toga. Njegova kritika Vagnera, u čijem muzičkom delu se navodno sabiraju i sjedinjuju i nemačka i francuska tradicija ujedno je i žestoko osporavanje romantizma. Za Ničea romantizam važi kao rezimiran, dovršen, „ukinut“, načelno pripada prošlosti, za razliku od Dionisa toliko drevnog ali takođe i „bremenitog budućnošću“.

Paradoksalan je Ničeov stav da nam je Dionisov svet neuporedivo udaljen, ali nam je zapravo bliže i mnogo više obećava u budućnosti od poznog romantizma kojim je bio okružen. Tako se čak ustanovljuje i suprotnost „romantičarsko“ u odnosu na „dionisko“. Međutim, savremeni teoretičar književnosti Karl Hajnc Borer s pravom upozorava da Ničeove kritičke primedbe nikada ne ciljaju na ono najbolje ranog romantizma, nego na ono sporno i najgore poznog, u kojem mu je naročito zasmetao pesimistični štimung: „Ničeova opozicija ‘romantičarskog’ i ‘dioniskog’ (...) ne usmerava se protiv estetičko-formalne tradicije romantičarske književnosti, već protiv savremenog romantičarskog pesimizma.“<sup>8</sup>

Neosporno je da nisu retke ni Ničeove ironične opaske usmerene protiv romantičarske obnove religioznosti. Ničeov izbor po srodnosti nije bio vezan za rani romantizam, što ipak ne isključuje mogućnost

---

8 Karl Heinz Bohrer, *Das Erscheinen des Dionysos. Antike Mythologie und moderne Metapher*, Suhrkamp, Berlin 2015, str. 199.

prisvajanja određenog korpusa ideja koje su izvorno romantičarske. Ilustracije radi, kada Niče povezuje oslobađanje sa idejom „sticanja samog sebe u posed“,<sup>9</sup> tada on zapravo stoji na ranoj romantičarskoj poziciji. Nemamo sebe, bili su uvereni mladi mislioci okupljeni oko *Ateneuma* – bićemo izgubljeni sve dok sami sebi nedostajemo. Svest o manjkavosti, o nedovoljnosti empirijskog subjekta njegova je prva osobenost. Nedostajemo sami sebi, ali ne u smislu čežnje za prošlošću u kojoj smo bili bolji nego danas. Nedostajemo sebi jer smo samo delić sebe. Pri tom, romantičarsku ideju Niče prisvaja bez ostatka tamo gde insistira da celovito može biti samo ono što se nalazi u neprekidnom postajanju, što je spremno na unutrašnje prekide i lomove, a ne ono što živi u spokojnom, ali i statičnom identitetu celine i delova.

Time dospevamo do suprotnosti u odnosu na Platonovu pećinu. Naime, lanci (*desmo*) u paraboli pećine primarno se odnose na glupost (*aphrosynē*). Lanci su vezanost, okovanost, lišenost mogućnosti promene: „U toj nemogućnosti da promeni pogled ujedno se izražava ontološka dimenzija gluposti: njena ontološka ulazna vrata brkaju bivstvovanje i postajanje, svet promenljivih pojava onaj sa nepokolebljivom izvesnošću smatra jedinim istinskim bivstvovanjem, poput stanovnika pećine koji čitav svoj život zuri u lelujava senke (koje ne predstavljaju pouzdane objekte saznanja)“<sup>10</sup>. Onaj ko je okovan lancima ne može da se okrene, a okret koji Platon očekuje i koji je prema njemu neminovan jeste okret od postajanja ka bivstvovanju. Ono što su za Platona ontološko-epistemološke zablude i naivnosti, kod Ničea, a posredno i kod Finka, jeste jedino što nam je dato, jedino što imamo na raspolaganju. Pri tom, postajanje najpre mora biti oslobođeno balasta lažnog, nedovoljnog, deficitarnog sveta. Tome cilju se neće težiti tako što će se postajanju pripisivati status koji je kod Platona pripadao svetu ideja. Naprotiv, najpre će biti neophodna dekonstrukcija ideje istinskog sveta. Tek nakon nje postajanje će se moći pojaviti kao ono što jeste, s one strane suprotnosti istine i laži, stvarnosti i privida, dobra i zla.

9 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, § 1, str. 322.

10 Thomas Arnold, *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*, 2017, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, str. 164-5.

---

Romantizam i Niče zajedno zastupaju ideju da je čovek aktuelno malo toga, ali je latentno mnogo, beskonačno mnogo. Postajanje, režim neprekidne promene predstavlja jedini način na koji se može ostvariti njegova celovitost. Bez toga čovek uvek ostaje samo fragment samog sebe, poništavajući svoju apsolutnu subjektivnost i odbacujući mnoštvo svojih različitih oblika.

Ako „čovek kao kopнено biće prikazuje celinu svog svetskog stanja tako što favorizuje imaginaciju morskog plovstva“<sup>11</sup>, onda ni filozof vlastitu celovitost ne može da ostvari samo tako što će se oslanjati isključivo na metodološki strogo vođene misaone procedure. Ničeov poziv: „Na brodove, vi filozofi!“<sup>12</sup> može da ima smisla tek pod pretpostavkom da mislioci obično preferiraju kopno, što će reći način života orijentisan na osnovu saznanja, dokazivanja, logički besprekornih obrazloženja. A upravo to im „kroz optiku života“ nipošto nije potrebno, nego nešto sasvim drugo. Avantura, eksperiment, odvažno upuštanje u novo i nepoznato. Razume se, to ne znači da filozofi treba da zaborave sve što znaju o metodologiji i o logici, pa da opušteno saopštavaju doslovno sve što im padne na pamet. Radi se o tome da misao ne sme da funkcioniše sama za sebe, jer ona ima smisla tek kada bude stavljena u funkciju života, a istina može biti nazvana takvom samo kao življena istina. Time smo udaljeni samo na korak od afirmacije dioniske istine.

Fink evocira Ničeov apel filozofima da prigrle nautičku egzistenciju, s tim što znatno proširuje vremenske okvire njegovog važenja. U *Radosnom nauku* nailazimo na poziv upućen *budućim* kolegama da se otisnu od kopna, smatrajući pogrešnim i bezuspešnim nastojanja ka izvesnosti, sigurnosti, utemeljenju. Dok Niče pre svega vidi *sebe i filozofe budućnosti* kao hrabre mislioce koji su se odvažili da ostave kopno iza sebe, Fink u procesu stvaranja *svake značajne filozofije, uključujući i filozofe antičke prošlosti* – prepoznaje nešto od nautičkog iskustva. Njegovo uverenje glasilo je da je svaki mislilac na tragu neke nove ideje ujedno već nužno napustio kopno, jer ne bi mogao da dođe do nečega novog da se u svemu oslanjao na utabane staze, prokrčene puteve i usvojene metodologije. Originalna, nova misao nužno napušta

---

11 Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. str. 10.

12 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Band 3, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, § 289, str. 530.

prohodno i zalazi u neprohodno, što znači da isprva ne može precizno da zna kuda će tačno da se kreće. Ono što je pri tom rukovodi, kaže Fink, isključivo je „sila problematike“ koja iskršava, po prvi put se javlja i traga za svojim oblikom. Otuda u počecima nema i ne može ni biti sadržan smer filozofiranja na osnovu kojeg bi se mogla rekonstruisati celina neke filozofije.

### FILOZOFSKA DESTRUKCIJA TRAGIČKE ISTINE

Istorijsko-filozofski pristup, kaže Fink na početku *Uvoda u filozofiju*, ne može da nam olakša niti ublaži teškoće vezane za početak, za nautičke uslove započinjanja filozofije: „Put preko istorije neće nas poštediti muke započinjanja. On zahteva sistematski pristup, samo u jednom drugačijem obliku“<sup>13</sup>. U tome prepoznajemo doslednu primenu ideje saopštene u predgovoru objavljenom 1937. – muke započinjanja nam kazuju da pravac nije unapred poznat. A to načelno znači ne samo da je dalji razvoj mogao biti i drugačiji. I više od toga – prosto nije pouzdan smer tumačenja koji se oslanja na početak, a još manje je uspešan onaj koji se oslanja na rezultate. Finkovo tumačenje „drugačijeg sistemskog pristupa“ delimično je saglasno sa klasičnim školskim razlikovanjem između predsokratske i Sokratove filozofije, s tim što je značajno drugačija argumentacija na osnovu koje se predsokratovci razlikuju od Sokrata.

Neočekivana je i poprilično je odvažna teza da je zapravo Dionis ono što razdvaja Talesa i Sokrata, a ne promena orijentacije koja napušta ispitivanje počela prirode kako bi se preusmerila na etička ispitivanja vrline. Ne radi se dakle o razlici između mislioca prirode, „fiziologa“ i etičara, nego samo o prvobitnom ili-ili. Ili afirmacija ili negacija dioniskog principa. Rečju, predsokratovci se nigde ne spore sa Dionisom, nego ga čak i afirmišu, počevši od slavnog Heraklitovog fragmenta da su Dionis i Had jedno te isto. Fink naglašava poentu: „Had je odsutno pra-jedno, Dionis je prisutno mnogo“<sup>14</sup>.

To će onda reći da *helenska physis, paradoksalno, označava i prisustvo i odsustvo, kako vidljiva bića tako i nevidljivo bivstvovanje*. S

13 Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen/Neumann, Würzburg 1985, Hg. F.-A. Schwarz, str. 7.

14 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 211.



---

druge strane, nakon Sokrata, Dionis je prognan sa filozofske scene, a sve što on znači je ignorisano i prepušteno zaboravu. Konstitucija filozofije nakon Sokrata sa sobom je donela i veliko „prevrednovanje“, u kojem je Homerov autoritet iz osnova doveden u pitanje, a naročito loše prošla je tragedija, uključujući i dioniske svetkovine. Mogli bismo dopisati ono što je kod Finka ostalo neizrečeno. Platon je, dalo bi se zaključiti s obzirom na averziju prema vladajućoj kulturnoj paradigmi i radu uloženom u njenu „destrukciju“, takođe filozofirao čekićem, odnosno delovao je kao Niče pre Ničea. Nakon što je, opčinjen Sokratom, spalio sve svoje pesničke i tragičke spise, Platon ne čini ništa drugo, nego se ispostavlja kao rušilac dioniske istine, a time ujedno i kao „uništitelj ranije kulture“.<sup>15</sup>

Ono što Fink izrekom naglašava vezano je za tezu da je *filozofski pokret nakon Platona protiv-pokret u odnosu na Dionisa*. Da bi potkrepio svoju tezu, on skreće pažnju da nakon ontološkog razračunavanja sa tragičkim principom više nije bilo pokušaja povratka Dionisu, čak ni tamo gde je Platonov projekat naišao na ozbiljna osporavanja. Doista, kada se osvrnemo na žestoke kritike koje je pretrpela Platonova filozofija, poput Aristotelovih opovrgavanja, nigde nećemo naći pozivanja na bilo koji momenat tragičke istine: „Aristotelovo okretanje protiv Platona ostaje na tlu koje je Platon načinio, ono nije povratak tragički shvaćenom svetu“.<sup>16</sup> Produbljujući ovu tezu, Fink će gotovo jeretički tvrditi da je neosporna Sokratova *asebia*, zbog koje je između ostalog osuđen i na smrt. Međutim, ne ona *asebia* koju su naveli tužioci Melet, Anit i Likon u svojoj optužnici, a koja je dovela u pitanje legitimnost Sokratove religioznosti zbog sumnjive ideje o *daimonionu*. Nije tu reč o uvođenju filozofske novotarije u liku savesti koja će obeležiti zapadnu civilizaciju. Sokratovo nepoštovanje državnih bogova ogleda se u ukidanju tragičke svesti i eliminisanju tragičkog doživljaja sveta iz ukupnog horizonta stvarnosti: „Istinska Sokratova *asebia* ne sastoji se u prosvetiteljstvu slobodnog duha u odnosu na politeističko narodno verovanje, nego prevashodno u poricanju Dionisa, gospodara tragedije“<sup>17</sup>.

---

15 Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1973, str. 164.

16 Eugen Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, str. 239-240.

17 Eugen Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, navedeno delo, str. 21.

Kao da je predsokratska filozofija još uvek boravila na pragu tragičke mudrosti, da bi se nakon Sokrata, sa Platonom i Aristotelom, filozofija razvijala u odlučnoj konfrontaciji sa tragičkim svetom. Dioniska mudrost predsokratovaca sastoji se u poimanju prirode kao jedinstva pozicije i negacije, kao simbioze stvaranja i poništavanja, preplitanja života i smrti. U tom duhu se i čuvena Heraklitova vatra ne tumači kao puka materijalna vatra, kao *hyle*, nego kao nematerijalna vremenita pozadina svih prirodnih bića: „U slici vatre on ne misli nikakav hyle, ništa večno što ostaje u vremenu, neprolazni materijal, već nemirno vreme, delatno u svim promenama.“<sup>18</sup>

Fink drugačije tumači genezu filozofije nakon Sokrata. Za razliku od tradicionalne interpretacije, započete sa Platonom, a nastavljene sa Aristotelom, kao da razračunavanje sa sofistima nije odigralo presudnu ulogu. Ostaje neosporno da je kod Finka pojam sofiste prisvojen u skladu sa tradicionalnim razumevanjem, kod njega se mogu pronaći mesta koja jednoznačno svedoče o tome: „U svom nastojanju da saznajućeg čoveka dovede u blizinu bića, antička filozofija bila je protiv-pokret svesno usmeren protiv sofistike i retorike“<sup>19</sup>. Ipak, u Finkovim je tekstovima pojam sofiste veoma često aktuelizovan, mišljen u kontekstu savremenih mislilaca, pa je tako Niče opisan kao dvoglavi mislilac, kao figura Janusa, ali ne doslovno, ne sa dva istovetna lika, nego istovremeno i kao sofista i kao filozof<sup>20</sup>.

Stiče se, međutim, utisak kao da *fenomeni tragičkog i Dionisa prilikom konstitucije filozofije nakon Sokrata preuzimaju mesto koje u standardnim tumačenjima zauzima sofistika*. Štaviše, u skladu sa svojom tezom o neodređenosti filozofije u početku, Fink skreće pažnju da pojam *sophia* isprva nije ukazivao na mudrost, nego na neku vrstu samopouzdanog razumevanja. *Sophos* je bio titular merodavnog razumevanja, ali ne samo i ekskluzivno teorijskog, nego je uključivao i praktične stvari, što se moglo preneti i na polje *techne*: „Filozofija ne započinje sa utvrđenim pojmovnim samorazumevanjem, nego uvid u svoje vlastito biće stiče polako, tokom *preobražaja* preuzetih pojmova *sophos*, *sophistes*, *sophia* i *philosophia*.“<sup>21</sup>

18 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 109.

19 Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague 1966, str. 192.

20 Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960, str. 44.

21 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 40.

Ukupno uzevši, filozofija nije postala samo zahvaljujući razračunavanju sa sofistikom. Za nju je jednako važno bilo i svojevrсно „pripitomljavanje“, transformacija i adaptacija pojmova oko *sophia* i *sophos*. Još važnije, filozofija je postala ono što jeste tek kao *drugost dioniske stvarnosti*. Zbog toga smatramo da ono što je Barbara Kasen zapazila kada je reč o odnosu filozofije i sofistike jednako važi i kada je reč o odnosu filozofije i dioniskog sveta: „Ukoliko je sofista drugost filozofa, a filozofija ne prestaje da izbacuje sofistiku iz svog tabora, evidentno je da se i filozof sa svoje strane definiše jedino kao drugost sofiste, a drugost sofistike neprekidno upućuje filozofiju na njene vlastite granice“<sup>22</sup>. Doista, drugost dioniskog principa uputila je filozofiju na suočavanje sa vlastitim ograničenjima. Posebnost Finkovog tumačenja antike oslanja se na tu premisu.

### NIČEOV ROMANTIZOVANI DIONIS

Granice filozofije koje je Fink uočio u razračunavanju sa dioniskom stvarnošću dramatično su ugrozile status negacije i negativnog. Za razliku od eksperata za fenomen Dionisa, poput Marsela Detjena, koji naglasak stavljaju na ludilo i na katarzu: „Što se više ispoljava ludilo, više se prostora daje katarzi: Dionis intimno poznaje i jedno i drugo“<sup>23</sup>, Finka ne zanimaju psihološki aspekti dioniskog fenomena. Premda filozofski sazreva uz Huserla, a kasnije se razvija uz Hajdegera, nije mu pažnju privukla ni moguća Dionisova povezanost sa prakonstitucijom pojma fenomena. Nije Finka toliko zainteresovala ni veza sa prvim tragom pojma *pojavlivanja* koji je, sva je prilika, zapažen i uveden zahvaljujući kultu Dionisa: „Dionis je naime, božanstveno biće u njegovim mnogolikim i nestalnim pojavama, duša pojave uopšte, bog koji iščezava i ponovo se pojavljuje, kao što je i sve što se javlja podložno ponovnom iščeznuću i ponovnoj pojavi“<sup>24</sup>. Umesto svega toga, Finka su prevashodno interesovali „svetski“, kosmološki momenti – preplitanje stvaranja i uništavanja, gradnje i razgradnje, zadovoljstva i patnje, života i smrti. U tome će se Fink ispostaviti kao Ničeov sledbenik, pa

22 Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, str. 10.

23 Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986, str. 36.

24 Vječeslav Ivanov, *Dionis i pradionizijstvo*, Logos, Beograd 2017, prev. A. Pantelić, str. 227.

---

se čini neobično važno da se ustanove razlike između razumevanja Dionisa kod ta dva mislioca.

S jedne strane, kod Ničea je Dionis opisan u ravni subjektivnog doživljaja. To je ekstaza karakteristična po poništavanju uobičajenih granica postojanja. Štaviše, Niče već u *Rođenju tragedije iz duha muzike* razjašnjenju te posebne vrste dioniske doživljajnosti dodaje pojam igre i pojam individualnosti: „dioniski fenomen uvek iznova otkriva igru izgrađivanja i razaranja individualnog sveta kao izlivanje prazadovoljstva“.<sup>25</sup>

Postoje razlozi za tezu da ovo Ničeovo tumačenje pre reflektuje poetiku ranih romantičara, nego što tumači manifestacije boga transgresije kod savremenika helenskih misterijskih svečanosti. Naime, valja podsetiti na fragment Fridriha Šlegela u kojem je umetnička egzistencija protumačena upravo kao „igra“. U toj igri se ne radi o stvaranju koje se oslanja na ono što je prethodno stvoreno. Naprotiv, romantizam uvodi u igru egzistenciju umetnika na značajno drugačiji način u odnosu na tradiciju. Ne radi se više o tome da umetnici prosto prikažu u delu ono što im je na duši, da svojom veštinom na videlo dana iznesu ono do čega im je stalo. Naprotiv, za rani romantizam umetnički smisao nastaje zahvaljujući progresivnosti, težnji ka beskonačnom, samoograničavanju kao samonegaciji.

Umetnost prevashodno pretpostavlja pokret, kretanje subjektivnosti umetnika. Umetnost se ispostavlja kao igra na sve ili ništa. Kako bi nešto stvorio, umetnik mora da poništi samog sebe, da negira i ukine momente vlastite subjektivnosti, a ne tek da odbaci neke svoje ranije umetničke proizvode. Rečeno Šlegelovim rečima: „Privid samouništenja je pojava bezuslovne slobode samostvaranja“.<sup>26</sup> Temeljna razlika romantičarske subjektivnosti u odnosu na helensku antropologiju sastoji se u fundamentalno drugačijem potenciranju apsoluta. Dok bi se ekstaza posvećenih u dioniskim misterijama mogla označiti kao napuštanje individualnosti radi dodira sa apsolutom, romantičarski subjekt na Filteovom tragu već polazi od svoje potencijalne beskonačnosti i negira sebe kako bi došao do inovativnog umetničkog produkta. Sma-

---

25 Friedrich Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, Band 1, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, § 24, str. 153.

26 Friedrich Schlegel, *Fragmente zur Literatur und Poesie*, Ullstein Materialien, Marburg 1961, § 204, str. 41.

tramo da se presudna razlika između dioniskog i romantičarskog pristupa sastoji u *apsolutu kao cilju* kojem se teži, a koji se privremeno dostiže i *apsolutu kao polazištu*, prvoj osobenosti moderne subjektivnosti.

Premda je neosporno da iscrpno opisivanje Ničeovog fenomena Dionisa iziskuje čitavu monografiju, ovde nam je stalo samo da naglasimo određene romantičarske momente koji su u njemu prisutni. Mislimo pre svega na povezanost između motiva „genija srca“ koji spada u nežnija, izrazito lirski, ili romantičarska mesta Ničeove filozofije i rekonfiguracije izvornog Dionisa iz *Rođenja tragedije*. Saglasni smo sa tezom prema kojoj se kod Ničea može govoriti čak i o „metamorfozi božanstva koje se odvajaju od obilja primitivne panike kako bi mu se dodelio lični intimni karakter, inspirativni glas koji se zove ‘genije srca’“.<sup>27</sup>

### DIONIS KAO PRVA I POSLEDNJA REČ

Za Finka nema dileme: radi se o dve istine, filozofska i tragička mudrost sa Sokratom postaju međusobno suprotstavljene, ali tako da jednoj nema opstanka ukoliko se druga afirmiše. Borba na život i smrt između dve istine okončala je pobedom filozofske istine u odnosu na tragičku. Otuda donekle greše svi oni koji danas kukaju zbog marginalizovanog položaja filozofije, naročito u odnosu na favorizovane pozitivne nauke. Tamo gde se svet razume kao pobeda svetla nad tamom, pobeda poretka nad haosom, ili kao pobeda uma nad sudbinom, već se nalazimo na terenu filozofske istine. Ali ipak ne predsokratovske filozofske istine, nego Platonove istine koja je koncipirana u razračunavanju sa tragičkom istinom, s jedne strane, i sofističkim relativizmom, s druge.

*Čak i tamo gde se filozofija danas najviše prezire, to se čini na idejnom temelju koji je omogućen pobedom filozofske istine.* To je tlo neophodno dobro uzdrmati, da bi se pojavila mogućnost drugačijeg razumevanja istine. Istorija, konkretnije rečeno savremena istorija, prema Finku nije ništa drugo nego permanentni zemljotres u kojem postaje nestabilno tlo Platonove istine. Finkova seizmografija razloge prepoznaje u samovolji, u jednostranosti, manipulaciji, a *kao terapiju evocira momente dioniske istine*: „Moderni čovek je bez pomazanja

27 Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993, str. 13.

i misterija, bez blagoslova Zemlje i nebeskih bogova. Evropa umire usled zloupotrebe svoje slobode“.<sup>28</sup>

Pobeda Platonove istine u modernom je preinačenju ujedno označila i početak vladavine subjekta koji konstituše svet. Fink je pak zainteresovan za fundamentalno drugačiju perspektivu. Njegovo pozivanje na Dionisa ujedno je i pokušaj rehabilitacije mišljenja postojanja posredstvom sveta,<sup>29</sup> sa metapozicije koja uključuje ne samo ukupnost svih bića, nego i negaciju postojećeg. U tome prepoznajemo iskorak iz fenomenologije ka spekulaciji, ali takvoj koja ne prevladava paradoks, nego ga tek izlaže. U tome vidimo srodnost između Finkove vizije Dionisa i njegove *meontike*.

Upoređena sa tragičkom istinom, filozofska kao da potiskuje i marginalizuje ništavilo, smrt, stradanje, patnju. Tragička istina čini se da je ilustrativno artikulisana u Euripidovim *Bakhantkinjama*, kada Kadmo priželjkuje da se istina obelodani uprkos tome što će je izuzetno teško podneti: „Hajde na videlo, nesnosna istino (...)“.<sup>30</sup> Tragički princip donosi egzistencijalni zemljotres, kada se on obelodanjuje tlo izmiče pod nogama.

*Sa tragičkim principom se pećina ukazuje kao područje paideje.* Tragičko istraživanje istine ne podrazumeva uspinjanje ka svetlosti, neko silazak u tamu, „u srce podzemnih prostora“<sup>31</sup>. Kao u Edipovom slučaju, kada odlučna potraga za Lajevim ubicom kao rezultat donosi prepoznavanje da je upravo on taj koga traži. Spoznaja se tu meša sa onemogućavanjem postojanja, sa uvidom u potpuno poricanje poretka i mesta u svetu onoga ko spoznaje. Nema nikakvog svetla koje će zasijati u tragičkoj istini, pre će se ispostaviti da njene najviše spoznaje idu pod ruku sa negacijom vlastitog postojanja. Jednostavno rečeno,

28 Eugen Fink, *Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944*, Unveröffentlichtes Dokument im Eugen-Fink-Archiv. Navedeno prema: Giovanni Jan Giubilateo, *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*, Wuppertal 2015 Dokdiss. str. 193.

29 Mario Ruggenini, „Être monde et finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink“, *Eugen Fink Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1997, éd. N. Depraz/M. Richir, str. 345.

30 Euripid, *Bahantkinje* (1287), Izabrane drame, Plato, Beograd 2007, prev. A. Gatalica, str. 322.

31 Jean-Loïc Le Quellec, *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, La Découverte, Paris 2022, str. 25.

za Platona istina nije zamisliva kao „nesnosna“, nego isključivo u simbiozi sa lepotom, pri čemu obe svoj *eidos* duguju najvišoj ideji, ideji dobra. Klasična istina od Platona do Hegela ujedno je i dobra i lepa, dok je laž zamisliva samo kao zla i ružna.

Na tom tragu Fink zaključuje da ontologija proističe iz razlikovanja bivstvovanja i ništavila, u nameri da bivstvovanje što je moguće uspešnije osigura od svih potencijalnih prodora ništavila.<sup>32</sup> *Eidos* nebića kod Platona tako je poistovećen sa eidosom drugosti, *heteron*: „nebiće i biće o kojima govori Platon više nisu suprotnosti“.<sup>33</sup> Time u drugi plan dospevaju oni momenti koji se ne uklapaju u trijumf svetla nad tamom, ideje nad telesnošću, spokojstva nad bolom, a koji sačinjavaju životni impuls tragičke istine. Nadalje, kao da nije bilo dovoljno što je konačnost u potpunosti marginalizovana. Ono negativno ujedno je i moralizovano, ispostavlja se prosto kao loša strana medalje, puko naličje nečega što je po sebi dobro i poželjno.

Za razliku od tragičke istine u kojoj su ravnopravni pozitivno i negativno, uživanje i patnja, zadovoljstvo i bol, nakon konstitucije filozofske istine negativnom pripada manja vrednost. Ono nadalje zauzima niže mesto u hijerarhiji: „Negativno može da bude određeno kao bilo koji fenomen, a može biti i načelnije okarakterisano u svom načinu bivstvovanja. Na primer kada kažemo, ‘greh’, ‘zlo’, ‘smrt’ su negativni, dok su ‘vrlina’, ‘dobro’, ‘život’ pozitivni. Negativno je onda loša, suprotna strana neke dobre strane. Ali možda principijelnije kažemo da su fenomeni koje smo nabrojali kao negativne upravo zbog toga negativni što su negacije bivstvovanja, pohare, načini nedostatka, u svima njima na delu je ono ništavno, što učestvuje u ništavilu, u apsolutno negativnom“<sup>34</sup>.

Dioniska istina je istina intenziteta, punine doživljaja s one strane dobra i zla, dok filozofska istina podrazumeva moral i vodi ka dobroti, lepoti, slobodi. Pećinski je izlazak u Platonovoj režiji izlazak na svetlo, ali na svetlo ideja. Ono je toliko intenzivno da se u njemu doslovno ništa ne vidi, čulno viđenje nema šta da traži tamo gde je na sceni

32 Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Springer, Dodrecht 1957, str. 51.

33 Jérôme Laurent, “L’être et le non-être selon Platon”, *Platon*, ed. M. Dixsaut/A. Castel-Bouchouchi/G. Kévorkian, Ellipses, Paris 2014. str. 136.

34 Eugen Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977, Hg. E. Schütz/F. A. Schwarz, str. 246.

misaono razmatranje. *Dioniska je pak istina ujedno i istina pećinskog zaokreta*. Ono određujuće, ono ključno za čoveka postaje bol, patnja, negacija, ali i ekstaza, ekscjes, katarza. Nije nimalo slučajno da Fink karakteriše negativno kao istupanje apsoluta izvan samog sebe, odnosno kao „ekscjes, koji je najprikladniji prirodi negativnog u meontičkom sklopu, naime kao pogonska snaga koja istupa sama iz sebe i postaje svoja suprotnost. Na taj način negativno otvara mogućnost ekscjesu da se vrati samom sebi“.<sup>35</sup>

Nakon filozofskog razračunavanja sa Dionisom, njegova *istina je postala tabu*. Nakon što je ona uklonjena, neminovno je došlo i do marginalizacije konačnosti. Počevši od Platona, razvija se ontološka piramida na čijem dnu je mesto rezervisano za sve što je prolazno, promenljivo, vremenito, konačno. Na vrhu je privilegovani *ontos on*, biće u istinskom smislu te reči, neopterećeno vremenom, pojavnošću, smrću. Ono inteligibilno, ono istinsko, za Platona se nužno ispostavlja kao nepromenljivo, s one strane negacije, drugosti, uništenja. Time se prema Finku uspostavlja ozbiljan nesporazum s perspektivom. Naime, *filozofija napušta ljudsku perspektivu* da bi se ispostavila kao „božanstveno znanje“: „Ništavilo bog ima izvan sebe, a čovek u sebi – u mnogim bolnim i gorkim oblicima. Upoznati smo sa ništavilom, dodeljeni smo mu – naš odnos prema bivstvovanju prožet je ništavilom a odnos prema ništavilu nošen je bivstvovanjem – visimo između dva ponora“.<sup>36</sup>

Budući da Fink misaono sazreva u vreme kada se filozofija smešta na fragilnu poziciju radikalne konačnosti, nasleđena filozofska istina kod njega nužno dospeva u krizu. Nije tu reč o pukom priznanju nemoći, niti o pozajmici iz repertoara tada popularne filozofije egzistencije. Naprotiv, tek posredstvom konačnosti, „radom“ na svojoj negaciji, dospavamo u priliku da uvidimo da „odlučujuće ljudsko iskustvo vlastite konačnosti vodi ka oslobađajućoj posvećenosti beskonačnosti sveta, odnosno istorije koja čoveku dodeljuje hermafroditisku egzistenciju između konačnosti i beskonačnosti koja nije dalje ispitivana“.<sup>37</sup>

35 Anna Luiza Coli, *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*, Dok. Diss, Prag/Wuppertal 2021, str. 90.

36 Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974, str. 99.

37 Damir Barbarić, *Zum anderen Anfang, Studien zum Spätdenken Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/München 2016, str. 13.



Ne treba da nas zavara to što u Finkovim spisima nema mnogo frontalnih napada na filozofske klasike. Premda je pisao o Niče, a njegovu misao odlikuju izvesni ničeanški momenti, Fink nije nasledio i animozitete koji su odlikovali filozofa sa čekićem. Umesto preziranja, on je sa izuzetno visokim poštovanjem pisao kako o Kantu, tako i o Hegelu. Doduše, to nije isključivalo samo uočavanje inspirativnih filozofskih motiva, nego i zauzimanje ozbiljne distance. U Hegelovom slučaju, ona se odnosila na presudno – na ideju spekulativnog mišljenja. Spekulacija, prema Finku, „polazi od svetskog odnosa čovekovog tubivstvovanja, ali ga pogrešno tumači kao skriveni ontički identitet čoveka i apsoluta. Čovek tako dobija glorifikovan status Božjeg nameznika na Zemlji, postaje maska apsoluta, ‘poslovođa svetskog duha’.“<sup>38</sup> Mislilac za kojeg konačnost nije granica nego je osnov i medijum našeg stvaranja<sup>39</sup>, prosto nije mogao sa simpatijama da prihvati ontološko potenciranje trajnosti ili čak večnosti, u dugom intervalu od Platona do Hegela. Nihilizam o kojem je Niče govorio, kod Finka bi se mogao prevesti kao *neminovna i neizbežna kriza filozofske istine*. Njena tradicija dugovečna je, jednako je stara kao i proterivanje negacije s onu stranu ontologije, odnosno izгона vremena i prostora izvan pojma suštine. Jednostavno rečeno, „u najlepšim misaonim plodovima tradicije stanuje crv. Sve i ništa u izvesnoj meri zagonetno prelaze jedno u drugo. ‘Totum’ i ‘nihil’ čudnovato su prepleteni jedno sa drugim.“<sup>40</sup>

Pećinski zaokret Dionisove istine objedinjuje i totum i nihil. Ona će se tako ispostaviti kao središnja figura Finkovog tumačenja antičke filozofije. Takođe će važiti kao svojevrsna maskota meontičkog apsoluta, jer fenomen Dionisa označava nestajanje prepoznatljivih granica između stvarnosti i ništavila, bića i nebića, pojavljivanja i iščezavanja. Kod Platona se nužnost cenzure reprezentativnih poetskih tvorevina zasnivala na ideji da su one nastale u stanju iracionalnog zanosa, *mania*. Zanos je sporan zbog toga što su pesnici u njemu takoreći bili van sebe. S druge strane, Fink tvrdi da su tragički pesnici bili svojevrsni učitelji kosmički utemeljenog učenja o životu. Imamo li to u vidu, biće nam odmah pot-

38 Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, Karl Alber, Freiburg 1976, Hg. F. A. Schwarz, str. 165.

39 Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, navedeno delo, str. 103.

40 Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Dodrecht 1959, str. 92.

puno jasno da afirmacija kosmičkih kapaciteta dioniskog principa *nije saglasna* sa Platonovom kritikom ontoloških deficita umetnosti. Ukoliko zaista postoji Dionisovom tragičkom umetnošću posredovana „kosmička optika života“, onda ona mora biti nepomirljiva sa Platonovom teorijom *mimesis*. Dionisova umetnost ne podražava i ne imitira nikakvu stvarnost koja postoji mimo nje same. Pećinski zaokret je taj koji svojom svetskom igrom pojavljivanja i iščezavanja stvara jednu posebnu vrstu realnosti.

Reći za pozorišnu igru da predstavlja podražavanje, da je mimitička vizija stvarnosti, prema Finku ne znači ništa drugo nego uvrediti igru u ime metafizičkog tumačenja stvarnosti: „Tumačenje poetskog čina kao *mimesis* dugo vlada metafizičkom interpretacijom umetnosti. Pesnik, kaže Platon, liči na slikara, a slikar liči na ogledalo. Dokle god pretpostavljamo da je igra neinventivna pojava, puko ogledanje, a za ogledanje pretpostavimo da je reprodukcija arhetipskih stvari u ostatke senki, omađijani smo kletvom platoničkog tumačenja. Moramo se osloboditi od te kletve.“<sup>41</sup> Teza koja je svakako nestandardna i nesvakidašnja. Nema sumnje da je Niče predstavljao prekretnicu, jer je tradiciju „etičkog“ čitanja tragedije u kojoj po prirodi stvari nije bilo mesta za Dionisa, preusmerio na ontološki nivo.

Za Finka je tragedija svojevrsna umetnička inscenacija ontologije ljudskog kosmosa s one strane morala i racionalnog odnosa prema stvarnosti. Iz takve perspektive, iz optike „nesnosne istine“, Aristotelova teorija katarze deluje besmisleno i neodrživo. Ne radi se naime više o tome da pojedinci u publici posredstvom susreta sa fiktivno prikazanim osećanjima dožive rasterećenje od svojih realnih osećanja. Nema tu mesta niti za psihologiju niti za etiku, radi se o novom početku, o transgresiji, o radikalnom iskoraku iz postojećeg<sup>42</sup>. Kada je otprilike na sredinu knjige o Ničeou, zabeležio da je Dionis Ničeova poslednja reč<sup>43</sup>, Fink je možda mogao da pomisli da i za njega važi nešto slično, jer ta reč nesumnjivo spada u one koje odlikuje izvanredna interpretativna težina. Ako nije poslednja reč Finkove filozofije, Dionis najverovatnije jeste prva reč pećinskog zaokreta.

41 Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Eugen Fink Gesamtausgabe VII, K. Alber, Freiburg im Breisgau 2010, Hg. C. Nielsen/H. R. Sepp, str. 88.

42 Dragan Prole, *Ničeovi trubaduri*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2021, str. 248-249.

43 Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960, str. 108.

## LITERATURA

- Arnold, Thomas, *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*, 2017, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
- Barbarić, Damir, *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/München 2016.
- Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am/M.
- Bohrer, Karl Heinz, *Das Erscheinen des Dionysos. Antike Mythologie und moderne Metapher*, Suhrkamp, Berlin 2015.
- Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995.
- Coli, Anna Luiza, *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*, Dok. Diss., Prag/Wuppertal 2021.
- Detienne, Marcel, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986.
- Euripid, *Bahantkinje*, Izabrane drame, Plato, Beograd 2007, prev. A. Gatalica.
- Fink, Eugen, „Predgovor“, Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije*, F. Pelikan, Beograd 1937.
- Fink, Eugen, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Karl Alber, Freiburg 1957.
- Fink, Eugen, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Springer, Dodrecht 1957.
- Fink, Eugen, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Dodrecht 1959.
- Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague 1966
- Fink, Eugen, „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“, *Phänomenologie – lebendig oder tot?* Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda, Karlsruhe, Badenia 1969.
- Fink, Eugen, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
- Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974.
- Fink, Eugen, *Nähe und Distanz*, Karl Alber, Freiburg 1976, Hg. F. A. Schwarz.
- Fink, Eugen, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977, Hg. E. Schütz/F. A. Schwarz.
- Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen/Neumann, Würzburg 1985, Hg. F.-A. Schwarz.
- Fink, Eugen, *Spiel als Weltsymbol*, Eugen Fink Gesamtausgabe VII, K. Alber, Freiburg im Breisgau, Hg. C. Nielsen/H. R. Sepp, 2010.

- 
- Fink, Eugen, *Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944*, Unveröffentlichtes Dokument im Eugen-Fink-Archiv. Navedeno prema: Giovanni Jan Giubilato, *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*, Wuppertal 2015, Dok Diss.
- Fink, Eugen, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe Band 11, Karl Alber, Freiburg 2023, hg. von S. Bertolini/R.Lazzari.
- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993.
- Ivanov, Vječeslav, *Dionis i pradionizijstvo*, Logos, Beograd 2017, prev. A. Pantelić.
- Laurent, Jérôme, "L'être et le non-être selon Platon", *Platon*, ed. M. Dixsaut/A. Castel-Bouchouchi/G. Kévorkian, Ellipses, Paris 2014.
- Le Quellec, Jean-Loïc, *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, La Découverte, Paris 2022.
- Lloyd-Jones, Hugh, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, Band 1, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Band 3, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Prole, Dragan, *Ničeovi trubaduri*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2021.
- Ruggenini, Mario, „Être monde et finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink“, *Eugen Fink Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1997, éd. N. Depraz/M. Richir.
- Schlegel, Friedrich, *Fragmente zur Literatur und Poesie*, Ullstein Materialien, Marburg 1961.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## FINK'S DIONYSUS

**Abstract:** Eugene Fink's approach to the tradition of philosophy is characterized by two rejections or negations. These are contained in seemingly simple insights: there is no self-evident relation to the origin of philosophy, just as there is no necessary transition from the origin to what the origin enables. This article aims to juxtapose Fink's interpretation of the genesis and specificity of ancient philos-

---

ophy in the context of the revival of tragic wisdom or Dionysian truth, starting from these two ideas. In this context, the constitution of Fink's philosophical position, centered around the idea of the meontic paradox, will also be illuminated. To recall, meontology refers to a philosophical comprehension beyond being. For Fink, absolute subjectivity cannot be exhausted by ontic categories; it is not confined to what exists and is visible. To be absolute means to encompass both what is and what is not, being and non-being. Thus, phenomenology necessarily ceases to function as a description of consciousness about anything. Variation is no longer sufficient. In the face of the meontic, phenomenological description undermines itself by attempting to describe the indescribable and present the nonexistent, thus becoming speculation about the absolute.

**Keywords:** Fink, Dionysus, meontology, tragic truth, philosophical truth

## FINK'S DYONISOS

**Zusammenfassung:** Die Besonderheit von Eugen Finks Verhältnis zur Tradition der Philosophie besteht in zwei Ablehnungen, in zwei Negationen. Diese sind in den scheinbar einfachen Einsichten enthalten, dass es kein selbstverständliches Verhältnis zum Anfang der Philosophie gibt, genauso wenig wie es einen notwendigen Übergang vom Anfang zu dem gibt, was durch diesen Anfang ermöglicht wurde. Ziel dieses Artikels ist es, von diesen beiden Ideen ausgehend, Finks Interpretation der Genesis und der Spezifik der antiken Philosophie im Kontext der Wiederbelebung der tragischen Weisheit bzw. der dionysischen Wahrheit gegenüberzustellen. In diesem Horizont wird auch die Konstitution von Finks eigener philosophischer Position beleuchtet, die um die Idee des meontischen Paradoxons zentriert ist. Zur Erinnerung: Meontik bezeichnet den philosophischen Zugriff auf das Jenseits des Seins. Nach Fink kann sich die absolute Subjektivität nicht in ontischen Kategorien erschöpfen; sie ist nicht auf das Seiende und Sichtbare beschränkt. Absolut zu sein bedeutet, sowohl das, was ist, als auch das, was nicht ist, sowohl das Sein als auch das Nichtsein zu umfassen. Damit hört die Phänomenologie notwendigerweise auf, als Beschreibung des Bewusstseins von etwas zu fungieren. Variation ist nicht mehr ausreichend. Angesichts des Meontischen hebt die phänomenologische Beschreibung sich selbst auf, da sie es wagt, das Unbeschreibbare zu beschreiben und das Nichtvorhandene darzustellen, und wird damit zur Spekulation des Absoluten.

**Schlüsselwörter:** Fink, Dyonisos, Meontik, tragische Wahrheit, philosophische Wahrheit

*Primljeno: 23.8.2024.  
Prihvaćeno: 20.10.2024.*



DAMIR MARIĆ<sup>1</sup>  
Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet, BiH

## TALESOVO PREDVIĐANJE POMRAČENJA SUNCA

**Sažetak:** Svjedočanstva iz antike kažu da je Tales iz Mileta predvidio pomračenje Sunca. Mnogi stručnjaci tvrde da se to pomračenje dogodilo 28. 5. 585. godine p. n. e., te se ovaj datum često označava kao početak grčke filozofije i znanosti. U ovo se predviđanje pomračenje Sunca može opravdano sumnjati. Međutim, ako je istina da je Tales predvidio pomračenje Sunca, postavlja se pitanje je li on našao način za predviđanje pomračenja ili je poznavao astronomiju starijih civilizacija. U ovom tekstu će se ispitati je li Tales predvidio pomračenje Sunca i, ako jeste, koju metodu je koristio.

**Ključne riječi:** Tales iz Mileta, pomračenje Sunca, antička astronomija, saros, ekseligmos

Svjedočanstva iz antike donose da se Tales iz Mileta, jedan od legendarnih sedam mudraca, bavio matematikom, politikom, navigacijom, da je bio vješt inženjer, da je premjestio rijeku i izmjerio visinu piramida, da je po potrebi mogao biti sposoban biznismen – ukratko rečeno, da je bio univerzalni genije.<sup>2</sup> U znamenitom dijelu *A* knjige *Metafizike*, Aristotel nam veli da Tales stoji na početku filozofije.<sup>3</sup> Međutim, mnogi smatraju da je Tales zapravo najpoznatiji kao astronom<sup>4</sup> i

---

1 E-mail adresa autora: damir.maric@ff.unsa.ba

2 Tako u Aristofanovom djelu *Ptice* nalazimo da je uobičajeno za čovjeka iznimne inteligencije reći: “On je Tales”. Aristophanes, *Birds, Lysistrata, Assembly-Women, Wealth*, (trans. S. Halliwell), Oxford University Press, Oxford, 1998., 1009, str. 52.

3 Aristotel, *Metafizika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., 983 b 20, str. 8.

4 Vidjeti npr. Panchenko, D., „Thales’s Prediction of a Solar Eclipse”, *Journal of the History of Astronomy* 25 (1994), str. 276. i White, S., “Thales and the Stars” u *Presoc-*

da je njegovo predviđanje pomračenja Sunca bilo trenutak u kojem su rođene filozofija i znanost u antičkoj Grčkoj.

Diogen Laertije kaže da je Tales napisao rasprave *O solsticiju* i *O ekvinociju*, te da je Aristotelov učenik, Eudem, u *Historiji astronomije* tvrdio za njega da je bio prvi astronom, da je prvi predskazao pomračenje Sunca i da je uspio odrediti ravnodnevnicu.<sup>5</sup> Najvažnije svjedočanstvo o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca nalazimo kod Herodota. On veli da se u šestoj godini rata između Lidana i Medana, tokom jedne bitke, dan pretvorio u noć, što je direktno utjecalo na zaustavljanje rata, te da je Tales predvidio ovo pomračenje Sunca, određujući godinu u kojoj se to doista i dogodilo.<sup>6</sup> Suvremeni autori tu bitku smještaju u blizinu rijeke Halis u Maloj Aziji.<sup>7</sup> Francis Baily ističe da vjerojatno nijedna tvrdnja iz antičke historije nije izazvala toliko rasprava i različitih stajališta kao ova o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca.<sup>8</sup> Neki istraživači su bili skeptični po pitanju svjedočanstava, jer Aristotel i drugi značajni autori iz ove oblasti ne spominju ovo predviđanje pomračenja. U antici su kružile svakakve priče o predviđanjima, pa se tako govorilo da je Anaksimandar predvidio potres, a Anaksagora pad meteorita, što zasigurno ne ojačava vjerodostojnost priče o predviđanju pomračenja.<sup>9</sup> S druge strane, određen broj stručnjaka drži da ne možemo zanemariti kako svjedočanstva o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca imaju jako uporište i da im je autoritet

---

*ratic Philosophers: Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (priređili Caston, V. & Graham, D. W.), Ashgate, Burlington, 2002., str. 3. Platon u *Teetetu* donosi priču da je Tales *gledajući zvijezde* pao u bunar i da mu se neka Tračanka rugala jer želi znati što se zbiva na nebu, a ne vidi što mu je pod nogama. Plato, *Theaetetus*, *Sophist*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2002. (prvo izdanje 1921.), 174 A, str. 120.

5 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, (ubuduće skraćeno D. L.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD, London, 1966., I, 23, str. 24.

6 Herodotus I, *Books I – II*, trans. A. Godley, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD, London, 1975., I, 74, str. 74–5.

7 Vidjeti npr. Mosshammer, A. A., “Thales’ Eclipse”, *Transactions of American Philological Association*, 111 (1981), str. 145.

8 Baily, F., “On the Solar Eclipse Which is Said to Have been Predicted by Thales”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 101 (1811), str. 220.

9 Dreyer, J. L. E., *A History of Astronomy: From Thales to Kepler*, Dover Publications, New York, 1953., str. 12.



veći nego što kritičari pretpostavljaju.<sup>10</sup> Izgleda da su za predviđanje znali Ksenofan, Herodot, Heraklit i Demokrit, te da su mu se zbog toga divili.<sup>11</sup> Zbog značaja za sam početak filozofije i znanosti, čini se važnim zadatkom ispitati je li Tales doista predvidio pomračenje Sunca i, ako jeste, na koji način je to uspio.

Uzimajući u obzir Herodotovo svjedočanstvo i spoznaje suvremene astronomije, najčešće se kao datum pomračenja koje je predvidio Tales navodi 28. 5. 585. godine p. n. e. To znači da je Herodot živio stotinjak godina nakon navedenog događaja, što po mišljenju nekih autora čini njegovo svjedočanstvo vjerodostojnim. Budući da se pomračenja javljaju u ciklusima, u vremenskim obrascima, to znači da ako osiguramo spisak prethodnih pomračenja, možemo predvidjeti buduća. Mnogobrojni stručnjaci su smatrali da je Tales takav spisak preuzeo od Babilonjana, koji su stoljećima prije Grka promatrali nebeske pojave i bilježili ih. Van der Waerden smatra da je razumno pretpostaviti da je Tales preuzeo babilonske metode pomoću kojih bi mogao predvidjeti pomračenje Sunca u određenoj godini. Iako su pomračenja Sunca mnogo rjeđa i pojavljuju se s manje regularnosti od pomračenja Mjeseca, ipak unutar svake četiri godine postoji period koji traje od jedne do dvije godine kada pomračenje Sunca nije moguće. To dalje znači da ostaje period od dvije do dvije i pol godine kada se pomračenja Sunca češće događaju, a u sredini ovog perioda učestalost je još veća.<sup>12</sup> Ako pretpostavimo da je Tales znao za ovaj ciklus, onda nije nevjerojatno da je mogao predvidjeti pomračenje Sunca unutar jedne godine.<sup>13</sup> Međutim, ovakvo objašnjenje je manjkavo jer nismo sigurni da su ga Babilonjani razvili prije Talesovog vremena. Čak i ako su ga razvili, očito

10 Kahn, Ch., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960., str. 77., f. 2. John Burnet naglašava da je Talesovo predviđanje pomračenja Sunca bolje potvrđeno svjedočanstvo nego ijedno drugo koju imamo o Talesu. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London, 1908., str. 41. Pored toga, postoje istraživači koje uzimaju ovo predviđanje zdravo za gotovo, bez detaljnijeg propitivanja. Vidjeti npr. Cornford, F. M., *Before and after Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965., str. 6.

11 D. L. I, 23.

12 Van den Waerden razjašnjava da se nakon 23,5 mjeseca od jednog ili dva pomračenja Mjeseca, može dogoditi pomračenje Sunca. Waerden, B. L. van der, *Science Awakening II: The Birth of Astronomy*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1974., str. 122., f. 1.

13 Ibid., str. 122.

je da dugogodišnje praćenje pomračenja u Babilonu ne bi bilo upotrebljivo za predviđanje pomračenja u Joniji, gdje je živio Tales, ili na mjestu gdje se dogodila bitka iz Herodotovog svjedočanstva. Pomračenje Sunca se događa kada se Mjesec u svom kretanju nađe između Sunca i Zemlje, ostavljajući sjenu na Zemljinoj površini. To znači da je pomračenje Sunca ograničeno na određenu površinu na Zemlji i da bi se moglo predvidjeti, mora se precizno znati na kojoj će se geografskoj širini i dužini dogoditi. Ako bismo i imali neku metodu da predvidimo pomračenje Sunca na jednom geografskom prostoru, to nam ne može pomoći da predvidimo pomračenja za neko drugo mjesto. Danas vlada konsenzus među stručnjacima da Babilonjani nisu imali pouzdanu metodu za predviđanje pomračenja Sunca za određenu lokaciju.<sup>14</sup> Možemo sa sigurnošću reći da ni Babilonjani, ni drugi narodi tog perioda, pa ni Tales, nisu imali astronomska znanja koja bi im omogućila pouzdan način da predvide pomračenje Sunca za određeno mjesto na Zemlji.

Ako u tom periodu nisu postojala astronomska znanja za predviđanje pomračenja Sunca, čini se da je putem praćenja ciklusa pomračenja možda moguće, s određenom vjerojatnošću, predvidjeti buduća. Heath veli da je najstariji poznati ciklus koji ukazuje na ponovno događanje pomračenja bio babilonski lunarni ciklus od 223 lunarna mjeseca, odno-

---

14 Tako Neugebauer kaže da Babilonjani nisu prepoznali značaj geografskih koordinata za astronomiju, pa nisu mogli pratiti put Mjesečeve sjene po Zemlji, što mi gledajući sa površine Zemlje nazivamo pomračenjem Sunca. Jedini način je, drži on, matematički ispitati svaku konjunkciju, ili bar svaku šest, za određeno mjesto i određeno vrijeme. Takvu proceduru su kasnije slijedili Ptolomej, islamski i bizantski astronomi, ali prije renesanse se nisu mogli izračunavati putevi pomračenja “jer to zahtijeva mnogo bolje znanje o Sunčevoj paralaksi nego što su to metodi promatranjem iz antike” mogli osigurati, koji su bili ograničeni na tehnike gledanja golim okom. Neugebauer, O., “The Survival of Babylonian Methods in the Exact Sciences of Antiquity and Middle Ages” u Neugebauer, O., *Astronomy and History: Selected Essays*, Springer Science+Business Media, LLC, New York, 1983., str. 162. Vidjeti također: Neugebauer, O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Dover Publications, New York, 1969., str. 142; Dicks, D. R., “Thales”, *The Classical Quarterly* 9, 2 (1959), str. 295; Clarke, L. W., “Greek Astronomy and Its Debt to Babylonians”, *The British Journal for the History of Science* 1, 1 (1962), str. 66; Dreyer, J. L. E., *A History of Astronomy: From Thales to Kepler*, str. 12; Pannekoek, A., *A History of Astronomy*, Dover Publications, New York, 1989., str. 99; Stephenson, F. R., *Historical Eclipses and Earth’s Rotation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997., str. 343. Graham, D. W., “The Reception of Early Greek Astronomy”, u *Brill’s Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, (priredili Harry, Ch. C., & Habash, J.), Brill, Leiden, Boston, 2020., str. 103–104.

sno 18 godina i 11 dana, a koji se u rukopisu *Suda* naziva *saros* (σάρος). Budući da su Babilonjani od 747. godine p. n. e. vodili evidenciju, a da je Tales predvidio pomračenje iz 585. godine p. n. e., to znači da su Babilonjani u ovom periodu od 162 godine saznali za ovaj ciklus, te je ta spoznaja nekako došlo do Talesa koji ju je onda upotrijebio za svoje predviđanje.<sup>15</sup> Međutim, problem sa saros ciklusom je u tome što se on može koristiti za predviđanje pomračenja Mjeseca, ali nije pouzdan u predviđanju pomračenja Sunca. Dicks stoji na stanovištu da je Tales možda čuo za ovaj ciklus i da ga je povezao s predviđanjem pomračenja Sunca, pa je tako nastala priča o njegovom predviđanju, ali treba uzeti u obzir da njegovo astronomsko znanje nije bilo veće od Hesiodovog.<sup>16</sup> Da bi se uspješno predvidjelo pomračenje Sunca za određenu lokaciju, mora se imati mnogo veće znanje iz astronomije nego što ga je imao Tales. Treba precizno znati solarne i lunarne cikluse, odstupanje Mjeseca od ekliptike, te „razumijevanje koncepta geografske širine”. Ovako visok stupanj znanja, drži Dicks, Babilonjani nisu dosegli u zadnja tri stoljeća stare ere, a kamoli u doba Talesa.<sup>17</sup>

Po Hartnerovom sudu, priča da se saros ciklus može koristiti za predviđanje pomračenja Sunca nije ništa drugo nego bajka.<sup>18</sup> Umjesto sarosa on predlaže *ekseligmos* (ἔξελιγμός) ili trostruki saros, period koji traje 669 lunarna ciklusa (ili lunacije),<sup>19</sup> odnosno 54 julijanske godine plus jedan mjesec.<sup>20</sup> Prednost ekseligmosa je u tome što pod određenim

15 Heath, T., *Greek Astronomy*, Dover Publications, New York, 1991. (prvo izdanje 1932), str. xvi.

16 Dicks, D. R., *Early Greek Astronomy: To Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1985., str. 44. Barnes kaže da je Dicksov skepticizam pretjeran, ali ne objašnjava zašto. Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, New York, 1982., str. 473, f. 9.

17 Ibid., 225., f. 45. Pecker ističe da se tek dva stoljeća kasnije, u vrijeme Eudoksa, počinje oblikovati teorija o pomračenjima. Pecker, J.-C., *Understanding the Heavens: Thirty Centuries of Astronomical Ideas from Ancient Thinking to Modern Cosmology*, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, 2001., str. 42.

18 Hartner, W., “Eclipse Periods and Thales’ Prediction of a Solar Eclipse: Historic Truth and Modern Myth”, *Centaurus* 14, 1 (1969), str. 60.

19 Lunacija je period u kojem Mjesec ponovno dođe u istu fazu, a naziva se još i sinodički mjesec ili lunarni mjesec i iznosi 29,530 dana ili 29 dana, 12 sati, 44 minute i 3 sekunde.

20 Hartner, W., “Eclipse Periods and Thales’ Prediction of a Solar Eclipse: Historic Truth and Modern Myth”, 64. Pored varijante *ekseligmos* može se naći i varijanta *egzeligmos*.

---

okolnostima može predvidjeti pomračenje Sunca, međutim ni ekseligmos nije nepogrešiva metoda, jer ne uspijeva u oko 24% slučajeva.<sup>21</sup> Ako je Tales znao za ekseligmos i ako je imao zapise koji su se dovoljno dugo vodili u Miletu, mogao je predvidjeti pomračenje Sunca od 18. 5. 584. godine p. n. e., mada je upitno je li to pomračenje bilo dovoljne magnitude<sup>22</sup> da bi se vidjelo u Miletu. Samo zbog neregularnosti u kalendaru, drži Hartner, na kraju je izgledalo kako je Tales ispravno predvidio godinu pomračenja Sunca.<sup>23</sup> Hartnerova pozicija jasno pokazuje kako je cijeli pokušaj da se predvide pomračenja Sunca putem ciklusa pomračenja, sarosa, ekseligmosa ili nečeg drugog, veoma težak i s malom vjerojatnošću da će uspjeti. Pored toga, ne može se zanemariti činjenica da ako su Babilonjani i koristili ekseligmos u pokušaju predviđanja pomračenja Sunca, s onolikim uspjehom koliko ta metoda dopušta, nemamo nikakvih svjedočanstava da se prilično dugačak ekseligmos period koristio u Miletu, jer kao što je već rečeno, pomračenje Sunca se može predvidjeti samo za određeni geografski prostor.

Ovaj domišljati Hartnerov pokušaj, smatra Mosshammer, očito pokazuje da je cijela priča o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca izmišljena. Morali bismo pretpostaviti slučajnu pogrešku u kalendaru u vrijeme pomračenja, kao i da nijedna druga prethodna greška nije postojala u arhivama o ranijim pomračenjima.<sup>24</sup> Pored toga, put potpunog pomračenja od 28. 5. 585. godine p. n. e. koji je prošao centralnom Anadolijom, mjestom bitke, bio je vidljiv tek pri zalasku Sunca, pa je pitanje da li bi takvo pomračenje ostavilo snažan dojam na učesnike bitke kakav je opisan u Herodotovom svjedočanstvu.<sup>25</sup> Međutim, postoji značajna tradicija koja stoji na stanovištu da je Tales ipak mogao nekako predvidjeti pomračenje Sunca. Tako, na primjer, Gomperz tvrdi da Tales nije mogao predvidjeti pomračenje iz nekog teorijskog okvira, jer se držao “stare, djetinjaste koncepcije” da je Zemlja ravan disk koji pluta na vodi, ali se možda u Sardisu susreo s babilonskim

---

21 Ibid.

22 Magnituda (u ovom slučaju pomračenja Sunca) označava koliki dio prečnika nebeskog tijela biva zamračeno. Potpuno pomračenje Sunca, kakvo se navodi u Herodotovom svjedočanstvu, kada se dan pretvorio u noć, je magnitude 1,0 ili veće, dok se djelomična pomračenja označavaju s brojem manjim od 1,0.

23 Ibid., str. 68, 69.

24 Mosshammer, A. A., “Thales’ Eclipse”, str. 147.

25 Ibid., str. 148.

učenjima o periodičnom ponavljanju pomračenja, koja su mu omogućila da predvidi ono od 28. 5. 585. godine p. n. e.<sup>26</sup> Slično Gomperzu, Kirk, Raven i Schofield smatraju da Talesovo predviđanje pomračenja nije moglo biti utemeljeno na nekoj znanstvenoj teoriji o uzrocima pomračenja, već isključivo na empirijskim promatranjima babilonskih svećenika, koji su od 721. godine p. n. e. pa do 6. stoljeća p. n. e. otkrili ciklus solsticija ili lunacija unutar kojih se događaju pomračenja. Talesov uspjeh u predviđanju pomračenja ovisio je o pristupu ovim babilonskim zabilježkama.<sup>27</sup>

Za mnoge stručnjake svjedočanstva o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca dolaze iz prilično pouzdanih izvora, pa smatraju da nam je zadatak pokušati odgonetnuti koju je metodu Tales koristio. Dmitri Panchenko veli da se nije uzelo u obzir Eudemovo svjedočanstvo za koga je Talesovo predviđanje jednako začuđujuće kao nama danas. Iako je grčka astronomija puno napredovala do druge polovice 4. stoljeća p. n. e., nije bila u stanju pouzdano predviđati pomračenja Sunca, pa Talesovo predviđanje izgleda kao jedinstven slučaj. Sam Aristotel je bio iznimno oprezan pri izlaganju o Talesu, pa je nevjerojatno da bi Eudem, njegov učenik, u svojoj *Historiji astronomije* nekritički pisao o Talesovom predviđanju.<sup>28</sup> I druga svjedočanstva koja posjedujemo mogu navoditi na zaključak da je neprihvatljivo olako negirati Talesovo predviđanje pomračenja Sunca.

Možda je u antičkoj astronomiji postojala metoda kojom se moglo predvidjeti pomračenje Sunca, ne precizno i sa sigurnošću kao danas, ali u nekim razumnim okvirima. Za Panchenka su upitni i široko prihvaćeni datum pomračenja, 28. 5. 585. godine p. n. e., i saros ciklus, period od 223 lunacije.<sup>29</sup> Problem je u tome što se saros ciklus ne može

26 Gomperz, T., *Greek Thinkers I*, (trans. L. Magnus), John Murray, London, 1901., str. 47.

27 Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2002., str. 82. Vidjeti Mosshammer, A. A., 'Thales' Eclipse', str. 147.

28 Panchenko, D., "Thales's Prediction of a Solar Eclipse", str. 275. Nasuprot ovome, Lewis kaže da Eudem, koji je živio 300 godina poslije Talesa, nema nikakvo drugo svjedočanstvo osim Herodotovog. Lewis, G. C., *An Historical Survey of the Astronomy of the Ancients*, Parker, Son, and Bourn, West Strand, 1862., str. 86.

29 Vidjeti Kelley, D. H. & Milone, E. F., *Exploring Ancient Skies: A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, Springer, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011., 126.

koristiti za ovaj datum, jer prethodno pomračenje od 18. 5. 603. godine p. n. e. nema svog prethodnika po saros ciklusu, koje bi bio vidljivo na Sredozemlju i Bliskom istoku.<sup>30</sup> Zapravo se nije ni uspostavio saros niz, jer je nevjerojatno da bi netko predvidio pomračenje Sunca od 28. 5. 585. godine p. n. e., a da pri tome ono od 18. 5. 603. godine p. n. e. nema prethodnika.

Hartner je ponudio, veli Panchenko, najsofisticiraniji pokušaj objašnjenja kako je Tales mogao predvidjeti pomračenje Sunca, ali Hartner proizvoljno pretpostavlja da su se desetljećima prije Talesa u Miletu vodili zapisi o promatranju pomračenja. Usto, pretpostavlja da je Tales znao veliki broj ciklusa i nije jasno zašto bi odabrao ovaj, a ne neki drugi, pa se čini da se u takvoj situaciji Tales ne bi usudio izabrati nijedan, te ne bi bio u stanju predvidjeti pomračenje.<sup>31</sup>

Tales je znao, smatra Panchenko, neke opće informacije koje su dolazile iz Asirije i Babilona o ciklusima pomračenja Sunca i Mjeseca.<sup>32</sup> U to vrijeme je postojala komunikacija između Mileta i Egipta, imigracija je bila česta, grčki plaćenici su učestvovali u ratovima Egipta i Babilona, a i sam Tales je mogao sretati ljude iz tih krajeva. Također je opravdano pretpostaviti da je Tales vršio osmatranja neba, bavio se problemima solsticija, kalendara, kretanja Sunca, a potvrdu za to nalazimo u svjedočanstvima. Uzevši ovo u obzir, Panchenko kaže da je Tales pomoću ekseligmosa, 669 lunacija ili 54 julijanske godine plus jedan mjesec, mogao predvidjeti pomračenje Sunca, ali ne ono od 28. 5. 585. godine p. n. e., već iz 582./581. godine p. n. e. Naime, pomračenje iz 582./581. godine p. n. e. odlično se uklapa u slijed pomračenja: 744./743. godine p. n. e., 690./689. godine p. n. e., 636./635. godine p. n. e.<sup>33</sup> Budući da su pomračenja od 19. 8. 636. i od 12. 2. 635. godine p. n. e. spadala u istu godinu po grčkom i mezopotamskom kalendaru, Tales nije mogao uspostaviti precizan ekseligmos niz, te je zbog toga svoje pomračenje predskazao u granicama godine, a ne konkretnog dana, jer inače ako se pomračenje Sunca može predvidjeti, onda se može predvidjeti u dan.<sup>34</sup> Time je, po Panchenkovom mišljenju, objašnjeno

30 Panchenko, D., "Thales's Prediction of a Solar Eclipse", str. 277.

31 Ibid.

32 Ibid., str. 279.

33 Ibid., str. 282.

34 Ibid., str. 283, 275.

zašto se u Herodotovom svjedočanstvu govori da je Tales predvidio pomračenje unutar jedne godine.

Pored toga što je ponudio objašnjenje kako je Tales pomoću ekseligmosa mogao predvidjeti pomračenje Sunca, Panchenko nudi još jednu metodu, koja također uključuje obrazac intervala između pomračenja. Prije pomračenja od 28. 5. 585. godine p. n. e. dogodila su se dva pomračenja u razmaku od 18, odnosno 17 lunacija, a pored toga, pomračenju od 30. 7. 607. p. n. e. također su prethodila dva pomračenja s istim intervalom od 18, odnosno 17 lunacija. Tales je mogao prepoznati obrazac između uzastopnih pomračenja i koristiti ga za predviđanje budućeg. Treba odlučiti koje od dva pomračenja Sunca je Talesu donijelo slavu, ono od 21. 9. 582. ili ono od 16. 3. 581. godine p. n. e. Panchenko smatra vjerojatnijim da je to pomračenje od 21. 9. 582. godine p. n. e., jer je bilo veće magnitude i dogodilo se prvo u datoj godini. Pošto nije pronađena metoda za predviđanje pomračenje Sunca za 585. godinu p. n. e., Panchenko veli da je to zapravo godina kad je Tales *izrekao* svoje predviđanje.<sup>35</sup>

Jak argument protiv tvrdnje da je Tales mogao predvidjeti pomračenje Sunca je to što njegovi sljedbenici, prije svega Anaksimandar i Anaksimenes,<sup>36</sup> nisu koristili istu metodu za predviđanje pomračenja. Panchenko to objašnjava time što je ekseligmos ciklus kao način za predviđanje bio nezadovoljavajući, jer su mnoga iščekivana pomračenja bila male magnitude da bi se primijetila i priopćila javnosti. Panchenko zaključuje da je njegova interpretacija uskladila astronomska i historijska svjedočanstva, te da ima dovoljno dokaza da Tales jeste predvidio pomračenje Sunca, ne pukom srećom, nego upotrebom određene metode.<sup>37</sup>

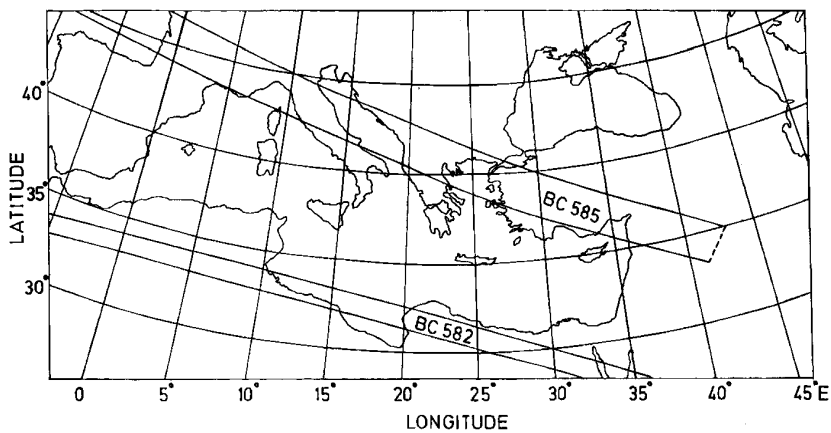
Nasuprot ovome Panchenkovom stanovištu, Stephenson i Fatoohi tvrde da je jedino potpuno pomračenje Sunca koje je bilo vidljivo u Maloj Aziji između 602. i 557. godine p. n. e. bilo pomračenje od 28. 5. 585. godine p. n. e. Pomračenje od 16. 3. 581. godine p. n. e. je bilo istočno od regije u kojoj se odigrala bitka iz Herodotovog svjedočan-

35 Ibid., str. 283–284.

36 Vidjeti npr. Lebedev, A. V., “Aristarchus of Samos on Thales’ Theory of Eclipses”, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 23, 2 (1990), str. 79.

37 Panchenko, D., “Thales’s Prediction of a Solar Eclipse”, str. 284–285.

stva<sup>38</sup> i bilo je male magnitude, jer u centralnoj zoni nije pokrivalo više od 96% Sunca (odnosno magnitude 0,96), dok je pomračenje iz 21. 9. 582. godine p. n. e. prošlo dosta južnije i nije pokrivalo više od 85% Sunca (odnosno magnitude 0,85). Oba ova pomračenja bi u Maloj Aziji prošla potpuno neprimijećena. Stoga, smatraju Stephenson i Fatoohi, jedini prihvatljiv datum pomračenja Sunca koje je Tales eventualno predvidio je pomračenje od 28. 5. 585. godine p. n. e.<sup>39</sup>



*Karta putanje pomračenja Sunca od 28. 5. 585. i 21. 9. 582. godine p. n. e. na području Mediterana<sup>40</sup>*

Panchenko svoju poziciju zasniva na još nekoliko tvrdnji koje mogu biti upitne. Budući da je njegov opis Talesovih eventualnih metoda predviđanja pomračenja Sunca zasnovan na praćenju prethodnih pomračenja, te uspostavljanju obrasca intervala, problem je u tome što mi ne znamo kad su ekliptički ciklus i metoda praćenja 18, odnosno 17 lunacija, uopće otkriveni, koliko dugo su ti ciklusi bili praćeni, je li Tales imao saznanja o njima i, ako je znao za njih, je li posjedovao bilješke svakog pomračenja koje je nužno da bi se uspostavio niz za predviđanje. Vrlo je lako previdjeti neko od pomračenja neophodno da bi se prepoznao obra-

38 Zbog toga pomračenje od 16. 3. 581. godine p. n. e. nije prikazano na karti ispod.

39 Stephenson, F. R. & Fatoohi, L. J., "Thales's Prediction of a Solar Eclipse", *Journal for the History of Astronomy* 28 (1997), str. 280–281.

40 Preuzeto iz *ibid.*, str. 281.



zac, jer pomračenja mogu biti male magnitude,<sup>41</sup> a atmosferske prilike takve da onemogućavaju da se pomračenje jasno vidi.

Patricia F. O'Grady također smatra da su svjedočanstva o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca od 28. 5. 585. godine p. n. e. pouzdana i nudi svoje viđenje kako je on to mogao izvesti. Po njezinom sudu, Herodotovo svjedočanstvo donosi tri važne informacije: da je Tales predvidio pomračenje, da je odredio vremenski okvir u kojem će se dogoditi, te da se ono i dogodilo unutar rečenog vremenskog perioda.<sup>42</sup> Herodot je rođen otprilike stoljeće poslije ovog pomračenja i u njegovom opisu događaja ne nazire se sumnja u vjerodostojnost Talesovog predviđanja. Doduše, on nam ne govori na koji način je to Tales postigao, ali važno je istaći da tri važna predsokratovska filozofa, koji su bili upoznati s Talesovim postignućima, Ksenofan, Heraklit i Demokrit, također ne sumnjaju u Talesovo predviđanje pomračenja.<sup>43</sup>

O'Grady veli da metoda kojom je Tales predvidio pomračenje Sunca ne može biti ni saros niti ekseligmos. Saros ciklus od 223 lunacije doista postoji i pomračenja se događaju tom periodu. Unutar jednog stoljeća dogodi se oko 238 pomračenja Sunca i 154 pomračenja Mjeseca, ali promatrač s određene lokacije opazio bi više pomračenja Mjeseca, nego pomračenja Sunca, jer se pomračenja Sunca vide samo na uskom području površine Zemlje, dok se pomračenje Mjeseca može vidjeti sa svih pozicija na Zemlji, ukoliko Mjesec nije ispod horizonta.<sup>44</sup> Predviđanje putem saros ciklusa je jako zamršeno, jer se u svakom momentu događa 42 sarosa koji se preklapaju, a to onda znači da se u svakom saros ciklusu događaju pomračenja Sunca i pomračenja Mjeseca koja nisu u izravnoj vezi s drugim saros ciklusom. Kada bismo i pretpostavili da je Tales znao za pomračenje od 18. 5. 603. godine p. n. e., koje od pomračenja od 28. 5. 585. godine p. n. e. dijeli 18 godina, 10 dana i 8 sati, dakle jedan saros period, teško bi se ustanovio obrazac na osnovu samo dva pomračenja. Za O'Grady je neophodno imati niz

41 Panchenko pretpostavlja da je Tales mogao uzeti u obzir i pomračenja male magnitude i ona koja su prolazila dalje od Mileta tako što bi informacije slali ljudi iz miletskih kolonija širom regije. Vidjeti Panchenko, D., "Thales's Prediction of a Solar Eclipse", str. 287., f. 36. Za ovu pretpostavku nema nikakve potvrde u izvorima.

42 O'Grady, P. F., *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Ashgate, Farnham & Burlington, 2002., str. 127.

43 Ibid., str. 128.

44 Ibid., str. 130.

---

od tri pomračenja koja dijeli isti interval, ali problem je u tome što se pomračenje koje prethodi ovom od 18. 5. 603. godine p. n. e. dogodilo 6. 5. 621. godine p. n. e. i bilo je vidljivo na području Pacifika, od Bornea do Sjeverne Amerike.<sup>45</sup> Pored toga, „period od 223 lunacije jednak je 6585,321124 dana. Ovaj višak od 0,321124 dana znači da će svako ponovno pomračenje Sunca biti vidljivo približno 115,6° zapadnije od prethodnog pomračenja – to jest, malo manje od jedne trećine obima Zemlje, što je period vremena od skoro 7,5 sati.”<sup>46</sup> Potpuno je nevjerovatno da su antički astronomi znali za ovo, pa stoga oni koji predlažu saros ciklus kao metodu kojom je Tales predvidio pomračenje od 28. 5. 585. p. n. e., drži O’Grady, očito nisu u pravu.

Ništa bolja metoda za predviđanje pomračenja Sunca nije ni ekseligmos ciklus. Ako pomnije razmotrimo pomračenje Sunca koje je Tales predvidio od 28. 5. 585. godine p. n. e. i osam prethodnih, učit ćemo tri grupe po tri pomračenja, a svaka grupa bi trajala 54 godine, dakle tri ekseligmos intervala.<sup>47</sup> Međutim, javlja se problem prepoznavanja obrasca, jer dok traje određen saros ciklus, koji je kraći segment ekseligmosa, još se 41 ili 42 saros ciklusa odvija neovisno o ovom prvom.<sup>48</sup>

Zbog toga što su saros i ekseligmos neuspješne metode predviđanja pomračenja Sunca, O’Grady predlaže period od 23,5 mjeseca kada pomračenje Sunca nastupa nakon pomračenja Mjeseca.<sup>49</sup> Učenjaci u Mezopotamiji su uočili da se pomračenje Mjeseca može dogoditi samo za vrijeme uštapa (punog Mjeseca), a pomračenje Sunca samo u vrijeme mladaka (mladog Mjeseca), te da ova pomračenja slijede jedno drugo u razmacima od šest, a katkad od pet mjeseci.<sup>50</sup> Postavlja se pitanje je li Tales ovo mogao znati. Ptolomej, koji je živio u drugom stoljeću naše ere, kaže da babilonske zabilješke o pomračenjima, kojima on raspolaže, datiraju još od 747. godine p. n. e.<sup>51</sup> Tako je sasvim opravdano

---

45 Ibid., str. 131.

46 Ibid.

47 O’Grady navodi sljedeća pomračenja: 3. 3. 729., 14. 3. 711., 24. 3. 693., 5. 4. 675., 15. 4. 657., 26. 4. 639., 6. 5. 621., 18. 5. 603., 28. 5. 585. godine p. n. e. Ibid., str. 132.

48 Ibid.

49 Već smo vidjeli da slično predlaže van der Waerden, vidjeti Waerden, B. L. van der, *Science Awakening II*, str. 122., f. 1.

50 O’Grady, P. F., *Thales of Miletus*, str. 134. To svakako ne znači da se pomračenja događaju na nekom određenom mjestu svakih pet ili šest mjeseci.

51 Ibid., str. 139.

zaključiti da je babilonske bilješke o pomračenjima imao i mnogo stariji Tales, koji je pri tome vjerojatno tražio svaku moguću informaciju o astronomskim fenomenima. O'Grady smatra da je Tales znao da se pomračenje Sunca događa jedino za vrijeme mlađaka, 29. ili 30. dana u mjesecu, te ako ovu spoznaju spojimo s intervalom od 23,5 lunacije između pomračenja Mjeseca i pomračenja Sunca, onda imamo metodu koja plauzibilno objašnjava Talesovo predviđanje pomračenja sunca od 28. 5. 585. godine p. n. e. Usto, prednost ovog intervala je u tome što je dosta kraći od sarosa i ekseligmosa, te ga je mnogo lakše otkriti i pratiti. Mana ove metode je u tome što možemo vidjeti više pomračenja Mjeseca od pomračenja Sunca i, budući da iza svakog pomračenja Mjeseca ne slijedi pomračenje Sunca, ova metoda ipak samo utvrđuje vjerojatnost pomračenja Sunca, a koju O'Grady procjenjuje na 60,5%.<sup>52</sup> Zbog svega ovoga, O'Grady smatra da možemo vjerovati Herodotovom svjedočanstvu o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca.

Dirk L. Couprie se slaže s O'Grady da se pomoću sarosa ne može predvidjeti pomračenje Sunca, jer se pomračenje u sljedećem ciklusu pomjera 115,6 stupnjeva na zapad. Možda je nešto uvjerljivije Panchenkovo rješenje da se putem trostrukog sarosa, odnosno ekseligmosa, može predvidjeti pomračenje Sunca, međutim, zbog slijeda pomračenja unutar ekseligmos ciklusa Panchenko odustaje označiti skoro potpuno pomračenje od 28. 5. 585. p. n. e. kao ono koje je Tales predvidio.<sup>53</sup> Ovaj datum se poklapa i s onim što nam donosi Plinije, koji kaže da je Tales predvidio pomračenje koje se dogodilo u četvrtoj godini 48. olimpijade, odnosno 170 godina nakon osnivanja Rima.<sup>54</sup> Pomračenje od 21. 9. 582. godine p. n. e., koje predlaže Panchenko, ne može biti ono koje

---

52 Ibid., str. 146. D. Sherry kaže da O'Grady uvjerljivo dokazuje kako je Talesovo predviđanje pomračenja Sunca od 28. 5. 585. godine p. n. e. zasnovano na ciklusu od 23,5 mjeseci. Sherry, D., Review of *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy* by Patricia F. O'Grady, *Isis* 96, 1 (2005), str. 103.

53 Couprie, D. L., "How Thales Was Able to 'Predict' a Solar Eclipse without the Help of Alleged Mesopotamian Wisdom", *Early Science and Medicine*, 9, 1 (2004), str. 322.

54 Pliny, *Natural History I*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann, London, 1967., II, IX, 53, str. 202–3. Vidjeti Couprie, D. L., "How Thales Was Able to 'Predict' a Solar Eclipse without The Help of Alleged Mesopotamian Wisdom", str. 322.

---

je Tales predvidio, jer mu je magnituda u Miletu bila 0,85, a takvo pomračenje ne bi pretvorilo dan u noć, kako nam ga je opisao Herodot.<sup>55</sup>

Rješenje do kojeg je došla O'Grady, po kojem 23,5 lunacije nakon pomračenja Mjeseca dolazi pomračenje Sunca, također nije prihvatljivo za Couprieja. Ona je ponudila popis solarnih i lunarnih pomračenja vidljivih u Ninivi, počevši od 744. godine p. n. e.<sup>56</sup> Couprie veli da je prvi očit problem što je dani spisak vidljivih pomračenja u Ninivi, a ne u Miletu. Pored toga, neka pomračenja Sunca nisu bila vidljiva u Ninivi, a jesu u Miletu, a neka možda ne bi bila opažena u Ninivi jer su bila ispod magnituda 0,5.<sup>57</sup> Na popisu se nalaze pomračenja Mjeseca koja su bila nevidljiva zato što su bila penumbralna,<sup>58</sup> a za takva pomračenja uopće nisu znali ni Babilonjani ni Tales, dok druga pomračenja nisu bila vidljiva u Ninivi jer se Mjesec nalazio ispod horizonta. Neka od pomračenja Mjeseca su bila tako male magnituda da su samo najuporniji promatrači nebeskih pojava bili u prilici da ih uoče. Još veća zamjerka popisu pomračenja koju je predložila O'Grady sastoji se u tome što ispušta pomračenja Mjeseca koja se ne uklapaju u ciklus od 23,5 lunacije.<sup>59</sup> Međutim, ključni problem je što se spisak na kojem su nabrojana pomračenja Mjeseca, a zatim pomračenja Sunca koja su slijedila nakon 23,5 lunacije, uopće ne može koristiti za predviđanje pomračenja Sunca. Tek iz današnje pozicije možemo vidjeti da je u prošlosti neko pomračenje Sunca katkad imalo prethodnika u lunarnom pomračenju prije 23,5 lunacije, ali je „nemoguće *predvidjeti* nakon kojeg *specifičnog* lunarnog pomračenja slijedi solarno pomračenje poslije 23,5 lunarna mjeseca”.<sup>60</sup> Predviđanje bi jedino bilo moguće kada bismo imali samo jedno vidljivo pomračenje Mjeseca, pa nakon 23,5 lunacije pomračenje Sunca. Budući da to nije tako, te uzevši u obzir ostale zamjerke na stajalište koje je ponudila O'Grady, Couprie

---

55 Ibid., str. 323.

56 Ibid. Niniva se nalazi u današnjem sjevernom Iraku. Već smo vidjeli da O'Grady drži kako je Ptolomej imao stare babilonske zabilješke o pomračenjima, pa zaključuje da ih je imao i Tales.

57 Ibid., str. 324.

58 Ovakvo pomračenje nastaje kada Mjesec naiđe na Zemljinu polusjenku, što ovu vrstu pomračenja čini teže vidljivom.

59 Ibid., str. 325.

60 Ibid., str. 327.

zaključuje da period od 23,5 lunacije nije bila metoda kojom je Tales predvidio pomračenje od 28. 5. 585. p. n. e.

Coupric se slaže s većinom stručnjaka da je pomračenje Sunca od 28. 5. 585. p. n. e. ono o kojem govore svjedočanstva, te iako je centralna zona pomračenja prošla sjeverno od Mileta pri čemu je ostao vidljiv “mali srp” Sunca, bilo je gotovo potpuno pomračenje.<sup>61</sup>



Karta putanje pomračenja Sunca od 28. 5. 585. p. n. e.<sup>62</sup>

On odbacuje mogućnost da se pomoću sarosa i ekseligmosa može predviđati pomračenje Sunca. Pored toga, Tales nije posjedovao znanja o tome što je uzrok pomračenja, niti su to znali Babilonjani. Babilonjani su bili u stanju predviđati pomračenja Mjeseca, ali tek 300 godina poslije Talesa. U njihovim zabilješkama o nebeskim pojavama ne može se naći nijedna teorija predviđanja pomračenja Sunca.<sup>63</sup> Ni Tales

61 Coupric, D. L., *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides of Ponticus*, Springer, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011., str. 52.

62 Preuzeto iz *ibid.*, str. 52.

63 *Ibid.*, str. 54–55. Ako je Tales imao pristup babilonskim zapisima o pomračenjima, doista je neobično, kaže Lloyd, da ih nitko nije koristio do 4. stoljeća p. n. e., jer postoji mogućnost da ih je koristio Eudoks. Simplikije tvrdi da su babilonski spisi došli u Grčku u većem broju tek poslije osvajanja Aleksandra Velikog. Lloyd, G. E. R., “The Debt of Greek Philosophy and Science to the Ancient Near East”, u Lloyd, G. E. R., *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991., str. 294.

---

nije imao neku pouzdanu metodu, jer bi je njegovi sljedbenici koristili i imali bismo mnoštvo predviđanja pomračenja. Čak samo Herodotovo svjedočanstvo govori koliko su Grci tog doba slabo razumjeli kako i zašto se pomračenja događaju, jer on navodi da je Tales predvidio godinu pomračenja.<sup>64</sup> Međutim, ako se pomračenje Sunca može predvidjeti, onda se može precizno predvidjeti i vrijeme i mjesto pomračenja.

Budući da ne znamo je li Tales imao ikakve zapise ili teorije o pomračenju Sunca i Mjeseca, niti iz Mileta, kako je pretpostavljao Hartner, niti iz stranih izvora, ostaje, drži Couprie, da ispitamo opciju da je on promatrajući *sam* došao do spoznaja koje su mu omogućile da predvidi pomračenje Sunca, kako je opisano u svjedočanstvima.<sup>65</sup> Pretpostavimo da je posjedovao datume pomračenja Mjeseca i Sunca koja su se mogla opaziti u Miletu za vrijeme njegovog života. Kada je Tales imao oko 30 godina, mogao je vidjeti tri pomračenja Sunca koja su se dogodila: 30. 9. 610. godine p. n. e., 13. 2. 608. godine p. n. e. i 30. 7. 607. godine p. n. e. Također, možemo pretpostaviti da je promatranjem mogao ustanoviti da se pomračenje Mjeseca događa uvijek za vrijeme uštapa (punog Mjeseca), a mogao je sam zaključiti ili čuti od nekoga da se pomračenje Sunca događa uvijek za vrijeme mlađaka (mladog Mjeseca).<sup>66</sup> Znači, Tales je mogao pretpostaviti da će se u određeno vrijeme, za vrijeme mlađaka, dogoditi pomračenje Sunca. Naravno, postojala je mogućnost da se neko od tih pomračenja teško može opaziti zbog male magnitude. Couprie smatra da su oni koji su u ta vremena promatrali Sunce to mogli činiti bez velike opasnosti od oštećenja vida kada se ono nalazilo visoko iznad horizonta tako što bi gledali u neku posudu s tekućinom, a ako je Sunce bilo blizu horizonta, onda se moglo direktno gledati prema njemu. Čini se opravdanim pretpostaviti da pomračenja Sunca magnitude manje od 0,5, tj. gdje je prekriveno manje od polovice Sunca, ne bi bilo moguće uočiti, osim ako Tales nije imao poseban razlog da ih očekuje.<sup>67</sup> Pretpostavimo da je na kraju 586. godine p. n. e. napravio tabelu zasnovanu samo na promatranju, bez znanja teorije kako se događaju pomračenja, bez spoznaje da je Zemlja kugla, bez razumijevanja što se zbiva sa Suncem i Mjesecom kada su

---

64 Couprie, D. L., *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*, str. 55.

65 Ibid., str. 56.

66 Ibid., str. 57.

67 Ibid.

iza horizonta i što su doista nebeska tijela.<sup>68</sup> Couprie drži da su ovo razumne pretpostavke pomoću kojih se može objasniti kako je Tales predvidio čuveno pomračenje od 28. 5. 585. p. n. e.

Ukoliko je Tales napravio spisak pomračenja Mjeseca i Sunca koja je sam opazio, moglo bi se uočiti da se kroz niz godina pomračenja Mjeseca događaju u obrascima, tako što čine "vijence". Čak i da Tales nije opazio sva pomračenja u tom periodu, zbog vremenskih prilika ili nekog drugog razloga, obrazac je tako očit, kaže Couprie, da bi se svakako uočio kroz dugogodišnje promatranje. Tales je gledajući ovaj niz uočenih pomračenja mogao zaključiti da period između uzastopnih pomračenja Mjeseca i pomračenja Sunca iznosi 6, a ponekad 5 mjeseci. Couprie stoji na stanovištu da Talesu zato nije bilo potrebno nikakvo znanje iz stranih zemalja, jer je mogao bilježiti pomračenja, pratiti vijence „i brojati mjesece koji su prošli između uzastopnih pomračenja”.<sup>69</sup> Pomračenja Sunca slijede ove vijence i događaju se samo za vrijeme mladača. U toku jedne godine bude 12 ili 13 mladača, ali kandidati za pomračenja Sunca su samo oni koji se uklapaju u obrazac i koji se događaju pola mjeseca prije ili kasnije poslije mogućeg pomračenja Mjeseca. Po Coupriejevom mišljenju ovo je dovoljno da Tales uoči kako je 28. 5. 585. godine p. n. e. bio mogući datum pomračenja Sunca, ali budući da je i 21. 11. 585. p. n. e. bio mogući datum pomračenja, očito je da još nešto nedostaje da se može reći kako je Tales precizno odredio dan pomračenja Sunca.<sup>70</sup>

Ono što je nedostajalo jeste spoznaja, a do koje je Tales mogao sam doći promatrajući pomračenja, da se pomračenja Sunca događaju u grupama od tri i da se mogu vremenski definirati. Dakle, ako se određenog dana opazi prvo pomračenje u grupi, onda će između ostala dva biti interval od 17, odnosno 18 lunacija. Prvi takav niz, koji je Tales mogao sam opaziti, krenuo je, veli Couprie, s pomračenjem Sunca od 30. 9. 610. godine p. n. e., a onda su slijedila pomračenja od 13. 2. 608. i 30. 7. 607. godine p. n. e. Druga grupa započinje pomračenjem od 9. 7. 597. godine p. n. e., a slijedi ga, poslije 18 lunacija, drugo od 23. 12. 596. godine p. n. e.<sup>71</sup> Tales je iz ovoga mogao zaključiti da će se treće

68 Ibid., str. 59.

69 Ibid.

70 Ibid., str. 60.

71 Ibid.

---

pomračenje u datoj grupi dogoditi 35 lunacija nakon prvog. To znači da postoji vremenski obrazac pomračenja u grupi, naime drugo pomračenje se događa 17 ili 18 lunacija iza prvog, a treće 35 lunacija poslije prvog. Budući da je pomračenje od 28. 5. 585. godine p. n. e. bilo treće u grupi od tri pomračenja i budući da je sada Tales posjedovao znanje o vremenskim intervalima između njih, mogao je ustanoviti niz i precizno odrediti datum trećeg pomračenja. Taj niz je započeo pomračenjem od 29. 7. 588. godine p. n. e., a slijedilo ga je poslije 17 lunacija drugo pomračenje od 14. 12. 587. godine p. n. e.<sup>72</sup> Tales je onda vrlo jednostavno mogao zaključiti da će se sljedeće pomračenje dogoditi 18 lunacija nakon drugog ili 35 lunacija nakon prvog, odnosno 28. 5. 585. godine p. n. e.

Ako je Tales na gore opisani način predvidio pomračenje Sunca od 28. 5. 585. godine p. n. e., onda takav poduhvat, drži Couprie, ne bismo mogli nazvati predviđanjem u pravom smislu riječi. Prava metoda predviđanja pomračenja Sunca uključuje mnogo više znanja nego što ga je imao Tales i njegovi suvremenici – kao što su loptasti oblik Zemlje i precizno utvrđene putanje Sunca i Mjeseca.<sup>73</sup> Problem s ovom “metodom” je u tome što je već nakon pomračenja od 28. 5. 585. godine p. n. e. narušen ovaj ritam pomračenja, čime je onemogućeno neko buduće predviđanje. Sljedeće pomračenje Sunca dogodilo se 21. 9. 582. godine p. n. e., a samo 6 lunacija poslije, 26. 3. 561. godine p. n. e., dogodilo se još jedno. Budući da se ova dva pomračenja ne uklapaju u obrazac tročlanog niza u kojem je između prvog i trećeg pomračenja period od 35 lunacija, Tales je mogao ustanoviti da je njegova metoda predviđanja pogrešna, te da je slučajno predvidio pomračenje Sunca od 28. 5. 585. godine p. n. e. Time je objašnjeno i zašto nemamo predviđanja pomračenja Sunca kod Anaksimandra, Anaksimena i drugih. Nikad nećemo znati je li Tales doista promišljao u opisanom pravcu, ali Couprie ističe da je ipak pokušao ponuditi moguću metodu Talesovog predviđanja pomračenja Sunca kakvu nam donose svjedočanstva, unutar okvira znanja tog vremena.<sup>74</sup>

Mada Coupriejev pokušaj rješenja enigme kako je Tales uspio predvidjeti pomračenje Sunca izgleda kao najplauzibilniji, mnogi istraživa-

---

72 Ibid.

73 Ibid., str. 61.

74 Ibid., str. 62.



vači će ostati skeptični. Očit problem je pretpostavka da je postojao dugački popis opaženih pomračenja, te proizvoljno uvrštavanje u popis samo pomračenja magnitude veće od 0,5, čega se Couprie, po mišljenju Miguela Querejete, nije držao dosljedno. Pored toga, na spisku nema nekih pomračenja kao što je pomračenje od 17. 6. 633. godine p. n. e., koje je bilo magnitude 0,66 i pomračenje od 18. 5. 603. godine p. n. e., magnitude 0,5.<sup>75</sup> Querejeta smatra da je također veliki problem to što se nije uzelo u obzir da je za vrijeme nekih pomračenja vjerojatno bilo oblačno, pa bi neka od njih zasigurno ostala neopažena.<sup>76</sup> On smatra da je Coupriejevo, ali i Hartnerovo, rješenje manjkavo jer zanemaruju problem vidljivosti uslijed meteoroloških okolnosti i problem nemogućnosti da se precizno odredi koja bi to magnituda pomračenja bila vidljiva, a koja ne. Kada uzmemo u obzir da nam ni ekliptika ne pomaže u predviđanju pomračenja Sunca, možemo zaključiti da svako predviđanje na osnovu ciklusa ima vrlo malo šanse da bude uspješno, pa stoga, ako je Tales i koristio neku takvu metodu, onda se „njegovo predviđanje teško može u potpunosti smatrati znanstvenim”.<sup>77</sup>

Detaljno analizirajući svjedočanstva, Livio Rossetti zaključuje da je nevjerojatna teza da je Tales predvidio pomračenje Sunca. Za Herodotovo svjedočanstvo veli da nam daje kontekst za javno izrečeno predviđanje pomračenja, ali da je bilo neočekivano i neobjašnjivo, te vjerojatno iznimno utjecajno, ako je istina da je vodilo okončanju rata.<sup>78</sup> Ako pratimo povijesni slijed, poslije Herodotovog, najstarije svjedočanstvo je Eudema s Roda, Aristotelovog učenika. Diogen Laertije i Klement Aleksandrijski spominju Eudemovo djelo *Historija astronomije* i Talesovo predviđanje pomračenja Sunca, a pored toga Heronu iz Aleksandrije i Teonu iz Smirne je vjerojatno izvor Eudem, te obojica istim riječima kažu kako je Tales “otkrio” ili “razumio” pomračenja

75 Querejeta, M., “On the Eclipse of Thales, Cycles and Probabilities”, *Culture and Cosmos* 15, 1 (2011), str. 9.

76 Ibid.

77 Ibid., str. 14. Tako mala vjerojatnost više liči na pogađanje na sreću, pa ako je tome tako, veli Graham, onda je to stvar sreće i nema veze sa znanošću. Graham, D. W., *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, Oxford University Press, Oxford, 2013., str. 53. Slično tvrdi i Dicks, vidjeti Dicks, D. R., “Thales”, str. 295. i Dicks, D. R., *Early Greek Astronomy*, str. 44.

78 Rossetti, L., *Thales the Measurer*, Routledge, London, New York, 2022., str. 86.

Sunca.<sup>79</sup> Sljedeće svjedočanstvo koje Rossetti navodi su anonimni komentari *Odiseje*, nastali vjerojatno u 2. stoljeću n. e., u kojima se nepoznati autor poziva na Aristarha sa Sama, i kaže da je Tales smatrao kako pomračenje Sunca nastaje onda kada se Mjesec nađe ispred Sunca, da dan bude mračniji i da neki to nazivaju trideseti dan, odnosno uštap. Dakle, objašnjene su tri stvari: 1. da pomračenje nastaje kada se Mjesec nađe ispred Sunca, 2. da je pomračenje zapravo zatamnivanje Sunca, i 3. da se pomračenje događa trideseti dan lunarnog mjeseca. Iako su ovo važne informacije, veli Rossetti, nema ni riječi o tome da je Tales predvidio pomračenje Sunca.<sup>80</sup> Aristarh sa Sama (310–230. p. n. e.), iznimno značajan astronom koji se detaljno bavio Mjesecom i njegovom svjetlošću, ističe da je važan Talesov doprinos što je otkrio mehanizam pomračenja Sunca, odnosno da se to događa kada Mjesec zamračuje Sunce prolazeći ispred njega, ali ne spominje Talesovo predviđanje pomračenja. Ciceron tek usputno tvrdi da je Tales znao uzrok pomračenja Sunca i vjerojatno mu je za ovu tvrdnju izvor Aristarh, ali opet nema spominjanja predviđanja pomračenja.<sup>81</sup> Aetije također pripisuje Talesu objašnjenje uzroka pomračenja Sunca i dodaje da je Tales smatrao kako su Mjesec i Zemlja “iste prirode”, mada je vjerojatnije da je to Anaksagorina teza,<sup>82</sup> te da je Mjesec kao čvrsto tijelo u stanju zamračiti Sunce, ali nema ni riječi o predviđanju pomračenja Sunca. Gotovo isto ponavlja i Pseudo-Galen, a u komentarima na Platonovu *Državu*, za koje se smatra da su nastali iza 6 stoljeća n. e., ponovno stoji isto: da je Tales objasnio uzrok pomračenja Sunca, ali nema ništa o njegovom eventualnom predviđanju.<sup>83</sup> Ako slijedimo svjedočanstva, smatra Rossetti, Tales očito nije predvidio pomračenje Sunca, nego se uporno ponavlja kako je objasnio uzrok zbog kojeg se pomračenje zbiva. Kada uzmemo u obzir da metodu predviđanja pomračenja Sunca

---

79 Ibid.

80 Ibid., str. 87.

81 Ibid., str. 88.

82 Heath smatra da se Aetijevo svjedočanstvo treba odbaciti, jer pored pogrešne tvrdnje da je Tales prvi smatrao da su Zemlja i Mjesec iste građe, također tvrdi da je za Talesa Zemlja kugla u centru svemira. Vidjeti Heath, T., *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Clarendon Press, Oxford, 1913., str. 19.

83 Rossetti, L., *Thales the Measurer*, str. 89. Chaikovski veli da se u to vrijeme predviđanje nije razlikovalo od objašnjenja, pa bi za osobu koja daje objašnjenje smatrali da je dala predviđanje. Chaikovski, V., “Thales’s Science in Its Historical Context”, *Russian Studies in Philosophy* 42, 1 (2003), str. 10.

nije mogao saznati ni od Asiraca, niti od Babilonjana, jer ju ni oni nisu imali,<sup>84</sup> možemo zaključiti, drži Rossetti, da je tvrdnja o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca samo legenda.

Zbog napretka prirodnih znanosti suvremenim ljudima je iznimno važno predviđanje, ali u antici nije bilo tako.<sup>85</sup> Brojna i detaljna svjedočanstva nam govore da je Tales objasnio uzroke pomračenja Sunca, čime je on, veli Rossetti, jedan događaj, koji je ljudima tog vremena izgledao neobičan i zastrašujući, učinio razumljivim i neovisnim o bogovima.<sup>86</sup> Talesu za ovo objašnjenje nisu bili potrebni ni kompleksna aparatura, ni mnoštvo suradnika, niti precizna mjerenja. Pomračenje Sunca se zapravo može objasniti prilično jednostavno, dakle, ne zahtijeva veliko znanje o funkcioniranju svemira, niti grandiozne teorije. Dovoljno je reći da se prolaskom Mjeseca ispred Sunca zakriva djelomično ili potpuno njegova svjetlost. Iako nije pobudilo veliki interes kod Anaksimandra<sup>87</sup> i drugih predsokratovaca, ovo otkriće je, po Rossettijevom mišljenju, ipak od velikog značaja, jer je uvjerilo druge Talesove suvremenike da i sami pokušaju razumjeti kozmička zbivanja.

Uzimajući u obzir brojnost svjedočanstava, mnogi stručnjaci tvrde da bi eventualno mogli prihvatiti da je Tales na sreću pogodio vrijeme pomračenja Sunca.<sup>88</sup> Međutim, sasvim je moguće da je cijela priča o Talesovom predviđanju izmišljena. Mosshammer veli da, pored toga što je pomračenje od 585. godine p. n. e. bilo male magnitude da bi

84 Ibid., str. 92–94.

85 Slično tvrde Zhmud, L., *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2006., str. 244. i McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 2010., str. 24.

86 Rossetti, L., *Thales the Measurer*, str. 96.

87 Ibid. Teško se složiti s Rossettijem da Anaksimandra nije zanimao ovaj problem, jer je ponudio objašnjenje o nastajanju pomračenja Sunca i Mjeseca koja se bitno razlikuju od objašnjenja koja svjedočanstva pripisuju Talesu. Vidjeti D. Marić, *Anaksimandar*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 42.

88 Već smo vidjeli da tako kažu D. R. Dicks i D. W. Graham, vidjeti također: Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, str. 42; Heath, T., *Greek Astronomy*, xix; Clarke, L. W., "Greek Astronomy and Its Debt to Babylonians", str. 66; Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, vol. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. (prvo izdanje 1962), str. 48; Zhmud, L., *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, str. 243; Westfall, J. & Sheehan, W., *Celestial Shadows: Eclipses, Transits, And Occultations*, Springer, New York, 2015., str. 26, 109.

---

u Maloj Aziji pretvorilo dan u noć, druga su dva mjesta gdje Herodot govori o pomračenjima Sunca sporna ili fikcija, pa se njegovo svjedočanstvo o pomračenjima ne može uzeti kao pouzdano. Pomračenje Sunca, bitka i Talesova reputacija kao astronoma spojili su se u mit o njegovom predviđanju pomračenja.<sup>89</sup> Čini se da u ovoj priči o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca imamo dobar primjer kako nastaje legenda.<sup>90</sup> Tales je važio za mudrog čovjeka, bavio se istraživanjem nebeskih pojava i možda je pokušao objasniti uzrok pomračenja, pa kad se tome doda neobična priča o pomračenju Sunca tokom bitke i završetku rata, sasvim je moguće da je kasnije sve to povezano u priču o Talesovom predviđanju pomračenja Sunca.

Ni stariji narodi s dugom tradicijom promatranja neba, poput Babilonjana, Asiraca i Egipćana nisu mogli predviđati pomračenje Sunca za određen geografski prostor. Tales sigurno nije mogao predvidjeti pomračenja Sunca iz neke teorijske postavke o funkcioniranju kozmosa, niti pomoću neke geometrijske metode. U predviđanju ne pomažu ni saros, ni ekseligmos, niti ciklus od 23,5 lunacije. Zapravo nijedan ciklus praćenja pomračenja neće osigurati predviđanje pomračenja Sunca za konkretno mjesto na Zemlji. Ma koliko promatrač bio uporan i odlučan, ti ciklusi zbog male magnitude i oblaka mogu vrlo lako proći neopaženi. Jasno je da istraživači nastavljaju nuditi najvjerojatnije rješenje, te se čini da je Couprie ponudio najplauzibilnije. Međutim, on pretpostavlja mnogo stvari za koje nismo sigurni da ih je Tales znao, kao što su: da je Tales posjedovao spisak svih pomračenja Mjeseca i Sunca koje je mogao vidjeti u Miletu, da ih je promatrao od svoje 30. godine, da je znao kako se pomračenje Mjeseca događa za vrijeme punog Mjeseca, a Sunca za vrijeme mladog Mjeseca. Pored toga, pretpostavlja da je Tales mogao vidjeti sva pomračenja iznad magnitude od 0,5, te da je na osnovu popisa pomračenja zasnovanog na vlastitim promatranjima uočio obrasce ponavljanja, tj. da dolaze u grupama od tri pomračenja Sunca, s razmakom od 35 lunacija između prvog i trećeg. Tales je također uvidio, drži Couprie, da je takva metoda slučajno

---

89 Mosshammer, A. A., "Thales' Eclipse", 153–154. Stephenson kaže da Herodotove i Plinijeve tvrdnje imaju porijeklo u različitim legendama koje su kružile oko Talesa. Stephenson, F. R., *Historical Eclipses and Earth's Rotation*, str. 344.

90 Vidjeti Ritter, T., *The History of Ancient Philosophy*, vol. 1, D. A. Talboys, Oxford, 1838., str. 196, f. 3.

funkcionirala za 28. 5. 585. godine p. n. e., pa je odustao od nje. Dakle, i sam Coupriejev zaključak zahtijeva da vjerujemo kako je Tales iz ove pogrešne pretpostavke, igrom slučaja, došao do preciznog predviđanja pomračenja Sunca.

Predviđati pomračenja Sunca nisu mogli ni Anaksimandar, Anaksimeni ni drugi predsokratovci, niti je to bilo moguće još dugo vremena. Kada se sve ovo uzme u obzir, izgleda nevjerovatno da je Tales mogao predvidjeti pomračenje Sunca kako je opisano kod Herodota. Vjerojatno će se rasprave o ovoj temi nastaviti i nudit će se neka nova rješenja, ali čini se da bi jedino otkriće nekih novih činjenica, za što postoje minimalne šanse, moglo razriješiti ovaj problem. Odgovor na pitanje je li Tales bio prvi filozof i znanstvenik<sup>91</sup> ne ovisi o tome je li predvidio pomračenje Sunca ili nije. On stoji na početku filozofije i znanosti jer je prvi na nemitološki, racionalan način istraživao prirodu, što ostaje nezaobilazna baština do danas.

#### LITERATURA

- Aristophanes, *Birds, Lysistrata, Assembly-Women, Wealth*, (trans. S. Halliwell), Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.
- Baily, F., "On the Solar Eclipse Which is Said to Have been Predicted by Thales", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 101 (1811), str. 220–241.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, New York, 1982.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London, 1908.
- Chaikovski V., "Thales's Science in Its Historical Context", *Russian Studies in Philosophy* 42, 1 (2003), str. 6–29.
- Clarke, L. W., "Greek Astronomy and Its Debt to Babylonians", *The British Journal for the History of Science* 1, 1 (1962), str. 65–67.
- Cornford F. M., *Before and after Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- Coupric, D. L., "How Thales Was Able to 'Predict' a Solar Eclipse without the Help of Alleged Mesopotamian Wisdom", *Early Science and Medicine*, 9, 1 (2004), str. 321–337.

---

91 O'Grady kaže: "Ptić je ptica, čak i kad ne može letjeti", odnosno Tales nije bio znanstvenik poput suvremenih, ali jeste bio znanstvenik. O'Grady, P. F., *Thales of Miletus*, str. 246.

- 
- Coupric, D. L., *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides of Ponticus*, Springer, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011.
- Dicks, D. R., "Thales", *The Classical Quarterly* 9, 2 (1959), 294–309.
- Dicks, D. R., *Early Greek Astronomy: To Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1985.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD, London, 1966.
- Dreyer, J. L. E., *A History of Astronomy: From Thales to Kepler*, Dover Publications, New York, 1953.
- Gomperz, T., *Greek Thinkers I*, (trans. L. Magnus), John Murray, London, 1901.
- Graham, D. W., *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Graham, D. W., "The Reception of Early Greek Astronomy", u *Brill's Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, (priredili Harry, Ch. C., & Habash, J.), Brill, Leiden, Boston, 2020., str. 91–110.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, vol. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. (prvo izdanje 1962.)
- Hartner, W., "Eclipse Periods and Thales' Prediction of a Solar Eclipse: Historic Truth and Modern Myth", *Centaurus* 14, 1 (1969), str. 60–71.
- Heath, T., *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Clarendon Press, Oxford, 1913.
- Heath, T., *Greek Astronomy*, Dover Publications, New York, 1991. (prvo izdanje 1932)
- Herodotus I, *Books I – II*, trans. A. Godley, Cambridge Massachusetts, William Heinemann LTD, London, 1975.
- Lebedev, A. V., "Aristarchus of Samos on Thales' Theory of Eclipses", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 23, 2 (1990), str. 77–85.
- Kahn, Ch., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960.
- Kelley, D. H. & Milone, E. F., *Exploring Ancient Skies: A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, Springer, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Lewis, G. C., *An Historical Survey of the Astronomy of the Ancients*, Parker, Son, and Bourn, West Strand, 1862.

- 
- Lloyd, G. E. R., "The Debt of Greek Philosophy and Science to the Ancient Near East", u Lloyd, G. E. R., *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991., str. 281–298.
- Marić, D., *Anaksimandar*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2014.
- McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 2010.
- Mosshammer, A. A., "Thales' Eclipse", *Transactions of American Philological Association*, 111 (1981), str.145–155.
- Neugebauer, O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Dover Publications, New York, 1969.
- Neugebauer, O., "The Survival of Babylonian Methods in the Exact Sciences of Antiquity and Middle Ages" u Neugebauer, O., *Astronomy and History: Selected Essays*, Springer Science+Business Media, LLC, New York, 1983., str. 157–164.
- O'Grady, P. F., *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Ashgate, Farnham & Burlington, 2002.
- Panchenko, D., "Thales's Prediction of a Solar Eclipse", *Journal of the History of Astronomy* 25 (1994), str. 278–288.
- Pannekoek, A., *A History of Astronomy*, Dover Publications, New York, 1989.
- Pecker, J.-C., *Understanding the Heavens: Thirty Centuries of Astronomical Ideas from Ancient Thinking to Modern Cosmology*, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, 2001.
- Pliny, *Natural History I*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann, London, 1967.
- Querejeta, M., "On the Eclipse of Thales, Cycles and Probabilities", *Culture and Cosmos* 15, 1 (2011), str. 5–16.
- Ritter, T., *The History of Ancient Philosophy*, vol. 1, D. A. Talboys, Oxford, 1838.
- Rossetti, L., *Thales the Measurer*, Routledge, London, New York, 2022.
- Sherry, D., Review of *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy* by Patricia F. O'Grady, *Isis* 96, 1 (2005), str.103.
- Stephenson, F. R., *Historical Eclipses and Earth's Rotation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Stephenson, F. R. & Fatoohi, L. J., "Thales's Prediction of a Solar Eclipse", *Journal for the History of Astronomy* 28 (1997), str. 279–282.
- Waerden, B. L. van der, *Science Awakening II: The Birth of Astronomy*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1974.
- Westfall, J. & Sheehan, W., *Celestial Shadows: Eclipses, Transits, And Occultations*, Springer, New York, 2015.

---

White, S., "Thales and the Stars" u *Presocratic Philosophers: Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (priređili Caston, V. & Graham, D. W.), Ashgate, Burlington, 2002., str. 3–18.

Zhmud, L., *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2006.

DAMIR MARIĆ

Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, BiH

## THALES'S PREDICTION OF A SOLAR ECLIPSE

**Abstract:** The testimonies from antiquity say that Thales of Miletus predicted a solar eclipse. Many experts claim that the eclipse happened on 5/28/585 BC, and this date is often marked as the beginning of Greek philosophy and science. This prediction of a solar eclipse can be justifiably doubted. However, if it is true that Thales predicted a solar eclipse, the question arises whether he found a way to predict eclipses or was familiar with the astronomy of older civilizations. This article will examine whether Thales predicted a solar eclipse and, if so, what method he used.

**Keywords:** Thales of Miletus, solar eclipse, ancient astronomy, saros, exeligmos

*Primljeno: 30.8.2024.*

*Prihvaćeno: 1.11.2024.*



Arhe XXI, 42/2024

UDK 1(4)“15/19“ Augustin

1(4)“15/19“ Pseudo-Dionysius the Areopagite

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.305-322>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## SVETLOST SVETA I SVETLOST VAN SVETA Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin

**Sažetak:** Rad je posvećen razmatranju motiva svetlosti u misli Pseudo-Dionizija Areopagite i Svetog Avgustina. U oba slučaja, motiv svetlosti vezan je za temeljni hrišćanski problem nesaznatljivosti Boga; dva mislioca daju dva sasvim različita odgovora na taj problem. U skladu sa svojom apofatičkom teologijom, Areopagita se opredeljuje za krajnje neobično rešenje oličeno u formulaciji *božanskog primraka* kao dvostruke negacije ovozemaljske svetlosti. Za razliku od toga, Sv. Avgustin zastupa tezu o mogućnosti postupnog prosvetljavanja duše putem saznanja sve do naziranja, ali ne i potpunog viđenja božanske *nedostupne svetlosti*.

**Ključne reči:** Pseudo-Dionizije Areopagita, Sveti Avgustin, svetlo, božanski primrak, nedostupna svetlost

Motiv svetlosti jedan je od ključnih simbola celokupne srednjovekovne filozofije, karakterističan kako za njene antičke početke, tako i za poznu sholastiku. Kao takav, motiv svetlosti predstavlja nit vodilju prateći koju se može razumeti unutrašnji život i razvoj srednjovekovne misli, kao i njen naročiti karakter. Prva i osnovna osobenost ovog motiva u srednjovekovlju je *razlikovanje dve svetlosti*: stvorene i nestvorene, zemaljske i nebeske, ljudske i božanske; svetlosti sveta i svetlosti koja svet uveliko prevazilazi. Razmak između ove dve svetlosti je višeznačan, i kao takav sabira niz ključnih pitanja: on jednako označava ontološku razliku stvorenog sveta i njegovog Tvorca, kao i epistemičku razliku prirodnih saznanjnih moći i natprirodno datog saznanja višeg

---

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

reda, otkrivenog rečju Božjom. Nadasve, taj razmak tiče se odnosa između svih ovih relata i za hrišćanstvo ključnog zadatka spasenja.

Navedena ontološka i epistemološka strana motiva svetlosti svedoči o neprekinutoj vezi srednjovekovne misli i antičke filozofske baštine. Reč je, naravno, o Platonovoj metafori sunca koje odgovara ideji dobra, te koje jednako obezbeđuje i svetlost i toplotu, odnosno i uslove mogućnosti saznanja i uslove mogućnosti života. Platonova misao, zajedno sa slikom sa kojom je povezana, utkana je u celokupan razvoj motiva svetlosti u srednjem veku i ostaje njegov permanentni fon uprkos različitim interpretacijama. Sa druge strane, značaj motiva svetlosti potvrđuje i kasniji razvoj filozofije, odnosno napor koji ulaže novo doba kako bi sebe definisalo u otklonu od srednjovekovne, pre svega sholastičke misli. Tako je dobro poznati epitet mračnog srednjovekovlje zadobilo tek u novovekovnom preoblikovanju motiva svetlosti, pre svega u saznavnom smislu. Novovekovna ideja prosvetćenosti parazitira na ovom naporu, pa se tako svetlošću saznanja proglašava isključivo svetlost razuma i prirodnih saznavnih moći (*lux rationis, lumen naturale*). U svetlu takve postavke srednjovekovna dvostruka svetlost pokazuje se kao mrak.

U ovom radu predstavimo motiv svetlosti kroz sažeti opis učenja dvojice, po našem sudu, centralnih mislilaca za ovo pitanje – Pseudo-Dionizija Areopagite i svetog Avgustina. Razlog ovakvom izboru je, pre svega, uticaj koja su učenja ove dvojice filozofa ostvarila na potonji razvoj motiva svetlosti; svako kasnije učenje o iluminaciji bar implicitno referira na jednu od ove dve pozicije. Drugo, oba mislioca su ostvarila jednako veliki uticaj kako na istoku, tako i na zapadu. Napokon, oba mislioca na sebi svojstven način preuzimaju i preoblikuju neoplatonistička učenja, usled čega poređenje njihovih pozicija dodatno osvetljava načine oblikovanja i kretanja rane srednjovekovne misli.

#### PSEUDO-DIONIZIJE AREOPAGITA: BOŽANSKI PRIMRAK I SVETLOST SVETA

Misao Pseudo-Dionizija Areopagite bitno je obeležena simbolom svetlosti, koji predstavlja možda i najkorisniji ključ za njeno tumačenje. U osnovi, Areopagita nastoji da očuva jasnu razliku između Boga tvorca i stvorenog sveta: ova razlika je temeljna jer bez nje imamo sasvim pogrešnu predstavu o stvarnosti, a samim tim i zaprečen put

ličnog spasenja i valjanog uspostavljanja odnosa sa Bogom. Naglašavanje ove razlike takođe je u funkciji jasnog razdvajanja filozofskog neoplatonizma i hrišćanskog učenja koje se oslanja na neoplatonizam, a stoga što ona postavlja neoplatonizmu nesvojestven diskontinuitet između Boga i stvorenja.<sup>2</sup> Prema hrišćanskom učenju, Bog je transcendentan svetu i od sveta toliko različit, da u potpunosti prevazilazi ljudske sazajne moći: „Nalazeći se iza granica suštine, nalazi se i iza granica svakog saznanja”.<sup>3</sup> Rečju, Bog je u celosti nesaznatljiv, i kao nesaznatljiv se uvek mora misliti.<sup>4</sup>

Posledica značaja koji Areopagita pridaje ključnoj razlici Boga i stvorenja je krajnje neobična analiza načina na koji funkcionišu ljudsko saznanje i jezik, te posledično predlog rešenja kako bi se oni ipak mogli ispravno upotrebiti ako se radi o mišljenju i govoru o Bogu.<sup>5</sup> Naime, Areopagita tvrdi da su ljudske sazajne moći i njihovi produkti principijelno ograničeni samim ontološkim statusom čoveka kao stvorenja. Preciznije rečeno, svaki naš pojam i reč nastaju kroz susret sa stvorenjima, pa je otuda i značenje tih pojmova ograničeno na smisao koji pripada stvorenjima.

Na primer, pojam dobro (koji je ovde značajan zbog upućivanja na Platona i metaforu sunca) apstraktni je pojam i kao takav ne smera ni na koje konkretno biće koje je dobro, već se jednako primenjuje na svako od njih. Međutim, upravo tu i leži opasnost, jer nas apstraktnost i univerzalna primenljivost pojma *dobro* može zavarati da zaboravimo na njegovo poreklo – na činjenicu da je njegovo značenje zadobijeno kroz susrete sa različitim stvorenim bićima kojima smo pripisali ovu osobinu. Drugim rečima, značenje ovog pojma jeste opšte, ali je ograničeno kakvoćom dobra kako se ono javlja u stvorenjima. Shodno tome, pripisati Bogu osobinu dobra znači pripisati Bogu osobinu stvo-

---

2 Up. Sammon, B. T., *The God Who Is Beauty. Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, James Clarke & Co, Cambridge, 2014, str. 103, 195.

3 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, Међународни центар за православне студије/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 2015, str. 12.

4 Up. Isto, str. 14.

5 Up. Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knj. XLVI-2, 2021, str. 232.

---

renja, što je nesumnjivo pogrešno. Napokon, iz toga slede dva važna zaključka: prvo, apstraktni pojam dobra nije univerzalno primenljiv, već je primenljiv samo u domenu stvorenja. Drugo, i mnogo važnije, iz prethodnog sledi da je iskaz „Bog je dobar” netačan.

Ograničenost ljudskih sazajnih moći ne staje na poreklu sadržaja saznanja, već se proteže i na formu saznanja – način na koji je čoveku moguće da barata sa takvim sadržajima. Razlog toj uže epistemološkoj ograničenosti je iznova ontološki; to je činjenica da je i subjekt saznanja stvoreno biće. Drugim rečima, čovek svoju sazajnu poziciju ne bi mogao da unapredi (svojim silama) čak i kada bi bio u susretu sa nestvorenim bićem, jer je sazajni aparat kojim on barata sa stečenim sadržajima sam po sebi problematičan. To se jasno vidi na jednom od mogućih rešenja problema sa predikatima koje bismo bili skloni da pripišemo Bogu, a koje Areopagita odbacuje.

Naime, šok-dejstvo zaključka da je iskaz „Bog je dobar” netačan može se lako prevazići tvrđenjem da je Bog bolji od stvorenja, odnosno da je on najviše dobar. Takva strategija naizgled odgovara hrišćanskom učenju, jer ono podrazumeva da je dobrota Boga daleko iznad dobrote stvorenja. Međutim, ona takođe implicira kontinuitet između Boga i stvorenja u pogledu predikata *dobro*: ovakvo misaono kretanje zapravo ništa ne rešava, jer se osnovno značenje pojma *dobro* zadržava, dok se intervencija vrši samo nad intenzitetom prisustva te osobine u datom subjektu.<sup>6</sup> Utoliko ova strategija propada iz istih razloga iz kojih je problem i nastao.

Rešenje koje nudi Areopagita je logičko, ali sa krajnje neobičnim posledicama. Oslanjajući se na pravila Aristotelove logike, Areopagita zaključuje sledeće: ako je iskaz „Bog je dobar” netačan, onda negacija tog iskaza mora biti tačna. Kako se negacija može primeniti na dva načina – kao negacija veze subjekta i predikata (kopule) i kao neposredna negacija predikata – Areopagita predlaže dve različite teologije, apofatičku i katafatičku. Apofatička teologija podrazumeva govor o Bogu izveden kroz iskaze koji su po kvalitetu negativni; u takvim iskazima Bogu kao subjekt terminu se odriče neki predikat („Bog nije dobar”).<sup>7</sup> Za razliku od

---

6 Up. Riordan, W., *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, Ignatius Press, San Francisco, 2008, str. 24.

7 Up. Свети Дионисије Ареопажит, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010, стр. 182-183.

toga, katafatička teologija podrazumeva govor o Bogu kroz iskaze koji su po kvalitetu afirmativni, ali je predikat negiran: u takvim iskazima Bogu kao subjekt-terminu se pripisuje neka negativno formulisana odlika („Bog je ne-dobar”).<sup>8</sup> U oba slučaja negacija ima sasvim specifičnu ulogu: ona nas sprečava da mislimo i tvrdimo da znamo nešto što prevazilazi naše mogućnosti saznanja; ona ima metodski i prohibitivni smisao. Drugim rečima, ni u jednom od ova dva slučaja nećemo imati pozitivno znanje kakvoće dobra koje odlikuje Boga. Naprotiv, ono sa čim nas suočava kako apofatička, tako i katafatička teologija je *znanje o granicama našeg saznanja* – to da Boga ne znamo i da ga ne možemo znati.

Ova centralna misao Areopagite naročito je jasno predstavljena kroz njegovu upotrebu simbola svetlosti. Naime, Areopagita polazi od svetlosti kakva nam je poznata i samorazumljiva; od svetlosti stvorenog sveta koju predstavlja Sunce.<sup>9</sup> Kao metafora uslova mogućnosti saznanja, ova svetlost uspostavlja i jasne razlike između znanja i neznanja, saznatljivog i nesaznatljivog. Tako se tama i mrak pokazuju kao odsustvo svetla, te utoliko imaju negativni indeks i odgovaraju neznanju. Ukoliko se tama osvetli, ono što leži u mraku postaje dostupno saznanju. Međutim, u slučaju saznanja Boga logika stvorenja se urušava. Kako je Bog transcendentan i principijelno nesaznatljiv, njemu ne odgovara simbol svetlosti već simbol potpune tame.<sup>10</sup> Ipak, ta tama je svetlo „kakvo (...) nije moguće ni pomisliti”.<sup>11</sup>

Areopagita kaže: „Mrak iščezava pri svetlu, i posebno pri velikom svetlu; neznanje progoni saznanja, i posebno velika saznanja. Prihvatajući to u smislu prevashodstva, a ne lišenosti, ne lažući se, utvrdi da je neznanje Boga skriveno od onih, koji imaju svetlo i saznanje o stvari, a da Ga taj najuzvišeniji mrak sakriva u svakom svetlu, jednako kao što se uz Njega sakriva svako saznanje. Ako je ko, videvši Boga, shvatio to što je video, to znači da Ga nije video, već nešto od postojećeg i poznatog”.<sup>12</sup>

---

8 Up. Isto, str. 181. Up. i Edwards, M., Dillon, J., ‘God in Dionysius and the Later Neoplatonists’, in: Edwards, M. et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford, 2022, str. 141.

9 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, str. 35, 38.

10 Up. Jurgin, D., *Negation and Knowledge of God: Neoplatonism and Christianity*, Scholar Press, 2017, str. 209.

11 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, str. 11.

12 Up. Свети Дионисије Ареопагит, „Прво писмо Гају Терапеуту”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010, str. 184.

Samo po sebi, navedeno zvuči provokativno i u najmanju ruku doktrinarno pogrešno. Ipak, Areopagita cilja na sledeće: iskustvo takve najdublje tame zapravo je iskustvo najsajjnije svetlosti;<sup>13</sup> iskustvo kakvo imamo kada nam je izvor svetlosti toliko blizu da nas zaslepljuje, pa stoga nismo u stanju da vidimo. Drugim rečima, Areopagita cilja na razliku između toga *kakvo je realno stanje stvari* (Bog kao višnja svetlost) i *kakvo je realno stanje stvari za nas* (Bog kao najdublja tama). Kako smo mi ontološki ograničeni i ne možemo da zahvatimo božansku svetlost onakvom kakva zaista jeste, za nas se ona pokazuje kao tama. Takva tama nije odsustvo svetlosti, kao što je to slučaj u stvorenom svetu, već je ona ljudsko iskustvo najpotpunije svetlosti: ona nije posledica odsustva, već punine prisustva (svetlosti).<sup>14</sup>

Iz istih razloga božansku svetlost koja se za nas pokazuje kao tama nikako ne treba razumeti kao spajanje suprotnosti, jer bi takav zaključak pretpostavljao neku vrstu manihejstva. Božanska svetlost nije svetlost-i-tama ujedno; ona je jedinstvena višnja i potpuna svetlost, a kao tama se pokazuje za biće ograničenih saznavnih sposobnosti. Sklonost da se božanska svetlost razume kao spoj suprotnosti je iznova posledica logike stvorenja koja nam je prirodna i od koje ne možemo da uzmaknemo. Drugim rečima, čak i kada razmišljamo o božanskoj svetlosti, mi smo (prirodno) skloni da o njoj razmišljamo u kategorijama i odnosima koje nam nameće iskustvo svetlosti sveta. Ipak, u odnosu na svetlost i tamu sveta, ova božanska svetlost je istovremeno i svetlija i tamnija: ona je svetlija od svetlosti sveta jer je njen ontološki izvor, a tamnija je od tame sveta jer se ne može osvetliti svetlošću sveta.

Prema našem sudu, upravo simbolika svetlosti i pozadinsko pozivanje na iskustvo odnosa svetlosti i tame imaju presudnu ulogu u naporima Areopagite. Takvo iskustvo ubeđuje mnogo više nego pojmovne rasprave i logička razabiranja; ono utiče na celinu duše. U tom smislu možemo uslovno govoriti i o temi iluminacije: provetljenje koje je na delu kod Areopagite nije, kao u potonjim slučajevima, intervencija božanske sile, niti ono obezbeđuje potpunije pozitivno saznanje stvarnosti. Naprotiv, do ovakvog prosvetljenja dolazi se sopstvenim silama ukoliko su one (ispravno) orijentisane ka Bogu. Razlog tome je dvostruk: božanska svetlost je uvek i svuda prisutna, pa se uvek

13 Up. Jurgin, D., *Negation and Knowledge of God*, str. 210.

14 Up. Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, str. 181.

može i otkriti.<sup>15</sup> Drugo, znanje koje se stiče ovakvim prosvetljenjem je i dalje znanje o stvorenju: ono što pozitivno saznajemo su domašaji našeg sopstvenog znanja, granica koju ne možemo preći. Istovremeno, ta granica na negativan način ukazuje i na ono što ne možemo saznati; ona nas upravlja u ispravnom smeru.<sup>16</sup> Postavljanjem duha u tom smeru možemo znati da smo na pravom putu, a takvo naše znanje obezbeđeno je pozitivnim znanjem o tome šta ne znamo.

Ovakvo razvijanje simbola svetlosti ima svoje izvore i temelje u predanju *Svetog Pisma*, na koje se i Areopagita poziva: karakterističan primer je opis Preobraženja Gospodnjeg (Mt. 17; 1-9).<sup>17</sup> Preobraženje označava događaj kada se Hrist na gori Tavor pokazao apostolima kao Sin božji. Tom prilikom apostoli su svedočili dvostrukoj prirodi Hrista: poznajući ga već kao čoveka i verujući u njegovu božansku prirodu, prisustvujući preobraženju neposredno su videli i samu tu božansku prirodu. Opis ove situacije je vrlo interesantan stoga što je postavljen kroz iskustvo apostola: oni najpre vide Hrista u izuzetno jakoj svetlosti koja zaslepljuje i ne može se gledati; otuda apostoli zaklanjaju oči i osećaju strah. Delovanjem Svetog Duha njima zatim biva dopušteno da vide ono što kao ljudi ne mogu videti, a ovo iskustvo je opisano kroz suprotnost strahu – potpunu radost. Kako vidimo, preobraženje u pravom smislu reči se odnosi na Hrista, ali se posredno odnosi i na apostole, odnosno na čoveka. Istu shemu obrazlaže i Areopagita, iako ne u idealnom biblijskom slučaju, već primenjeno na čoveka u svakodnevnoj situaciji: ono što je moguće svojim silama učiniti je dovesti svoj duh i dušu do sagledavanja same granice naših moći i tu prebivati. U toj poziciji može se videti samo (božanska) tama; neposredno viđenje te tame kao višnje svetlosti ostaje u domenu milosti i može doći samo od Boga.

Ipak, ovakvo biblijsko utemeljenje omogućava Areopagiti da izvede još dve značajne posledice vezano za pitanje svetlosti. Najpre, da za ovu božansku višnju svetlost nađe odgovarajuće ime – *božanski primrak*.<sup>18</sup> Termin primrak treba razumeti na pozadini negacije predikata o kojoj smo već govorili. Naime, Areopagita retko neposredno koristi negaciju uz predikat; štaviše, on često koristi reči u pozitiv-

15 Up. Sammon, B. T., *The God Who Is Beauty*, str. 134-135.

16 Up. Edwards, M., Dillon, J., 'God in Dionysius and the Later Neoplatonists', str. 144.

17 Up. Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, str. 11.

18 Up. Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, str. 180.

nom osnovnom vidu podrazumevajući metodska pozadina negiranja. Umesto direktne negacije, Areopagita često koristi prefikse *nad* i *pre* koji imaju funkciju negiranja, ali istovremeno i funkciju usmerenja promišljanja. Tako se Bog označava kao *pre-dobar* ili *nad-sušti*, što znači a) da pojmove dobro i suština u primeni na Boga ne koristimo u uobičajenom značenju vezanom za stvorenje i b) da pravo značenje tih pojmova u primeni na Boga prevazilazi, leži s onu stranu od značenja koja su nam poznata. Sličnu funkciju ima i prefiks *pri* u slučaju kovanice primrak u našem prevodu; u originalu je γνόφος. Međutim, ovde postoji specifičnost: kako taj mrak nije prosto mrak već višnja svetlost, a ni ta višnja svetlost nije data na razumevanje prosto kao svetlost već kao mrak, na delu je dvostruka negacija. Drugim rečima, u ovom slučaju (*pri*)mrak je negacija i svetovne svetlosti i svetovnog mraka kao njenog odsustva, to jest negacija uobičajene dinamike odnosa svetlost/mrak, znanje/neznanje. Dvostruka negacija je neophodna usled toga što se u uobičajenom smislu svetlost i mrak pojavljuju kao suprotnosti, pa se tako izbegava opasnost da se božanski mrak identifikuje sa svetovnim mrakom.

Druga važna posledica tiče se tumačenja odnosa tri ipostasa, odnosno problema trojičnosti jednog Boga. I u ovom slučaju Areopagita se koristi simbolikom svetlosti, te kaže: „(...) koristimo li se primerom iz čulne i nama bliske sfere, kao svetlo svakog od svetionika, koji se nalaze u jednoj sobi, sasvim proniče u svetlo drugih i ostaje posebnim, očuvavajući u odnosu sa drugima svoje osobenosti; sjedinjava se s njim u razlikovanju i razlikujući se, sjedinjava. I kada je u sobi mnogo svetionika, vidimo da se svetlo svakog od njih sliva u jedno nerazdeljivo svetljenje, te mislim, niko nema snagu da pronizano u opštem svetlu, u vazduhu razlikuje svetlo jednog od svetionika od svetla drugog i da vidi jednog od njih ne videći drugog, ukoliko su svi oni nesliveno rastvoreni jedan u drugom”.<sup>19</sup>

Pored navedenog, motiv svetlosti ima još niz interesantnih i važnih uloga u misli Areopagite; posebno bismo izdvojili učenje o božanskim energijama i učenje o ljubavi (erosu). U svakom od tih slučajeva ključna je višnja svetlost božanskog primraka, odnosno uočavanje i očuvanje razlike dve istovremeno date svetlosti. Napokon, motiv svetlosti i govor o božanskom primraku, kao i celina misli Areopagite, vrhune u

---

19 Дионизије Ареопажита, *О божанским именима*, str. 22-23.



---

njegovoj mističkoj teologiji koju odlikuje izostanak svakog govora, ćutanje: „Otuda koliko god da se uznosimo uzvišenijem, toliko se reči, sažimanjima umnih, sužavaju. Kao i sada ulazeći u nadumni primrak, naći ćemo ne kratkorečivost već potpuno bezrečje i nemišljenje. (...) a posle sveg uspona sva (reč – prim. U.P.) će biti bezglasna i sva će se sjediniti u Neizrecivom”.<sup>20</sup>

### SVETI AVGUSTIN: NEDOSTUPNA SVETLOST I OSVETLJAVANJE DUŠE

Motivi koji obeležavaju pozicije Pseudo-Dionizija Areopagite zatiču se i u bogatom filozofsko-teološkom opusu Svetog Avgustina; drugačije, svakako, i ne može biti, budući da se radi o fundamentalnim hrišćanskim učenjima.<sup>21</sup> Ovdje pre svega mislimo na suštinsku nesaiznatljivost Boga, ontološku razliku Boga i stvorenja, motiv svetlosti koji vuče svoje korene kako od Platona, tako i iz novozavetnog svedočanstva o tavorskoj svetlosti i slično. Međutim, isti motivi kod Sv. Avgustina dobijaju sasvim drugačiju obradu i tumačenje, a time i sasvim drugačiji uticaj na potonji razvoj problema iluminacije. Ključni problem koji određuje Avgustinovu misao predstavlja prevazilaženje razmaka i razlike između Boga i stvorenja, odnosno problem uspinjanja duše ka Bogu. Dakle, nasuprot Areopagiti koji pokušava da očuva našu svest o ovoj razlici, Avgustin tu razliku podrazumeva i vidi kao problem koji treba savladati kako bi se ostvarilo zajedništvo sa Bogom.

Shodno tome, Sv. Avgustin ne stavlja poseban naglasak ni na razliku svetlosti sveta i božanske svetlosti. Avgustin podrazumeva i ovu razliku, što je oličeno u sintagmi *nedostupna svetlost* koju on upotrebljava za Boga, jednako se oslanjajući na *Sveto Pismo* (1. Tim 6, 14-16).<sup>22</sup> Kako vidimo, pojam svetlosti u primeni na Boga ovde se zadržava u svom uobičajenom vidu; Avgustin nad njim ne vrši nikakve intervencije. Ipak, kako bi razlikovao božansku svetlost i svetlost sveta, on pra-

---

20 Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, стр. 182.

21 Up. Riordan, W., *Divine Light*, str. 25-26.

22 O razlici svetlosti sveta i božanske svetlosti vidi: Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 144.

teći *Sveto pismo* govori o *nedostupnoj* svetlosti: pošto je božanska svetlost nedostupna, ona u celosti izmiče ljudskom iskustvu i poimanju.<sup>23</sup>

Štaviše, sintagmu *nedostupna svetlost* Avgustin koristi kako bi naglasio principijelnu nesaznatljivost Boga koji prebiva u toj nedostupnoj svetlosti: ma koliko da se duša uspešno uspinje ka Bogu, ona po Avgustinu nikada ne može u potpunosti dosegnuti svoj cilj (svojim silama). U najvećem pregnuću, kako je to dramatično prikazano u *Ispovestima*, ljudska duša može samo da se približi Bogu, ali je zbog svoje grešnosti i konačnosti osuđena da „padne” u samu sebe i daleko od Boga. Otuda, jedino moguće čoveku je da ovo ontološki zadato (*imago Dei*) kretanje duše ka Bogu kontinuirano sprovodi, shodno sopstvenom ontološkom karakteru vremenitog bića; kako to Avgustin kaže, *opet i opet*.<sup>24</sup>

Proces uspinjanja duše ka Bogu, kao ontološki zadata svrha ljudskog života, kod Avgustina je predstavljen kroz govor o svetlosti. Upravo na tom poligonu Avgustin ostvaruje pretenziju na povezivanje stvorenja i stvoritelja, pošto se svetlost koja prati uspinjanje duše ka Bogu postavlja kao svojevrsni posrednik između te dve krajnosti.<sup>25</sup> Drugim rečima, uspon duše ka Bogu je proces prosvetljavanja i sve većeg osvetljavanja duše, proces unutrašnje promene. Za Avgustina, taj proces je neposredno vezan za saznanje; tačnije, za ono čime se rukovodimo u sagledavanju stvarnosti u kojoj živimo i nas samih kao njenog dela.<sup>26</sup>

U tom smislu, Avgustin će prednost dati razumskom saznanju: od svih naših prirodnih saznajnih moći razum ima prvenstvo stoga što je u stanju da zahvati bar deo stvarnosti koja nas same ontološki prevazilazi. U konkretnom, kako kaže Avgustin, razum koji mi posedujemo je ograničen i konačan, jer je naša duša vremenita i konačna.<sup>27</sup> Ipak, takvim konačnim razumom otkrivaju se uvidi vanvremenskog važenja i prirode, poput istine, dobra, matematičkih odnosa i slično.<sup>28</sup> Opoziciju

23 Up. Sveti Augustin, *Trojstvo*, Služba božja, Split, 2009, str. 256, 284, 297-299.

24 Up. Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, str. 134.

25 Up. Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine: Revisiting an Old Theme', in: Baun, J. et al. (eds.), *Studia Patristica Vol. XLIX, St. Augustine and His Opponents*, Peeters Publishers, Louvain, 2010, str. 61.

26 Up. Isto, str. 59-60.

27 Up. Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, str. 160.

28 Up. Isto, str. 147-148, 153, 155, 159, 164.

---

između vremenitog razuma i uvida u vanvremensko Avgustin razume kao poziv za dušu da se putem saznanja približi Bogu, koji ipak ostaje van domašaja. Otuda Avgustin insistira na nedostupnoj svetlosti, kako bi napravio razliku unutar domena onog vanvremenskog i večnog: dakle, činjenica da je naš razum u stanju da shvati neke večne i vanvremenske odnose ne znači da je on u stanju da shvati večnost samu, niti sve što je večno i van vremena.

U osnovi ovakve Avgustinove postavke leži teza da se polazeći od stvorenja i svetlosti sveta može ispravno dušom napredovati ka njenom cilju, odnosno Bogu. Ključno za Avgustina u ovom slučaju je kretanje od posledice ka uzroku: tako Avgustin razlikuje pojmove *lux* i *lumen*, pri čemu *lux* označava izvor svetlosti, dok *lumen* označava samu svetlost koja je na nešto usmerena.<sup>29</sup> Kretanje stoga ide od osvetljene stvari ka svetlosti i od svetlosti ka njenom izvoru, i to kroz niz kvalitativno različitih, ali srodnih nivoa. Tako Avgustin razlikuje telesno, duhovno i intelektualno svetlo, kao i njima odgovarajuće načine viđenja (*corporealis*, *spiritualis*, *intellectualis*).<sup>30</sup> Telesno svetlo i viđenje se svakako odnose na čulno opažanje, a intelektualno na pomenute uvide razuma; između njih posreduju duhovno svetlo i viđenje koji se odnose na imaginaciju, to jest na sposobnost duše da slike primljene od čula prosledi na ocenu razuma, a potom i da ih smesti u memoriju.<sup>31</sup>

U tom smislu, na primer, čulno saznanje kao takvo nije problematično, već ono takvim postaje ukoliko svoju dušu zaustavimo na tom nivou i njim se rukovodimo u svim svojim promišljanjima, stremljenjima i delovanjima. Ako tako postupamo, naša duša će biti usmerena ka stvorenjima i materijalnoj stvarnosti, te obuzeta strastima. Sama materijalna stvarnost i naša sopstvena telesnost (a time i čulnost) jesu posledice božanskog stvaranja i kao takve su dobre. Problem je u slobodnoj volji, koja ono niže može da pretpostavi višem i da se za njega opre-

---

29 Up. Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine', str. 62.

30 Up. Augustine, 'The Teacher', in: Burleigh, J. H. S. (ed.), *Earlier Writings*, Westminster John Knox Publishing, Louisville, 2006, str. 96.

31 Up. Allers, R., 'St. Augustine's Doctrine of Illumination', *Franciscan Studies*, Vol. 12, No. 1, 1952, str. 22-23.

---

deli.<sup>32</sup> Međutim, ukoliko duša „progleda” kroz čulno saznanje i počne da ga ceni razumom, ona će doći do potpunije istine kako u vezi sa onim što je čulima predstavljeno, tako i u vezi sa samom sobom. U tom slučaju duša se rukovodi onim što je u njoj više, pa se i sama iznutra menja u sopstvenim kretanjima. Napokon, ni tu nije kraj kretanju duše, jer ona može razum usmeriti ka čulnom saznanju, ali ga može usmeriti i u suprotnom smeru – smeru koji vidi razum u „čistoj” upotrebi, nezavisno od čula. Tako usmeren razum otkriva domen večnog i vanvremenskog i njegovu imanentnu hijerarhiju, koja u konačnici upućuje na samog Boga. Iako Bog, kako je rečeno, ostaje van domašaja uvida ljudske duše, kontinuiranim kretanjem kakvo je opisano duša ipak pozitivno zna gde je Bog, odnosno u kom smeru bi trebalo da se kreće.

Ovakvo kretanje duše može se opisati kroz metaforu svetlosti u smislu kretanja od onog što je osvetljeno ka izvoru svetlosti; sasvim u duhu Platonove alegorije o pećini. Dakle, kako se duša postepeno primiče izvoru svetlosti, sama svetlost je sve jača i jasnija, a istovremeno se u tim postupnim prosvetljenjima vidi ono što se može videti samo pri tako pojačanim svetlosnim frekvencijama. Drugim rečima, pri najmanje intenzivnoj svetlosti opaža se materijalna stvarnost; pri nešto jačoj svetlosti sama naša duša i njena konstitucija; pri još jačoj svetlosti ono večno i vanvremensko. Najjača svetlost pripada samom izvoru, odnosno Bogu, i ona se kao takva ne može videti, niti se može videti ono što ona osvetljava.

U odnosu na Areopagitu, dakle, možemo uočiti da se kod Avgustina radi o jednom režimu vidljivosti koji ima svoje nivoe i stepene; za razliku od toga, kod Areopagite data su dva režima vidljivosti – dve svetlosti pomešane u jednom jedinstvenom pogledu. Kod Avgustina, svetlost sveta pokazuje se kao svetlost samo stoga što je njen osnov nedostupna svetlost. Razlika između njih je očuvana preko relacije uzroka i posledice, pri čemu je nedostupna svetlost uzrok, a svetlost sveta je posledica. Ipak, uprkos toj razlici ove dve svetlosti ostaju bliske i međusobno čvrsto povezane: svetlost sveta nije iste prirode kao nedostupna svetlost, ali ne može biti ni njoj suprotna po prirodi. Za Avgusti-

---

32 Naporedo tome, Avgustin postavlja otpadništvo Sotone kao tačku u kojoj se tama razdvaja od svetlosti; tama kao odsustvo svetlosti. Up. Schumacher, L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Willey-Blackwell, Malden, 2011, str. 30-32.

na, novozavetno svedočanstvo o tavorskoj svetlosti zapravo upućuje na dublju poentu – na samog Hrista. Naime, kako se Bog ovaplotio i postao čovek, tako je veza između stvorenja i stvoritelja potvrđena, a put od posledice ka uzroku otvoren i obezbeđen. Avgustin za Hrista koristi sintagmu *lumen de lumine*; Hrist je istovremeno i svetlo i izvor iluminacije za čoveka.<sup>33</sup> U tom smislu, božanska svetlost se ne može videti, ali je ona uvek već tu; naš zadatak je da progledamo i prepoznamo njeno prisustvo.<sup>34</sup>

Način na koji Avgustin razume i postavlja ovo sveprisustvo božanske svetlosti može se smatrati korenom srednjovekovnog problema iluminacije u užem smislu, onako kako se on (pod tim nazivom) razvijao u zapadnom hrišćanstvu. Naime, za Avgustina saznanje uopšte nije moguće ukoliko nije unapred obezbeđeno od strane Boga; iluminacija označava upravo takvo prosvetljenje božanskog porekla, koje omogućava ljudsko saznanje.<sup>35</sup> Dalji razvoj ove teme pokazaće mnogobrojna variranja u pogledu toga koje saznajne moći mogu biti iluminirane, koji domen stvarnosti se iluminacijom čini saznatljivim, koja vrsta saznanja potiče od iluminacije, da li je iluminacija kontinuirano prisutna ili se dešava u naročitim trenucima i slično. Avgustinova misao unekoliko pokriva sve navedene slučajeve, a stoga što je on, uslovno rečeno, radikalniji kada je reč o prisustvu božanske svetlosti u nama.

Drugim rečima, za Avgustina božanska iluminacija obezbeđuje celokupno saznanje – sve što saznajemo, svim saznajnim moćima i na sve načine. Saznanje uopšte nije moguće bez božanske pomoći, koja je srećom uvek na delu.<sup>36</sup> Ipak, naša svest o iluminaciji, odnosno o samom saznanju, njegovim uslovima i kvalitetima, nije ista na različitim nivoima saznajnih moći i stvarnosti; kako smo videli, nesumnjivo prednost tu ima razum, odnosno domen večnog i vanvremenskog.

---

33 Sledstveno, apostoli su svetiljke (*lucernae*) koje preuzimaju božansku svetlost. Up. Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine', str. 62-63.

34 Up. O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley, 1987, str. 102.

35 Up. D'Arcy, M. C., 'The Philosophy of St. Augustine', in: *A Monument to Saint Augustine: Essays on Some Aspects of His Thought Written in Commemoration of His 15th Centenary*, Wipf and Stock Publishers, 2017, str. 162.

36 Up. Garvey, M. P., *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist? From His Retreat at Cassiciacum Until His Ordination at Hippo*, Marquette University Press, Milwaukee, 1939, str. 84; 120.

---

Prednost se tiče jasnoće sa kojom se uviđa poreklo našeg saznanja i mogućnosti znanja istine: tek u slučaju „čiste” upotrebe razuma, koja je najviši saznajni nivo, moguće je postati svestan ove dinamike božanskog i ljudskog, svetlosti i osvetljenog.

Drugačije rečeno, tek kada naš razum postane svestan da su mu dostupni uvidi u bar nešto što ga ontološki nadmašuje (istina, vrlina...), on se uverava i u to da sopstvenim moćima do takvih uvida nije mogao doći. Otuda sledi zaključak da su takvi uvidi darovani, da su oni posledica uzroka koji nismo mi sami; u konačnom, milosti samog Boga, odnosno Hrista kao božanske (pre)mudrosti.<sup>37</sup> Iskustvo takvog saznanja je iskustvo iluminacije u pregnantnom smislu reči.<sup>38</sup> Međutim, Avgustin ovde mora da napravi izbor: ili je takva iluminacija rezervisana samo za naročiti domen entiteta koji su večni i prevazilaze naše ontološko ustrojstvo, ili se ona proteže i na sve ostale slučajeve. Po našem sudu, Avgustin se opredeljuje za drugu opciju. Potvrdu takvog tumačenja nalazimo u dosta (neo)platoničkim tvrđenjima koja Avgustin iznosi povodom poznanja večnih entiteta u vremenitom svetu; karakterističan primer je istina, ali se isto može tvrditi i za ostale slučajeve.

Naime, Avgustin pravi jasnu razliku između iskustva istine kakvo imamo u vezi sa saznanjima nižih nivoa – saznanjima stečenim putem čulnog opažanja ili razuma u sprezi sa čulima – i iskustva istine kao takve. Ni jedno od saznanja nižih nivoa ne može se s punim pravom nazvati istinom, već samo *istinitim*, pri čemu se postavlja pitanje po čemu i zašto su takva saznanja istinita.<sup>39</sup> Dosledno razmatranje vodi do *istine same*, a za nju se, za razliku od saznatih bića i samog saznanja, ispostavlja da je večna i nepromenljiva.<sup>40</sup> Ontološka razlika večnog i vremenitog svedoči sama za sebe, ali ovde je od značaja primetiti da se to večno ipak na neki način javlja i u onom što je vremenito – i to tako da provocira i pokreće dušu da se usmeri ka njemu i nađe samu istinu. Otuda se može tvrditi da se iluminacija u užem smislu reči, vezana za

---

37 Up. Isto, str. 25-26.

38 Up. Schumacher, L., *Divine Illumination*, str. 13.

39 Up. Aurelije Avgustin, ‘Razgovori sa samim sobom’, u: Bošnjak, B., *Od Aristotela do renesanse I odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 193.

40 Up. Isto.

---

uvid u ono što prevazilazi naše ontološke razmere, prenosi i na uvide o nama srodnom ontološkom domenu. Iluminacija je možda u redu saznanja poslednja otkrivena, ali je ona prvi uslov tog saznanja.<sup>41</sup>

### ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Status svetlosti u filozofsko-teološkom diskursu ranog hrišćanstva treba sagledati i u pojmovno-jezičkom kontekstu. Naime, svetlost ovde nikako nije metafora u uobičajenom smislu reči; ne radi se o (čulnoj) slici koju koristimo u prenesenom značenju. Razlog tome je principijelna nesaznatljivost Boga na koga se odnosi bar jedna od dve svetlosti u ranohrišćanskom diskursu: pripisati Bogu svetlost u prenesenom značenju bi to značilo podrediti Tvorca stvorenju, direktno suprotno svim naporima Areopagite i Avgustina. Istovremeno, svetlost očigledno nije ni klasičan filozofski pojam pripadan razumu. Ponajpre bi se moglo reći da svetlost predstavlja primer nove vrste pojmovnosti, takve koja odgovara neobičnoj poziciji (bilo kog) hrišćanskog mislioca da istovremeno govori i o saznatljivom i o nesaznatljivom i o njihovoj suštinskoj vezi.

Navedeno nikako ne treba razumeti kao puko stapanje čulno date slike i pojmovnog mišljenja, već pre kao rezultat napora da se pojmovnost, nezaobilazna za filozofiju ali i za teologiju, proširi i učini fleksibilnom mimo svoje uobičajene upotrebe, a u skladu sa onim što treba saopštiti. Takvo tumačenje potvrđuje posrednička uloga svetlosti kod Avgustina: svetlost povezuje stvorenje i Tvorca kao put koji je unapred otvoren, ali koji mi tek treba da otkrijemo. Takođe, kod Avgustina svetlost prožima celokupno ljudsko saznanje i ne može se redukovati na metaforu znanja: dinamika svetlosti i njenih nivoa ukazuje na teško izrecive pokrete *celine duše*, i to kao individualne duše koja teži ka spasenju. Drugim rečima, svetlost nije prosto svetlost saznanja, već *svetlost bića* – kako božanskog, tako i svakog drugog. Tek kao svetlost bića ona postaje i svetlost saznanja; u tom smislu napredovanje u prosvetljenju duše pokazuje načine na koje duša jeste i biva, a kroz njih onda može i da bude saprisutna sa drugim bićima i da ih stoga razume.

Kod Avgustina, međutim, nemamo posebnu intervenciju nad pojmovnošću i jezikom; čini se da on sve vreme govori istim narativom, a da razlike između onoga što takvim jezikom označava postiže striktnim

---

41 Up. D'Arcy, M. C., 'The Philosophy of St. Augustine', str. 178.

izdvajanjem određenih formulacija za određene referente; strategija koja nije strana Avgustinu. Sa druge strane, Areopagita radi upravo suprotno, te u njegovim delima možemo pronaći značajne, premda implicitne refleksije o mogućim karakterima jezika i mišljenja. U slučaju Areopagite svetlost ima status *simbola*, što je naročita reč za pojmovni karakter nove, iz hrišćanskog iskustva iskovane filozofsko-teološke pojmovnosti.<sup>42</sup> Shodno tome, dominantnu ulogu ovde imaju svetlosna kretanja, razabiranja i povezivanja: takvo mišljenje je strukturirano (dvostrukom) svetlošću, a pojmovni odnosi moraju da prate svetlosne odnose. U formalnoj pozadini pojmovnih odnosa tako razlikujemo aporetiku, mnogoimenost i bezimenost kod Areopagite, te identitet kod Avgustina.

Dalji razvoj motiva svetlosti u srednjovekovnoj misli pratiće jednu ili obe ove mogućnosti. U slučaju Avgustinovog nasleđa, fokus će, uz delimični izuzetak franjevačkih teologa, biti na uskom povezivanju svetlosti i sazajnih moći. Za razliku od toga, nasleđe Areopagite je potvrđeno skoro neizmenjenim preuzimanjima na istoku, dok se na zapadu uglavnom preuzima delimično, uz restrikciju Areopagitine doslednosti uvođenjem nekih istina o Bogu koje ipak pozitivno možemo znati.

## LITERATURA

- Allers, R., 'St. Augustine's Doctrine of Illumination', *Franciscan Studies*, Vol. 12, No. 1, 1952.
- Augustine, 'The Teacher', in: Burleigh, J. H. S. (ed.), *Earlier Writings*, Westminster John Knox Publishing, Louisville, 2006.
- Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Aurelije Augustin, 'Razgovori sa samim sobom', u: Bošnjak, B., *Od Aristotela do renesanse I odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983.
- Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, 1973.
- D'Arcy, M. C., 'The Philosophy of St. Augustine', in: *A Monument to Saint Augustine: Essays on Some Aspects of His Thought Written in Commemoration of His 15th Centenary*, Wipf and Stock Publishers, 2017.
- Дионизије Ареопагита, *О божанским именима*, Међународни центар за православне студије/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 2015.

42 Up. Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, str. 236-239.



- 
- Edwards, M., Dillon, J., 'God in Dionysius and the Later Neoplatonists', in: Edwards, M. et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford, 2022.
- Garvey, M. P., *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist? From His Retreat at Cassiciacum Until His Ordination at Hippo*, Marquette University Press, Milwaukee, 1939.
- Horrigan, P. G., *Epistemology. An Introduction to the Philosophy of Knowledge*, iUniverse, New York, 2007.
- Jurgin, D., *Negation and Knowledge of God: Neoplatonism and Christianity*, Scholar Press, 2017.
- O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knj. XLVI-2, 2021.
- Riordan, W., *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, Ignatius Press, San Francisco, 2008.
- Sammon, B. T., *The God Who Is Beauty. Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, James Clarke & Co, Cambridge, 2014.
- Schumacher, L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Willey-Blackwell, Malden, 2011.
- Sveti Augustin, *Trojstvo*, Služba božja, Split, 2009.
- Свети Дионисије Ареопagit, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010.
- Свети Дионисије Ареопagit, „Прво писмо Гају Терапеуту”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010.
- Vannier, M.-A., 'Light and Illumination in Augustine: Revisiting an Old Theme', in: Baun, J. et al. (eds.), *Studia Patristica Vol. XLIX, St. Augustine and His Opponents*, Peeters Publishers, Louvain, 2010.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

LIGHT OF THE WORLD  
AND LIGHT BEYOND THE WORLD  
Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Augustine

**Abstract:** This study is dedicated to examining the motif of light in the thought of Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Augustine. In both cases, the motif of light is tied to the fundamental Christian problem of the ineffability of God; the two thinkers offer two very different responses to this problem. In line with his apophatic theology, Areopagite opts for an extremely unusual solution embodied in the formulation of the divine darkness, as a double negation of earthly light. In contrast, St. Augustine argues for the possibility of gradual enlightenment of the soul through knowledge leading up to discernment, but not the vision of the divine inaccessible light.

**Keywords:** Pseudo-Dionysius the Areopagite, St. Augustine, light, divine darkness, inaccessible light

*Primljeno: 24.7.2024.*

*Prihvaćeno: 28.9.2024.*

Arhe XXI, 42/2024

UDK 1 Kant I. : 27-18

165.62

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.323-352>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

TANJA TODOROVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## KANTOV FENOMENOLOŠKI OBRT: IMA LI ODGOVORA NA PITANJE „ŠTA JE TO ČOVEK?“

**Sažetak:** Predmet istraživanja u ovom radu biće Kantova [Immanuel Kant] tematizacija čoveka. Imajući u vidu da je jedno od četiri fundamentalna pitanja koje eksplicira u svojoj *Logici*, pitanje „Šta je to čovek“, pokušaćemo da analiziramo zašto određeni autori tvrde da on ne ogovara u potpunosti na samopostavljeni zadatak. Pokazaće se da je način na koji se ovo pitanje tretira u kritičkim spisima drugačiji od drugih tekstova koji se odnose na antropološke analize. Analizirajući koncept vremena, kao i srodne fenomene poput uobrazilje, sećanja, mašte, imaginacije kao i pitanje potencije za „zlo“ i drugih „mračnih strana“ ljudske psihe, videćemo jedan alternativan pristup Kantovim temama. Upravo su u jazu između idealnih sfera subjektivnosti, i konkretne deskriptivne analize čoveka određeni autori nalazili prostor da pokušaju da fenomenološko-hermeneutičkom metodom daju odgovore na aporije Kantove filozofije koje se tiču pitanja o suštini ljudske egzistencije.

**Gljučne reči:** antropologija, amfibijsko biće, čovek, fenomenologija, Kant, vreme

Etika Imanuela Kanta [Immanuel Kant] se po svojoj poopštivosti i univerzalnosti može smatrati vrhuncem refleksija o pitanjima koja se tiču naučne zasnovanosti individualnog ljudskog delovanja u istoriji filozofske misli. Ipak, mnogi autori koji će kritikovati transcendentno-idealističku etiku zameraće joj upravo preteranu formalizaciju i rigidnost u njenom idealno-filozofskom obliku. Neki od njih će tražiti nedostatke ovakve etike u njenom nepotpunom analiziranju svih aspekata ljudske egzistencije, koji pored kognitivnog i voljnog aspekta, shvaćenim u njihovom čistom obliku, uključuju i emocionalni, iracio-

---

1 E-mail adresa autorke: [tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs](mailto:tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs)

nalni, i mračni aspekt ljudske psihe. Međutim, bilo bi pomalo naivno pretpostaviti za jednog genija kakav je bio Kant da nije bio svestan „materijalističkih“ implikacija u analiziranju ljudskog aspekta delovanja. Iako se u *Kritici praktičkog uma* ne bavi nužno ovakvim aporijama i problemima, u njegovim poznijim spisima, moguće je videti tematizaciju nekih od navedenih dilema.

Čitati Kantove refleksije o čoveku sa predavanja za širu publiku znači čitati Kanta koji je bio inspirisan pesničkim zanosom jednog Horacija [Quintus Horatius Flaccus]<sup>2</sup>, koji afirmiše epikurejce, govori o mračnim hodnicima psihe, analizi ludila, devijacija, i pitanja kako se formira *stvarni čovek od krvi i mesa* u svojim svakodnevnim odnosnjima. Čitati Kantovu antropologiju znači pomeriti se iz idealnog *sveta trebanja*, u *svet jestanja i mogućnosti*, koji se ne pita samo o tome kako bi bilo poželjno sprovoditi najviše zahteve sopstvene umnosti, već i kako se sve ispoljavaju realne mogućnosti ljudske egzistencije. Robert Louden u knjizi *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* [*Kantova nečista etika: od racionalnih bića ka ljudskim bićima*] istražuje često zanemarivani aspekt etike Imanuela Kanta: njene „nečiste“, odnosno empirijske elemente.

Iako se primarno Kantova etika fokusira na zakone izvedene iz no-umenalne ideje slobode, bez oslanjanja na iskustvene elemente, Louden tvrdi da je Kant priznao i praktične uslove i implikacije koji se tiču problema sprovođenja etičkih normi. Ova „nečista“ strana etičkih analiza ispituje kako se moralna načela primenjuju konkretno u ljudskom životu, koristeći saznanja iz antropologije, istorije i drugih oblasti kako bi se najviša vrednosna načela ostvarila u društvu. Louden identifikuje pet „polja nečistoće“ koja su relevantna za Kantov etički okvir: obrazovanje, antropologiju, umetnost, religiju i istoriju. U poglavlju posvećenom antropologiji posebno istražuje Kantovo shva-

---

2 Jedna od izreka koje Kant navodi je Horacijeva: *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*, koja se može se prevesti kao *Ružna se stvar završava u lepjoj ženi*. Pošto se razmatra u kontekstu pitanja odnosa pojavljivanja i kontrasta u umetnosti, ova fraza se često interpretira kao komentarisanje kontrasta između nečega ružnog ili lošeg i nečega lepog ili privlačnog, naglašavajući kako se lepa žena može izdići iznad ružnoće ili negativnosti. U širem smislu, može se shvatiti kao refleksija na umetnost, život i percepciju lepote u kontekstu nečega što je na prvi pogled neprivlačno. Videti: Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, § 71, str. 162.

tanje „praktične antropologije“ kao ključa za primenu moralnih načela u svakodnevnom životu. Pokazuje kako ova antropologija proučava ljudsku prirodu, sklonosti i karakteristike koje oblikuju ponašanje, pa autor objašnjava da Kant veruje kako se moralne vrednosti ne mogu u potpunosti razviti samo kroz racionalne principe.<sup>3</sup> Umesto toga, razumevanje ljudske psihologije i društvenih konteksta omogućava bolje sprovođenje etike, jer ukazuje na načine kako ljudska priroda može ometati ili podržati moralne ciljeve.

Pristupiti Kantovoj analizi čoveka predstavlja jedan izazovan poduhvat koji od nas zahteva nužno improvizaciju i kreativnost, posebno ako se uzme u obzir da se njegovi kritički spisi razlikuju od celovitog teksta koji je objavljen 1798, a koji predstavlja jednu *Antropologiju sa pragmatičnog stanovišta* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*]. Autori koji analiziraju Kantovo određenje čoveka ne mogu da se slože oko toga koji pristup je najbolje primeniti u zasnivanju nove filozofske metodologije. Jedni su bili bliži ideji da je potrebno staviti akcenat na *iskustveni aspekt ljudske egzistencije* [Johann Gottfried Herder, Wilhelm Dilthey, Michel Foucault] dok će drugi biti bliži *transcendentalnoj i šematskoj analizi čoveka* [Johann Gottlieb Fichte, Edmund Husserl, Martin Heidegger]. Pored navedenih, postojali su i mnogi drugi autori koji su se direktnije, ili manje direktno bavili ovim temama. Ipak, ako se osvrnemo na probleme kojima se sam Kant bavio, postaje nam jasno da je pitanje određenja celokupnog smisla ljudske egzistencije jedna od glavnih aporija koja je zaokupljala njegova istraživanja, i da je ovom problemu neophodno posvetiti određenu pažnju.

Imajući u vidu da sam Kant permanentno ističe zahtev da jedna naučno zasnovana filozofija mora da predstavlja sistemski i integralan pristup osnovnim predmetima koje razmatra, postavlja se pitanje da li je takav zahtev moguće ispuniti kada ljudska egzistencija postane predmet sama sebi. U *Logici* Kant eksplicira ključna pitanja koja su motivisala njegovo istraživanje. Odgovor na njih treba da nam ponudi jednu celovitu eksplikaciju suštine toga „šta jeste čovek“, te polje filozofije „treba da se pita o odnosu sveg znanja i upotrebe uma prema

---

3 Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press, New York, 2000, str. 62-74.

---

konačnoj svrsi čovekove umnosti“.<sup>4</sup> U poglavlju koje se tiče „pojma filozofije uopšte“, on jasno formuliše osnovna filozofska pitanja:<sup>5</sup>

1. Šta mogu da znam?
2. Šta treba da činim?
3. Čemu mogu da se nadam?
4. Šta je čovek?

On objašnjava da se sva ova pitanja mogu orijentisati ka poslednjem, centralnom koje treba da odgovori *Šta je to čovek?* Drugim rečima, Kant smatra da se sva filozofska istraživanja, bilo da su usmerena na saznanje, moralnost, religiju ili budućnost, *na kraju tiču prirode određenja čovekovog bića u kosmopolitskom poretku stvari*. U njegovom filozofskom sistemu, ova pitanja čine okvir za celokupno filozofsko istraživanje. Dok je za svako od njih moguće zasnovati posebne naučne discipline (metafiziku, etiku, religiju), Kant vidi njihovu povezanost u pokušaju da se odgovori na poslednje, te da se shvati celokupna ljudska egzistencija u svetu kroz *antropološki pristup* koji će da vodi sveobuhvatnoj filozofiji.

Ne treba izgubiti iz vida da je među poslednjim objavljenim spisima njegova *Antropologija sa pragmatičnog stanovišta*. Ipak, ovaj spis koji se može smatrati sintezom mnogih uvida koje je u prethodnim fazama svog istraživanja usvojio, razvio i eksplicirao, odstupa umnogome od sistemskog i arhitektonskog stanovišta jednog transcendentalnog posmatrača. Može da se otvori pitanje da li je ovaj spis uopšte moguće posmatrati kao strogo naučnu analizu čoveka, kakva je metoda kojom se Kant služi u njemu?

Kako će kasniji najveći poštovalac i najstroži kritičar Kantove metode, Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], tvrditi u glavnom delu *Nauka logike* [*Wissenschaft der Logik*] gde se bavi prirodom same filozofske metode, *metoda mora biti prilagođena predmetu u svom punom obliku*. Njegova ideja je da metoda filozofskog mišljenja nije nešto spoljašnje ili formalno, već je inherentno povezana sa razvojem

---

4 Kant, Imanuel, *Logika*, prev. Jovanović A., Imperia, Kragujevac, 2010, str. 28.

5 Ibid.

---

i strukturom predmeta koji se istražuje. Za njega apstraktna i spolja nametnuta metoda nije dovoljna za razumevanje suštine stvari. On insistira na tome da filozofska metoda nije unapred postavljena šema, već se razvija kroz *pokret samog pojma* [*Begriff*] ili predmeta koji se proučava.<sup>6</sup> Pored logičke analize, pokazao je i da u posebnim naučnim poljima, kao što je domen jedne estetičke analize ovo pitanje dobija poseban značaj. Ovo je u skladu sa sopstvenim širim stavom da *metoda mora biti u skladu sa unutrašnjom prirodom predmeta* – bilo da se radi o logici, istoriji, umetnosti ili nekoj drugoj oblasti. Kada se ovi uvidi povratno primene na predočenu problematiku, postavlja se pitanje, kojom metodom je najbolje pristupiti *predmetu zvanom čovek*?

Kantovi uvidi u suštinu istraživanja čoveka su veoma slični, i arhitektonski pristup subjektu treba da pokaže šematizam i principe po kojima je organizovan njegov aparat i na osnovu koga on orijentiše sopstveno držanje u svetu. Ipak, čitajući njegove antropološke spise, dolazimo do zaključka da na pitanje „šta to čovek jeste“ ne može da se odgovori niti *tradicionalnim-formalističkim klasifikovanjem*, induktivnim određenjem, ali ni čisto racionalistički, *deduktivnim metodom*, kao ni prethodnim sistemom *transcendentalnog izlaganja* koji je on sam eksplicitno razvio kao bitan deo svoje kritičke filozofije. Drugim rečima, kada čovek postane *predmet* sopstvenih istraživanja, *metoda, način i put* kojim ćemo mu pristupiti postaju veoma upitni.

Moderna istraživanja o „suštini ljudske prirode“ koja naturalistički tumače ljudsku egzistenciju, a jesu prisutna kako u empirijskim, tako i u racionalističkim analizama nikako ne mogu da zadovolje zahteve sveobuhvatnog transcendentalnog sistema. Sa druge strane, transcendentalno-kritički projekat koji se završava sa jednim odnosom čoveka prema moćima suđenja uopšte, ali i pojmovima *vremena, svrhovitosti, nade* kao da dodatno produbljuje već postavljenu aporiju između prirodnog i slobodnog aspekta čovekovog bića. Kada *vremenitost* postane predmet transcendentalnih istraživanja, Kantove analize se suočavaju sa jednim ponorom u kome se uviđa da na pitanje šta to čovek jeste nije moguće doći do odgovora bez prethodnog pokazivanja „kako čovek jeste“ u sopstvenoj egzistenciji i držanju prema svetu. Drugim rečima, Kant pokazuje da je potrebno istražiti ne samo *carstvo nužnih istina* u domenu čistih

---

6 Hegel, G. W. F., *Nauka logike*, I deo, prev. Popović N., Beograd, BIGZ, 1987, str. 51-52.

---

znanja, već da se moramo osvrnuti i na problem *moćnosti u odnosima pojavljivanja*, jer se pokazuje da nam se svet u njegovim unutrašnjim relacijama uvek daje u *određenom strukturalnom i svrhovitom sklopu* koji nije svodiv isključivo na kauzalnu niti kategorijsku determinaciju.

Postoje autori koji tvrde da je Kantovo istraživanje o čoveku, tj. njegovu antropologiju moguće podeliti na dva dela, na *transcendentalnu-antropološku filozofiju* i *empirijsku antropologiju* koja je kao pragmatična nauka izložena u navedenom spisu.<sup>7</sup> Sa jedne strane, potrebno je istraživati njegov kritički projekat, te izložiti osnovne elemente transcendentalne aparature i arhitektonske zgrade subjektivnog postrojenja, dok je, sa druge, neophodno pokazati empirijski aspekt čovekovog držanja, kao i „moći duše“ koje se na određen, univerzalan način ispoljavaju u svom odnosu prema svetu.

Za razliku od ovog pristupa, postoje i fenomenolozi poput Bubera [*Martin Buber*] koji je poput hajdegerijanskog stava jasno tvrdio da Kant nikada nije ispunio zadatak sopstvenog istraživanja, te da nas je uskratio odgovora na pitanje o ljudskoj suštini i egzistenciji. Razlog tome leži u činjenici da je ovo samo pitanje u sebi već *pogrešno postavljeno*, jer ne može da postoji jedna definicija, apsolutna odrednica i konačna forma koja će iscrpeti složenost ovog poduhvata:

„Međutim, ni sama filozofska antropologija ne može postaviti kao svoj zadatak uspostavljanje temelja metafizike ili filozofskih disciplina. Ako bi se trudila da odgovori na pitanje Šta je čovek? na toliko opšti način da bi iz njega mogla izvesti odgovore na druga pitanja, tada bi joj izmakla stvarnost njenog vlastitog objekta. Jer umesto da postigne svoju pravu celovitost, koja se može očitovati samo u zajedničkom viđenju sve njene raznolikosti, postigla bi samo lažnu jedinstvenost, stranu stvarnost, ispraznu od nje same.“<sup>8</sup>

Kod Kanta ne postoji jedna antropologija, već postoje bar „dve antropologije“, dve nauke o čoveku, jedna koja se bavi njegovom nužnim načinom ustrojstva i ispostavlja arhitektonsku strukturu subjektivne zgrade umnosti, i druga koja se bavi čovekom od krvi i mesa, empirijskim i topičkim aspektima ljudske psihe.

---

7 Up. Frierson, Patrick R. *What is the human being?*. Routledge, London-New-York, 2013, str. 11 i 46.

8 Op. citat. Prev i modif. autor. u: Buber, Martin, and Eugenio Ímaz. *Qué es el hombre?*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1949, str. 18.



Hermeneutički tumačeći i neke druge Kantove spise može se polemisati kako se ove „dve antropologije“ prepliću upravo u spomenutom konceptu „duše“ i „sopstva“, koja je medijator i posrednik u organizaciji između ljudskog života, egzistencije i sveta. U prilog ovoj tezi ide i činjenica da „moći duše“ Kant analizira još u svojoj *Kritici moći suđenja*, te pokazuje da njene osnovne odlike nisu ništa apstraktno, slučajno, niti provizorno već da predstavljaju osnovne momente i načine na koje se čovek drži u svom egzistencijalnom odnosu prema svetu. On jasno ističe da se sve duševne moći i sposobnosti mogu svesti na tri: *moć saznanja*, *moć htenja* i *moć zadovoljstva* i *nezadovoljstva*,<sup>9</sup> koje su u nužnoj vezi sa kategorijskom ustrojenošću čoveka, te da moraju biti prihvaćeni kao nužni momenti zgrade subjektivnosti u daljim analizama.<sup>10</sup>

Upravo te glavne karakteristike duše Kant analizira i u svojoj pragmatičnoj antropologiji, pokazujući da redosled i način izlaganja osnovnih tema u ovom spisu predstavlja ipak dobro osmišljenu celinu, i delimičan odgovor na prethodno postavljene probleme. Naše pitanje više nije dakle, da li je moguće čoveka redukovati na idealnu zakonitost očišćene subjektivnosti, ili, sa druge strane, na određene pojmove zadobijene u postupku deskripcije i konstitucije, već se ono mora usmeriti na pokušaj odgovora da li je ove „dve antropologije“ moguće pomiriti i kako? U traženju odgovora na ovo pitanje pokušajmo da analiziramo same spise.

S obzirom na to da se u Kantovoj *Antropologiji sa pragmatičnog stanovišta* zaista koristi deskriptivni i empirijski pristup, može se zaključiti da nije neophodno isključivo pristupati njegovom određenju čoveka iz perspektive njegovog transcendentarno-kritičkog sistemskog pristupa (kao što je to slučaj u njegovim delima poput *Kritike čistog uma*). Njegov pragmatični pristup se više fokusira na empirijske aspekte ljudske prirode, svakodnevno ponašanje i praktične implikacije za život. On se ne bavi toliko transcendentanim uslovima spoznaje, već tumačenjem ljudskog ponašanja iz perspektive „mundijalnog iskustva“ i svakodnevnih prakse. To znači da je u ovom delu manje naglašena njegova kritička filozofija, a više interes za iskustveni i „svetovni“ uvid u to kako ljudi deluju i misle u datim situacijama. Drugim rečima, deskriptivna i empirijska antropologija nam omogućava jedan *alternativan pristup Kantovoj filozofiji*.

9 Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, prev Popović N., Dereta, Beograd, 2024, str. 78.

10 Ibid., uporedi citat.

---

### (NE)MOGUĆNOST NAUČNOG PRISTUPA

Rajnhard Brant [Reinhard Brandt], jedan od najpoznatijih komentatora knjige *Antropologija sa pragmatičnog stajališta*, opravdano je deo svojih izlaganja posvetio diskusiji imamo li jasnog povoda da govorimo o naučnom zasnivanju filozofske antropologije kod Kanta. On smatra, poput Bubera, da njegova analiza ne odgovora konačno na pitanje o suštini čovekove egzistencije.<sup>11</sup> Kantova *pragmatična antropologija*, koja je obuhvaćena u njegovim predavanjima i knjigama, predstavlja pokušaj da se pruži praktično znanje o ljudskoj prirodi i ponašanju, ali nije nauka u strogom smislu kakav Kant postavlja u svojoj kritičkoj ili transcendentalnoj filozofiji. U prilog ovoj činjenici govori i to što se u knjizi nigde ne koristi izraz „transcendentalna“, „kritička“, niti „filozofska“ antropologija, već se permanentno ističe njen pragmatično orijentisan karakter. Kant razlikuje nauke u kojima dominira matematika ili eksperimentalna metoda od onih koje to nemaju, poput antropologije ili fizičke geografije, i prema tim kriterijumima, pragmatična antropologija ne može biti „prava nauka“.

U analizi *arhitektonike čistog uma*, Kant raspravlja o normama i pravilima zasnivanja nauka koje se temelje na opštim principima. Po tom kriterijumu, *empirijska psihologija*, kao deo antropologije, ne spada u naučne discipline jer ne može koristiti nužne principe za utvrđivanje zakona ljudskog ponašanja. Kant tu iznosi stav da samo ona empirija koju možemo prepoznati i kontrolisati zaslužuje status nauke. On pokazuje da je *empirijska psihologija* deo primenjene filozofije, koji „stoji u vezi“ sa prirodnom naukom, ali „sa njom se ne sme mešati“, prema tome „ona je jedan stranac koji uživa gostoprimstvo samo dotle dok ne bude mogao da se useli u svoj sopstveni stan u nekoj, iscrpnoj antropologiji (koja odgovara empiričkom učenju o prirodi)“.<sup>12</sup> Pragmatična antropologija ne može da eksperimentiše sa dušom ili ljudskim umom, jer bi takvo eksperimentisanje moglo narušiti ljudsku prirodu.<sup>13</sup> Ova „nauka“ ne oslanja se na stvaranje novih saznanja kroz eksperiment ili

---

11 Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999. str. 16

12 Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, prev. Popović N, Dereta, Beograd, 2012, str. 555-556.

13 Up. Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), str. 37.

precizno istraživanje. Umesto toga, ona organizuje postojeća zapažanja o ljudima i pokušava da klasifikuje njihove mentalne procese, osobine i motivacije. Na primer, Kant sakuplja uvide o *spoznaji, osećanjima i htenju* i objašnjava kako unutrašnje dispozicije utiču na spoljašnje ponašanje, ali on ne koristi eksperimentalne metode kako bi ove uvide potvrdio. Ipak, u svojim antropološkim spisima, on se na više mesta poziva na dotadašnje uvide o znanjima iz empirijske psihologije kako kod „racionalista“, tako i kod autora tzv. empirijske psihologije.

U oblasti naučnih disciplina, Kantova pragmatična antropologija ima *ograničenu primenu. Zakonitost ljudske istorije* koju Kant istražuje u svojim filozofskim radovima, poput *Ideje opšte istorije sa svetskim građanskim namerama*, [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*] poredi se sa naukama poput astronomije i biologije, koje poseduju zakonitosti.<sup>14</sup> Antropologija, s druge strane, nema sličnu naučnu osnovu niti se može pretpostaviti normama koje bi mogle biti primenjive u svakom slučaju. Umesto toga, ona se bavi *opisivanjem i kategorizacijom ljudskih osobina* i procesa na pomalo literaran način, bez dublje sistematizacije naučnih principa na kojima se osnivaju. Na taj način se indirektno pokazuje da su pojedinačna ljudska iskustva nesamerljiva među sobom, iako je moguće ocrtati topose, opšta mesta u odnosu između čoveka i drugog čoveka, kao i čoveka i sveta.

Kantova pragmatična antropologija obuhvata razmatranje *ljudskih karakteristika* (npr. temperamenta, emocija, strasti, mentalnih bolesti), ali bez mogućnosti dubljeg eksperimentalnog ili matematičkog ispitivanja ovih tema. Na primer, Kant sistematizuje različite oblike *mentalnih poremećaja*<sup>15</sup>, ali bez temeljnog istraživanja o ustanovama

14 Ibid., str. 38.

15 U svojoj „Antropologiji“ Kant na više mesta pominje i obrazlaže nekoliko mentalnih poremećaja, fokusirajući se na različite aspekte ljudske psihe i njihov uticaj na ponašanje. Najčešći primeri koje navodi jesu: *melanholija* (Kant opisuje melanholiju kao stanje koje može rezultirati dubokom tugom i gubitkom interesovanja za svakodnevne aktivnosti. U ovom stanju, pojedinac može izgubiti svoju sposobnost da racionalno razmišlja i deluje); *manija* (ovaj poremećaj se odlikuje prekomernom srećom ili uzbuđenjem, što može dovesti do neodgovornog ponašanja i gubitka kontrole nad svojim postupcima); *paranoja* (Kant se bavi idejama o paranoidnim poremećajima, gde pojedinci mogu razviti neosnovana uverenja o progonu ili zaverama protiv njih); *nervozna-uzrujanost* (neurosis) (Kant ukazuje na stanje nervozne uzrujanosti kao poremećaj koji može izazvati fizičke simptome bez jasne medicinske osnove, a koji se često povezuje sa stresom i emocionalnim napetostima); *dementia praecox* (Kant ko-

za mentalno zdravlje ili kliničkim okruženjima. Njegova taksonomija mentalnih poremećaja više je *teorijski okvir* nego empirijski potvrđena nauka. Kant priznaje ograničenja svoje antropologije u odnosu na naučne standarde, ali mu to ne smeta jer smatra da pragmatična nauka ima vrednost kao pripremna nauka za dalja istraživanja. Ona može poslužiti i za *svakodnevnu primenu* u životu, jer pruža uvid u složenost ljudskih ponašanja i motiva. Kant čak piše da njegova antropologija može biti čitana od strane „svake osobe, čak i dame dok se sprema“, ukazujući na njen kosmopolitski i pristupačan karakter.

Konačno, i sam Brant zaključuje da Kantova pragmatična antropologija nije deo njegove *kritičke filozofije*, jer ne pretenduje na sistematičnost koja je karakteristična za nauke u strogom smislu. Ona je bliža određenom književnom delu, čija se vrednost ne smanjuje kroz vreme, već samo raste, jer uvidi o određenim temama, kao i ljudskim karakteristikama ne mogu da zastarevaju.<sup>16</sup> Kantova filozofska antropologija ostaje *ograničena disciplina* koja analizira ljudsko ponašanje kroz prizmu svakodnevnih opservacija, ali ne može pružiti dubinsko naučno znanje o ljudskoj prirodi. Sasvim ukratko, Kantova pragmatična antropologija je *ne-naučna u strogom smislu*, ali ipak *osnovana na postojećim iskustvima i imanentnim duševnim moćima* u kojima se ogleda izvor za ocrtavanje njenog predmeta.

Što se tiče pitanja metode kojom je najbolje pristupiti ovom problemu, mnogi autori su u fenomenološkoj i hermeneutičkoj fleksibilnosti videli mogućnost tumačenja Kantove analize čoveka koji je amfibijsko biće podvojeno na prirodu i slobodu, ali i čoveka koji je u filozofskoj analizi podvojen na transcendentno-idealnu refleksiju i deskriptivnu antropologiju. Kroz analizu samog antropološkog spisa, postaje nam jasnija veza između krajnjih ciljeva koje navodi u *Kritici moći suđenja* i svog istraživanja o suštini ljudske prirode. Autori poput Fukoa smatraju da je upravo određenje metode u ovom delu problematično, jer se sama knjiga nalazi u „graničnom“ prostoru tumačenja između empirije i zakona, te da je potrebno tumačiti, sa jedne strane genealoški razvoj pitanja o čo-

---

risti ovaj termin (koji se danas više ne koristi) da opiše mentalne poremećaje koji dovode do prerane degeneracije mentalnih funkcija, uključujući gubitak sposobnosti rasuđivanja i sećanja.); up. npr. odeljak C: Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 50, str. 118.

16 Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), str. 43-44.

veku različitih dela u kontekstu hermeneutičke rekonstrukcije osnovnih motiva koji su u vezi sa tim, dok sa druge, treba pokazati strukturalni aspekt na mestima gde Kant tumači „topose“ posebnih zajednica.<sup>17</sup> On ističe njen ne-naučni karakter upravo u predrasudama koje Kant ispostavlja o ženama i određenim rasama, u kojima se zablude i sklonosti iz određenog perioda pripisuju kao „opšta pravila ljudske prirode.“<sup>18</sup>

Sama knjiga *Antropologija sa pragmatičnog stajališta* podeljena je u dve glavne celine koje se bave različitim aspektima ljudske prirode i ponašanja. Oba dela se fokusiraju na *praktično* razumevanje čoveka, odnosno na to kako se ljudi ponašaju u svakodnevnom životnim situacijama, a ne na čisto naučnu filozofiju. Prvi deo se bavi pomenutim „moćima duše“, ali prošireno shvaćenim i ima tri glave u kojoj svaka posebno analizira ove sposobnosti, dok je drugi deo knjige posvećen pitanju odnosa pojedinačnog ljudskog karaktera i običajnosti. Kant naglašava da antropologija zahteva jedan „unutrašnji“ pristup čoveku, njegovoj psihi, kako bi se na pravi način razumela celokupna „ljudska priroda“, ali i adekvatno poznavanje „svetskog iskustva“:

„U svom bavljenju čistom filozofijom, koje je prvobitno započeto na moju vlastitu inicijativu, ali kasnije postalo deo mojih nastavnih obaveza, već tridesetak godina dva puta godišnje držim predavanja na temu ‘znanja o svetu’, naime iz *antropologije* (u zimskom semestru [1772/73]) i *fizičke geografije* (u letnjem semestru [1756]). To su bila popularna predavanja koja su pohađali ljudi iz šire javnosti. Ovaj priručnik sadrži moja predavanja iz antropologije.“<sup>19</sup>

Tumačeći pojedinačne delove antropoloških istraživanja, deluje da je *deskriptivna metoda* veoma dominantna u samom spisu i određenu odgovora na pitanje „kako to čovek jeste“ u svom odnosu prema spolja. Ipak, *osnovne crte svakog sopstva* koje su izložene u tom empirijskom pristupu čoveku, pokazuju da postoje „kote“ ljudske egzistencije, čvorišni spojevi između unutrašnjeg bića i sveta, koji su neupitni, i da postoje univerzalni problemi i teškoće sa kojim se svaki čovek suočava u svom svakodnevnom odnosu prema svetu. „Ljudska

17 Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Edited, with an afterword and critical notes, by Roberto Nigro. Translated by Roberto Nigro and Kate Briggs. Columbia University Press, New York, 2008, str. 12, i 112-114.

18 Ibid., str. 42.

19 Op. citat Videti: dodatak 1. Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, str. 6.

---

priroda“ i „subjektivna, univerzalna aparatura“ moraju se pomiriti, i jedino tako može da se zasnuje kompletna antropologija kao učenje o čoveku. Ali čak ni tada se ne dobija odgovor na pitanje šta to konačno i naposljetku jeste čovek, jer to pitanje uvek podrazumeva da se on kontekstualizuje, stavi u istorijski proces i određen okvir, živu struju sadašnjosti i mnogostrukosti odnosa u kojoj se ispoljava njegova suština. Rečju, ono što je najneposrednije, sam fenomen čoveka, istovremeno za Kanta je ono najskrivenije, najneodređenije, i njegova unutrašnja vremenitost, jedinstvo svesti koja održava celinu duševnog sklopa, tek treba da bude istražena.

Iako dobra za pripremno istraživanje, pokazuje se da *deskriptivna metoda* nije i ne može biti jedina dovoljna da se zasnuje jedna koherentna, konzistentna i celovita nauka o čoveku. Ona je samo deo Kantovih istraživanja o ljudskoj prirodi u kojoj pokazuje topose, opšta mesta u čovekovom amfibijskom svetu, koja spajaju zglobove organizma „uzvišene ljudske suštine“ da se ne raspadne na svoje posebne komade. Sa druge strane, ako se „čistoća transcendentalne zgrade“ ne može u potpunosti primeniti na jednu mnogovrsnu ljudsku egzistenciju, koja metoda može biti primerena predmetu zvanom čovek? Da li je uopšte moguća nauka o ljudskom? Kant nigde jasno ne izlaže da postoji posebna metodologija koja će dati odgovor na ovo pitanje, iako se empirijska analiza u antropološkim spisima, i prethodna transcendentalna aparatura stalno nastoje dovesti u vezu.

U mnogovrsnoj analizi koja je usledila posebno treba istaći *fenomenološka razmatranja Kantovog učenja*, imajući u vidu da se ona ne mogu svesti na jedan školski celovit sistem, niti na integralan pristup u razumevanju čoveka. Pre je reč „fenomenološkom pokretu“ koji se ne vodi određenim autoritetima, a ne školi, koji je nastojao dati odgovor na osnovne probleme i aporije sa kojim se suočila transcendentalna analiza. Pokazaće se da se mnogi autori poput Huserla, Hajdegera, Rikera, [Edmund Husserl, Martin Heidegger, Paul Ricœur], hvataju u koštac upravo sa fundamentalnim problemima transcendentalnog idealizma u nastojanju da pokažu da se na pitanje „šta to čovek jeste“ ne može odgovoriti ni iz ugla čisto transcendentalne zgrade umnosti, kao ni konačnom definicijom u okviru jasno uokvirenih ontičkih domena istraživanja. Tako većina njih zaključuje da se to pitanje mora naprosto drugačije tretirati, te kroz posebna opšta mesta, i raznoliko motivisano istraživanje pokušati upotpuniti puzzle ovog problema.

Sam Kant se koristio fenomenološkom metodom<sup>20</sup> u teorijskim okvirima njegovih transcendentarno-analitičkih istraživanja o biću, iako za njega ova metoda nije suština same filozofije, niti antropoloških učenja. Ona se ograničava na domen onog pojavnog i vidljivog, dok će posledica njegovih istraživanja biti takva da će ostati ceo domen „stvari po sebi“ koja ne može biti predmet filozofskih analiza. Ipak, mnogi autori će naći inspiraciju upravo u određenim temama i pitanjima koja se pojavljuju u Kantovom učenju, a koja će predstavljati neke od vodećih problema fenomenološke pozicije. Neke od glavnih aporija koje će biti fenomenološki inspirisane su: pitanje *zasnivanja koncepta vremena*, tj. odnos vremena i uobrazilje, te formiranje same imaginacije, te povlačenja pitanja o osnovnim etičkim implikacijama, kao što je pitanje „mračnih hodnika ljudske psihe, ili izraženo rečnikom Kantove antropologije „problem urođene dispozicije za zlo“.

Još jedan aspekt koji sam Kant ističe u svojim pragmatičnim analizama je tzv. „mračna strana“ ljudske ličnosti, za čije poreklo mu se čini da nije dovoljno istraženo. Rečju, ono skriveno, nedostupno u ljudskom ponašanju i neočevidno, takođe predstavljaju elemente koji usmeravaju ljudsko ponašanje. Zbog toga nova antropologija koja se zasniva, iako optimistična, sveža i oslonjena na učenje o radosti i nadi, u svom osvrtnu mora da se razračuna i sa manje prihvatljivim aspektima ljudske ličnosti i egzistencije koji su deo njegovog svakodnevnog držanja. Možda može da se kaže da Kantova antropologija nije samo apolonska i harmonična nauka o čoveku, kako je to Niče tvrdio, već i jedna *mračna antropologija* koja istražuje nedostupne podrumne psihe, oblike ludila i poremećaja svesti, te na određen način opravdava i mogućnost jednog kretanja koje se u inter-subjektivnim konstelacijama označuje kao univerzalna i opšta potencija i sklonost ka nepriličnom, „zlom“ i nemoralnom postupanju.

#### ANTROPOLOGIJA, IMAGINACIJA I PROBLEM VREMENA

Jedan od osnovnih problema koje Kant razmatra u svojim kako kritičkim, tako i antropološkim spisima jeste *problem vremena*. Dok u svojim kritičkim spisima tematizuje vreme kao apriornu formu čul-

---

20 Up. Prole, Dragan. *Stranost bića*, Sremski Karlovci-Noví Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010, str. 35-37.

nosti, u antropološkim spisima Kantovo poimanje *vremena kao mogućnosti samo-svesnog držanja i jedinstva smisla* može se smatrati bližim Huserlovom i fenomenološkom razumevanju temporalnosti. U pragmatičnom pristupu se naglašava dimenzija o-sadašnjnja vremenske svesti kao i aspekt subjektivnog doživljaja proticanja, u kome se aktualno vreme poredi sa memorijom, sećanjima, ali i imaginacijom i maštom. Kantovi pojmovi *vremena, apercepcije, uobrazilje i sintetičnosti* igraju ključne uloge u njegovoj filozofiji, kako u *Kritici čistog uma*, tako i antropološkim spisima u kojima istražuje ulogu vremenske sinteze u zasnivanju i formiranju pojedinačne samosvesti koja određuje način držanja pojedinca u svetu:

„*Unutrašnja iskustva* nisu poput spoljašnjih iskustava objekata u prostoru, gde objekti deluju jedan pored drugog i trajno su fiksirani. Unutrašnji smisao vidi uslove za svoju definiciju **samo u vremenu** i, shodno tome, *u stanju stalnog protoka*, koje je bez te postojanosti posmatranja neophodne za iskustvo. Ako svesno zamišljamo unutrašnju aktivnost (spontanost), kojom postaje moguće određivanje koncepta (misli), angažujemo se u zahvatanju; međutim, ako svesno zamišljamo oba čina, tada se svest o sebi (*apperceptio*) može podeliti na onu *refleksivnu* i onu *zahvatajuću*.“<sup>21</sup>

U nastavku se pokazuje primena principa u različitim naukama. U *psihologiji* istražujemo sebe kroz naše percepcije koje formiraju sintezu unutrašnjeg smisla, dok u *logici* analiziramo ono što nam pruža intelektualna svest. Tu se „Ja“ pojavljuje kao dvostruko: (1) kao subjekt mišljenja, što označava čistu apercepciju (reflektujuće Ja), koja je jednostavna percepcija, i (2) kao objekat percepcije, deo unutrašnjeg smisla koji sadrži više definicija *koje omogućavaju unutrašnje iskustvo*.<sup>22</sup> Određeni autori tvrde da se „treći deo Ja“, koji uključuje logička i psihološka razmatranja može tumačiti kroz antropološki pristup.<sup>23</sup>

21 Op. citat. Videti dodatak 1: Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, str. 19.

22 Ibid., str. 20.

23 Kant ne postavlja jedinstveno „Ja“, već trodelno, koje uključuje napetosti između različitih sposobnosti i naše fenomenalne, utelovljene egzistencije. Kao fenomenalna bića, imamo tela, nagone, navike i društvene živote, ali smo istovremeno i noumenalna bića sa sposobnostima razuma, razumevanja i mašte. Te sposobnosti su transcendentne i omogućavaju nam da prevazidemo svakodnevne svetove navika i mišljenja. Rundell, John. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2000, str. 3.



Iso Kern ističe kako Kant nije uspeo da pomiri „logiku“ senzibilnog i racionalnog u svojim spisima, pa Huserlov doprinos kritici transcendentnog idealizma vidi upravo u ovoj sferi. Kernova kritika Kanta, posebno u vezi sa razdvajanjem osećanja i razumevanja, ukazuje na duboke filozofske razlike između njega i kasnije transcendentalne-fenomenološke ontologije. Prema ovom uvidu, kenigzberški mislilac previše strogo razdvaja senzualne (emotivne) aspekte iskustva od racionalnog razumevanja.<sup>24</sup> Ovo razdvajanje može otežati integralno shvaćanje apercepcije, jedinstva smisla i pitanje kako ljudi doživljavaju i interpretiraju svet kao koherentnu celinu. Sa druge strane, on smatra da Huserl koji uvodi koncept intencionalnosti omogućava most između kognitivne i afektivne sfere jer priznaje da su i emocije i razum usmereni ka nečemu izvan njih samih. Intencionalnost tako predstavlja „pomirenje“ i jedinstvo dve sfere: osećanje i razumevanje su samo različiti aspekti iste fenomenološke strukture. Osećanja su neodvojiva od naših misli i razumevanja, jer su *usmerena ka objektima u svetu*.<sup>25</sup> Uzmimo primer zadovoljstva koji i sam Kant koristi, kada osećamo zadovoljstvo zbog nečega, to osećanje je *usmereno prema nekom objektu ili situaciji koja ga izaziva*, nije zavisno isključivo od intrinzičnih aspekata subjekta. To znači da postoji „strukturna“ i šematska uslovljenost načina na koji subjekt aprehenduje i telesno reaguje (afektivno i senzibilno) na određene predmete, te ceo jedan domen odnosa subjekt-svet potrebno je dodatno ispitati. Ipak, Kantova analiza vremena se pokazala dubokom i složenom, te se vidi da je on sam bio svestan određenih aporija koje Kern navodi.

Prema Kantu, vreme kao apriorni oblik čulnosti koji nije nezavisno od subjekta, već predstavlja formu unutrašnjeg čula kroz koju subjekt organizuje iskustvo, čineći ga nužnim aspektom subjektivnosti. Apriorni karakter podrazumeva da je ono uslov mogućnosti iskustva i važi univerzalno i nužno za sve pojave. To znači da ne dolazi iz iskustva,

---

24 Kern, Iso. *Husserl und Kant: Die Philosophie der Phänomenologie und der kritischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964, str. 55.

25 U delu koji raspravlja o Kantovom razdvajanju osećanja i razumevanja, Iso Kern kritikuje Kanta zbog preoštne podeljenosti između dve sposobnosti, osećanja i razumevanja. Kern smatra da je Kantov pristup previše rigorozan i da ne prepoznaje integriranu prirodu načina na koji doživljavamo svet. Nasuprot tome, Husserl naglašava integrativan pristup odnosa subjekta i sveta, koji omogućava bolje razumevanje prirode same svesti. *Ibid.*, str. 64.

već je *preduslov svakog iskustva*. Kao takvo ono predstavlja unutrašnju formu čulnosti. Kant smatra da vreme nije nešto što postoji u spoljašnjem svetu, već je “način” na koji mi doživljavamo unutrašnje stanje svesti. Svi naši mentalni događaji (misli, osećanja, percepcije) odvijaju se u vremenskom nizu. Zbog toga sve što se pojavljuje u našem iskustvu mora biti strukturirano kroz vreme (i prostor). Ključan pojam koji on razmatra u vezi sa vremenom je pojam *apercepcije*. Ona je pretpostavka **samosvesti** ili svest o sebi kao subjektu spoznaje. Temeljna ideja je da za svako iskustvo mora postojati jedinstveni subjekt koji povezuje sve različite predstave (percepcije) u jedinstveno iskustvo. Postoji razlika između: *empirijske apercepcije* koja predstavlja sebi koja dolazi iz iskustva, poput osećaja „jastva“ u svakodnevnim iskustvima<sup>26</sup>; i *transcendentalne apercepcije*, koja je nužno jedinstvo svesti koje omogućava da svi naši mentalni sadržaji budu povezani i formiraju jedno koherentno iskustvo.<sup>27</sup>

Kant u *Kritici čistog uma* govori o *jedinstvu transcendentalne apercepcije*, koje je temelj svakog iskustva. To je ono što omogućava da različite predstave budu povezane u integralno iskustvo koje subjekt može prepoznati kao sopstveno. Radi pomirenja „spoljašnje“ i „unutrašnje“ dimenzije svesti, kao i domena koji se tiču odnosa čulnosti, razuma i uma, Kant koristi „posrednika“ u moćima predstavljanja i koristi koncept imaginacije koja igra ulogu medijatora čak i u „višim“ i složenijim domenima svesti. Uobrazilja (ili imaginacija, nem. *Einbildungskraft*) ima važno mesto u Kantovom sistemu spoznaje u *Kritici čistog uma*. Ona je složena i višeznačna, jer predstavlja *medijum* između čula i razuma, omogućavajući da čulna percepcija bude organizovana i povezana sa pojmovima, što je nužno za formiranje mogućnosti integralnog iskustva, kao i saznanje. U domenu čistog saznanja, uobrazilja je odgovorna za sintezu percepcija i pojmova, te bez nje ne bi bilo moguće formirati smisljeno iskustvo svesnih doživljaja. Kao i vreme, uobrazilja ima dva oblika: *transcendentalni* i *empirijski*, pri čemu transcendentalna uobrazilja ima presudno mesto u sintezi čulnog materijala sa pojmovima razuma.

26 Ona je promenljiva i zavisi od specifičnih percepcija. Upor. Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, str. 80.

27 Ona je neophodna za mogućnost spoznaje, jer bez nje ne bi bilo moguće povezivati različite predstave u celovitu šemu. Ibid., str. 81.

*Transcendentalna uobrazilja* je *apriorna* (nezavisna od iskustva) sposobnost koja povezuje čulnu percepciju sa razumom. Ona omogućava da se naša iskustva organizuju u jedinstveni okvir putem sinteze, pri čemu Kant razlikuje tri vrste sinteze uobrazilje: 1. *Sinteza aprehenzije u intuiciji*: Ovo se odnosi na način na koji uobrazilja povezuje pojedinačne čulne utiske u koherentnu predstavu.<sup>28</sup> 2. *Sinteza reprodukcije u mašti*: Ovde uobrazilja deluje tako da „reprodukuje“ ranija iskustva i povezuje ih sa sadašnjim percepcijama.<sup>29</sup> 3. *Sinteza prepoznavanja u pojmu*: U ovom koraku, uobrazilja saraduje sa razumom kako bi organizovala iskustvo pod određenim pojmovima.<sup>30</sup>

*Empirijska uobrazilja* je sposobnost koju koristimo u svakodnevnom životu i koja zavisi od iskustva. Ona se odnosi na reprodukciju slika i sećanja na temelju prethodnih čulnih iskustava. Na primer, kada zamislimo nešto što smo ranije videli, oslanjamo se na empirijsku uobrazilju. Kant takođe uvodi pojam *schemata* (šema), koje su proizvodi uobrazilje i služe kao most između čistih kategorija razuma i čulne intuicije. Šeme su, zapravo, pravila koja uobrazilja koristi da bi povezala apstraktne pojmove (poput uzročnosti, supstancije) sa konkretnim čulnim percepcijama.<sup>31</sup>

Hajdeger je smatrao da se preko pojma i koncepta uobrazilje može napraviti most između transcendentalne analize i definicije čoveka i njegovog svakodnevnog i egzistencijalnog definisanja. Kantova uobrazilja, prema ovom tumačenju, ima ključnu ulogu u pitanju *jedinstva izvorne vremenske konstitucije* i jedinstva *apercepcije*. Uobrazilja obezbeđuje „okvir“ za totalitet predstava koje se pojavljuju i služi kao posrednik između čulnosti i uma u konstituciji objekata.<sup>32</sup> On ističe

---

28 Na primer, kada posmatramo neki objekat, uobrazilja organizuje čulne utiske (oblike, boje, pokrete) u jedinstvenu percepciju objekta.

29 Na primer, ako vidimo deo nečega (kao npr. sto), uobrazilja je ta koja omogućava da zamislimo i ostatak stola, čak i ako ga ne vidimo trenutno. Ova sinteza omogućava kontinuitet percepcije kroz vreme, jer objekat moramo doživeti kao trajan entitet, a ne kao razjedinjene čulne utiske.

30 Na primer, prepoznajemo objekat kao „sto“ jer uobrazilja povezuje čulne utiske sa pojmom koji posedujemo u razumu. To prepoznavanje omogućava koherentno iskustvo koje možemo konceptualizovati.

31 Ibid., str. 141.

32 Detaljnije o tome: Todorović, Tanja, „Fenomenologija sećanja i mašte, svest o onome što nije tu“, Disertacija na uvidu javnosti, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Jun 2024, str. 79-81. <https://www.cris.uns.ac.rs/searchDissertations.jsf>

dva ključna aspekta u njenom definisanju: 1. *Čistu uobrazilju* koja je „neophodna funkcija duše” koja deluje u transcendentnim sferama i omogućava ujedinjenje čulnog i racionalnog iskustva.

2. *Produktivnu uobrazilju*: a) Kao moć stvaranja predstava bez pozicioniranja čulnog predmeta (apriorno stvaranje); b) Kao reproduktivna funkcija, koja koristi materijal opažajne svesti i reprodukuje slike iz iskustva.<sup>33</sup>

Hajdegerova interpretacija uobrazilje je usmerena na to da ona, kao *transcendentalna moć*, ujedno „tvori vreme“. On tvrdi da uobrazilja omogućava konstituciju vremena kao *uslova za sintezu između čulnog i racionalnog*. Na kraju, Hajdeger ističe da se vreme, kao izvorno u transcendentnoj uobrazilji, ne može odvojiti od jedinstva apercepcije („ja mislim“). Prema ovoj analizi, vreme postaje ključ za povezivanje idealnog i čulnog uma. Ova interpretacija vodi do *egzistencijalnog i fenomenološkog obrta* u kom se pokazuje da vreme mora pomiriti *misleći subjekt* (čista apercepcija) i *egzistirajući subjekt*, čime se transcendentalna uobrazilja povezuje s vremenom kao njenim izvornim osnovom.

Sam Kant je bio svestan ove dileme u mogućnosti da se odredi „celovitost čovekove suštine“. Zbog toga kada govori o vremenskoj sintezi, apercepciji i ulozi uobrazilje uvek ističe njen dvostruki karakter. Još jedan od „fenomenoloških aspekata“ njegove filozofije jeste pitanje kako se konstituiše određen „unutrašnji smisao“ za konkretno, utelovljeno Ja, i kako on nije svodiv na transcendentalnu apecepciju, ali kako u svojoj svrhovitosti zahteva jedinstvo:

„Unutrašnje čulo nije čista apercepcija, svest o tome šta čovek čini, jer to pripada *sposobnosti mišljenja*. Unutrašnji smisao je pre svest o tome šta čovek doživljava, koliko je *pogođen sopstvenom igrom misli*. On je podložan unutrašnjoj percepciji i, stoga, zasnovan na odnosu između ideja unutar vremena (bilo da su simultane ili sukcesivne). Percepcije unutrašnjeg smisla i unutrašnjeg iskustva (istinskog ili prividnog) proizašle iz kombinacije percepcija ne mogu se smatrati isključivo antropološkim. Ako bi bile, bilo bi to pitanje učenja o tome da li čovek ima dušu (kao posebnu inkorporealnu supstancu). Naprotiv, percepcije unutrašnjeg smisla su psihološke, pri čemu verujemo da takav smisao *percipiramo unutar sebe*.“<sup>34</sup>

33 Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1991. s. 127-130.

34 Op. citat Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. § 24, str. 52.

Uočava se i ističe da postoji *jedinstven unutrašnji smisao*, jer ne posedujemo različite organe za unutrašnju senzaciju. Možemo reći da je *duša organ unutrašnjeg smisla*, koji može biti podložan zabludama, poput onih kada se unutrašnji fenomeni pogrešno tumače kao spoljašnji. To se dešava kada se mašta zameni sa senzacijom ili kada se doživljaji pripisuju inspiraciji od strane drugog Bića, koje nije predmet spoljne percepcije. Kant prepoznaje dilemu u određivanju „celovitosti čovekove suštine“ i ističe dvostruki karakter uobrazilje u vremenskoj sintezi i apercipiji. Dok unutrašnje čulo omogućava svest o doživljajima u vremenu, on naglašava da nije identično čistoj apercipiji, koja se odnosi na svest o sukcesiji misaonih aktivnosti. Sloboda, prema Kantu, nije jednostavan koncept; mi smo složeni subjekti koji se nalaze između fenomenalnog i noumenalnog postojanja. U svojim antropološkim radovima, Kant ne može zanemariti važnost mašte, iako je vidi kao kreativnu, divlju i nepredvidivu.<sup>35</sup> Još jedan od nedostataka potpune obrade složenosti vremena kod Kanta, ogleda se u nemogućnost da se čovek filozofski reflektuje u njegovoj istorijskoj i povesnoj dimenziji vremena. To će učiniti svakako kasniji autori poput Hegela i Huserla, koji će otvoriti pitanje da li je na tom planu, kao i na nivou „čiste subjektivnosti“ moguće kretanjima pretpostaviti određen telos, ili je ljudska egzistencija naprosto „bačena u vreme“.

#### ČOVEK KAO AMFIBIJSKO BIĆE, PROBLEM IDENTITETA

Manfred Zomer [Manfred Sommer], u svojoj knjizi *Identität im Übergang: Kant (Identitet u tranziciji: Kant)*, istražuje kako transcendentna filozofija promišlja pitanje formiranja identiteta, naročito u kontekstu prelaznih ili promjenjivih stanja. Zomer se bavi pitanjem kako se identitet pojedinca ne može svesti na statičnu, nepromenljivu suštinu, već se definiše kroz stalne odnose između iskustveno-dinamičnog i racionalnog iskustva. Osnovni problemi u njegovoj analizi uključuju kako Kantov koncept *transcendentalnog jedinstva apercipije* igra ulogu u očuvanju identiteta u protoku vremena i iskustava. Analizirajući mogućnost „slučajnosti“ kao nužni element ljudske egzistencije, on pokazuje kako ovaj koncept oslobađa svaku „istoriju“

---

35 Upor. Rundell, John. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 2017, str. 2

---

od pretpostavke da je potpuno planirana ili proizvedena. Istorija i biografije kao lični identiteti zasnovani su na tranziciji, njihove akcije su smeštene u vremenske procese, uključujući kolektivne i lične identitete koji se transformišu, menjaju i nestaju kroz priče, pa su *neizbežno ispunjeni slučajnostima*. Paradoksalno se pokazuje da „samosvest“ podrazumeva suočavanje sa horizontom vlastitih ograničenja i nemoći da se utiče na „spoljne“ okolnosti. *Analiziranje mogućnosti i slučajnosti*, te suočavanje sa nepredvidivim postaje *deo same nužnosti*.<sup>36</sup>

Činjenica da je Kant već bio svestan teškoće da se pomire „idealni“ i „čulni subjekt“, nužnost i slučajnost, zakonitost i polje varijacija i mogućnosti, očevidna je već u njegovoj *Kritici moći suđenja*. Ovde on zaista pripisuje uobrazilji ključnu ulogu u *slobodnoj igri* između *čulnosti* i *razuma*, što će biti posebno analizirano u kontekstu estetičkog iskustva, ali i mogućnosti stvaranja ličnog identiteta i samospoznaje. Sa jedne strane, slobodna igra je proces u kojem *uobrazilja* i *razum* deluju zajedno bez prisile ili strogih pravila, omogućavajući estetičko zadovoljstvo.<sup>37</sup> To je spontan, neograničen odnos između naših sposobnosti opažanja (uobrazilje) i pojmovne obrade (razuma). U okviru estetičkog suda, ova slobodna igra stvara *osećaj harmonije* između naših čulnih opažanja i naših intelektualnih kapaciteta, iako ona nije vezana za specifične pojmove.

Sa druge strane, Kantov koncept slobodne igre u estetičkom iskustvu može se povezati sa širim procesom *stvaranja identiteta* i *samospoznanje*. Kantova ideja o svrhovitosti, koja se manifestuje kroz procese estetskog uživanja, može se posmatrati kao temelj za kreiranje identiteta u tranziciji. Svrhovitost, kao sposobnost da se prepoznaju ciljevi i namere, igra ključnu ulogu u kreiranju koncepata. Naime, kroz procese moći suđenja, pojedinci oblikuju svoj identitet u odnosu na svoje estetske i moralne vrednosti iskustva i subjektivnosti.<sup>38</sup> Dublja analiza umetnosti i lepote osvetljava kako estetska iskustva doprinose oblikovanju subjektivnosti. U ovom kontekstu, identitet se može sma-

---

36 Sommer, Manfred. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988. 162ff.

37 Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, str. 94.

38 Up. 3.1 The Notion of Purposiveness u: “Kant’s Aesthetics and Teleology: A Commentary on the Third Critique.” Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford Encyclopedia, 2015.

trati dinamičkim procesom koji se razvija kroz interakciju sa spoljnim svetom, kao i unutrašnjim refleksijama.

Određeni filozofi poput Šilera [Johann Christoph Friedrich von Schiller] upravo će u ulozi uobrazilje, te u njenom elementu varijacije, modifikacije i formativne sposobnosti maštanja naći temelj za zasnivanje jedne estetičke teorije o obrazovanju, vaspitanju i kreiranju identiteta pojedinaca. Uobrazilja ima ključnu ulogu u povezivanju čulnog i racionalnog aspekta našeg iskustva, čime doprinosi oblikovanju načina na koji osoba razume sebe i svet. Slobodna igra uobrazilje omogućava improvizaciju, spontanitet i kreativnost u pristupu predmetu, što doprinosi ne samo estetskom uživanju već i *formiranju identiteta* kroz refleksiju, interpretaciju i kreativno povezivanje unutrašnjih i spoljašnjih reprezentacija.

Šiler je u mnogim aspektima razvijao svoju filozofiju estetike kao odgovor na aporije Kantove kritike, prevashodno u vezi sa pitanjem *identiteta i pomirenja čulnog i umskog*. U razvijanju *ideje o mogućnosti estetskog obrazovanja čoveka i društva*, on proširuje Kantovu teoriju estetike, ali sa naglaskom na ideju *potpunog humanog razvoja* kroz vaspitanje, čime se ističe uloga umetnosti i igre u stvaranju čovekovog *autonomnog identiteta*. On razvija pojam *estetske igre* kao temelj slobode, kroz koju *subjekt stvara svoj identitet*. Dok je Kantova slobodna igra u estetičkom sudu ograničena na koegzistenciju čulnog i umskog bez strogih pravila, Šiler proširuje ovu ideju na *celokupni život*, tvrdeći da kroz estetiku i umetnost pojedinac može postati potpuno slobodan, razvijajući svoj *identitet* na način koji prevazilazi ograničenja koje nameću čulna i racionalna sfera ponaosob.<sup>39</sup> Iako transcendentalna estetika ostaje neutralna u pogledu etičkog ili moralnog razvoja, Šiler *vidi estetiku kao sredstvo za moralno poboljšanje društva*. Prema njemu, estetska kultura pomaže ljudima da balansiraju čulne i racionalne aspekte svog bića, što je ključ za stvaranje *celovitog, autentičnog identiteta* i slobodnog društva.

Gadamer [Gadamer Hans-Georg] ističe upravo važnost hermeneutičkog i fenomenološkog pristupa Kantovoj analizi i temama koje se tiču formiranja konceptata i identiteta. Tumačeći pojam *Bildung-a*, on pokazuje da se *ova reč* prvobitno odnosila na formiranje identiteta „prirodnih oblika“ kao što su fizički aspekti tela, ali se u savremenosti sve

39 Šiler, Fridrih, *O lepom*, prev. Kostić S., Book&Marso, Beograd, 2007, str. 125.

više povezuje s *kulturom* i *razvojem ljudskih talenata kroz identitetske prakse*.<sup>40</sup> On ističe da Kant nije koristio termin *Bildung*, već da je govorio o „kultivaciji“ kao sposobnosti, naglašavajući obavezu da se ne zanemaruju prirodne potencije i predispozicije kao talenti koji se mogu ostvariti samo kroz rad. Nije neobično da već Hegel, preuzimajući ovu ideju, koristi termine *Sichbilden* i *Bildung*, dok Vilhelm fon Humbolt [Wilhelm von Humboldt] naglašava razliku između dva termina, *Kultur* i *Bildung*, tvrdeći da *Bildung* obuhvata dublje unutrašnje dispozicije uma koje se harmonično izražavaju *kroz pojedinačan karakter*.<sup>41</sup> Gadamer zaključuje kako je Kant upravo u estetičkoj analizi stvaranja i genija pokrenuo pitanje o zasnivanju „samosvesti“ kao identiteta kroz konkretne iskustvene sadržaje i empirijske prakse.

Sa druge strane, iako Kant pitanje kreiranja identiteta ne tematizuje direktno u *Kritici moći suđenja*, ovu ideju razvija u svojoj *Antropologiji*, pokazujući značaj etike u formiranju pojedinačnog karaktera koji povratno čini integralni deo društva, koje takođe teži određenom razvoju. Kreiranje i problem identiteta jedan je od osnovnih problema koji će biti tematizovani u pragmatičnom spisu o čoveku. Kant povezuje pojmove *vremena* i *samosvesti* u *Antropologiji*, ali na drugačiji način nego u *kritičkim spisima*. U ovom spisu on pokazuje kako se događa „spona“ između transcendentale i psihološke apercepcije, u samom konkretnom aktu svesti, koji kreira određene koncepte, i koji „fiksira“ identitet“ kao jedan od aspekata protočnog iskustva.

Kant u *Antropologiji* istražuje kako se *samosvest* razvija kroz iskustvo, koje je neizbežno povezano sa prethodno uspostavljenim *konceptom vremena*. Vreme ima glavnu funkciju u našem *osećaju kontinuiteta svesti* i *identiteta kroz različite faze života*. Ovaj kontinuitet je presudan za *formiranje samosvesti*. Pojmovi *samosvesti* i *identiteta* povezani su mnogostruko. Sa jedne strane, ukazuje se na to da subjekt ima svest o sebi kao nečemu što se *proteže kroz vreme*. Kant objašnjava da je sposobnost da se namerno ponovo oživi prošlost *moć pamćenja*, dok je sposobnost da se zamišlja budućnost *moć predviđanja*. Ove sposobnosti se zasnivaju na povezivanju ideja o prošlim i budućim situacijama sa sadašnjošću. Iako nisu same percepcije, već pripadaju imaginaciji,

---

40 Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum, 2004, str. 9.

41 Ibid.



---

one pomažu u povezivanju iskustava, stvarajući koherentnu naraciju koja povezuje ono što je prošlo i ono što će doći, kroz ono što je trenutno prisutno.<sup>42</sup>

Osećaj identiteta zavisi od sposobnosti pojedinca da poveže prošla, sadašnja i buduća stanja svesti. Ovaj kontinuitet u vremenu omogućava subjektu da prepozna sebe kao jedinstvenu *samosvest*. On u *Antropologiji* naglašava važnost *sećanja* u očuvanju osećaja sopstva u vremenskom kontinuitetu. Memorija omogućava pojedincu da „povezuje“ prošla iskustva sa sadašnjim trenutkom, čime se stvara osećaj trajnosti i jedinstva svesti. Bez memorije, ne bi bilo moguće formirati koncept sopstva kroz vreme.<sup>43</sup> U ovom smislu, vreme i samosvest su povezani kroz proces sećanja i unutrašnje refleksije. Sa druge strane, Kant takođe razmatra pojam *unutrašnjeg vremena*, koje je povezano sa našim introspektivnim aktivnostima, kao što su refleksija i samoposmatranje. Tako se stvara *predosećanje* kao nužni anticipatorski oblik svesti koji se kreira isključivo na idealnoj osnovi vremena, ali i doživljenim iskustvima.<sup>44</sup>

Na samom kraju, Kant govori o mogućnosti formacije i transformacije moralnog karaktera pojedinca, te o fluidnosti i promenljivosti identiteta u društvu. U pragmatičkoj analizi, univerzalno značenje reči „karakter“ može se *sagledati iz dva aspekta*. S jedne strane, može se govoriti o *fizičkom (prirodnom) karakteru neke osobe*, dok s druge strane, postoji *moralni karakter*, koji definiše pojedinca kao *jedinstvenu ličnost*. Fizički karakter označava razliku između ljudi kao čulnih bića ili prirodnih entiteta, dok moralni karakter označava razliku razumnih bića u njihovom odnosu prema najvišim zahtevima slobode. Osoba koja deluje na osnovu načela ima jasne granice, jer ne postupa instinktivno, već voljno.<sup>45</sup> Kant smatra da *moralni karakter nije urođen*, već se razvija *kroz naviku* i praktično delovanje. Prema njegovom shvatanju, čovek stiče svoj karakter kroz sopstvene (ne)moralne izbore i odgovornosti koje preuzima. Pretpostavlja se da je čovek sposoban da „kroz odluke i rad stvori sebe“. Obrazovanje igra ključnu ulogu u ovom procesu. U tom duhu se zaključuje da je sistemsko obrazovanje

---

42 Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. § 34, str. 80.

43 Ibid., 82.

44 Ibid., str. 86.

45 Ibid., str. 211.

važno „sredstvo“ za „moralno prosvjećivanje“ pojedinaca, omogućavajući im da razviju etičke vrednosti i sposobnosti koje su potrebne za donošenje ispravnih odluka. On naglašava potrebu za unutrašnjim faktorima, poput samodiscipline, kao i za spoljašnjim faktorima kao što su kultura i društvene norme. Obrazovanje, prema Kantu, nije samo *teorijski proces*, već se mora oslanjati na *praktične savete* i vežbanje.

Dok u *Kritici čistog uma* Kant povezuje vreme sa *transcendentalnom apercepcijom* (tj. jedinstvom svesti koja omogućava organizaciju iskustva u vremenskom kontinuitetu), u *Antropologiji* on koristi vremenske odrednice u pragmatičkom kontekstu. On analizira moći duše i praktičnu dimenziju svesti o sebi u procesualnosti: kako individua doživljava sopstveni život, organizuje iskustva kroz prošlost, sadašnjost i budućnost, i time formira sliku o sebi. Dakle, iako Kant ne ulazi u duboke transcendentalne analize vremena u *Antropologiji*, on ipak prepoznaje važnu ulogu vremena u *samosvesnom držanju* i kretanju egzistencije u svakodnevicu. Vreme postaje sredstvo kroz koje *subjekt gradi i održava osećaj identiteta* i jedinstva sopstva u životu, posredstvom memorije, refleksije i praktičnih aktivnosti.

### MRAČNA ANTROPOLOGIJA I PROBLEM „SKLONOSTI KA ZLU“

Poput analize dvostrukog aspekta karaktera, Kant analizira dvostruki aspekt ljudske sklonosti ka zlu. Sa jedne strane, on uvodi koncept prirodnih „predispozicija“ i „sklonosti“ kako bi kroz shvatanje „potencije“ opisao način na koji se određeni identiteti formiraju u objektivno-vremenskim okolnostima. Tako pokazuje da mogućnost činjenja onoga što bismo označili kao „zlo postupanje“ može da se tumači dvostruko: možemo pokazati *idealno-ontološki aspekt radikalnog zla*, tj. uslov mogućnosti subjekta da načini grešku, dok, sa druge, potrebno je ispostaviti *kako se ono realizuje u konkretnom iskustvu subjekta*, i kontekstualnim situacijama. Rečju, razlikuje se „čisto moralni“ i „prirodni aspekt“ zlog postupanja.<sup>46</sup> U oba slučaja Kant problem zla tumači u horizontu odnosa čoveka i sveta, te pokazuje da ono ne postoji po sebi kao ideja, ili ontološki prius, već isključivo u *načinima na koji čovek*

46 Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Buha A., BIGZ, Beograd, 1990, str. 27.

---

*postupa prema svetu i drugim ljudima*, što se naknadno refleksivno odražava na sopstveno biće. U različitim spisima on ovaj problem tretira različito.

Kant smatra da je čovek „po prirodi sklon zlu“, ali tu tvrdnju temelji na složenom filozofskom razmatranju ljudske slobodne volje i moralne prirode. U svom delu *Religija unutar granica čistog uma*, on razlikuje „tri mogućnosti posrnuća“ duha: 1. trošnost ljudske prirode, tj. nevoljnost da se teži ka dobru za koje je potrebna snaga i otpor; 2. mešavina moralnih i nemoralnih maksima, te konfuzija u sledu postavljenih principa; 3. zloba, korupcija i iskvarenost ljudskog srca koje postupa prema sopstvenim interesima radije nego prema maksimi dobra.<sup>47</sup> Ljudi najčešće ne ostvaruju „najviše moralne ideale“ te se ističe da su *skloni da moralne principe podređuju sopstvenim interesima i spoljnim dobrima*. Prema toj analizi, to nije jednostavno pitanje „slabosti volje“, već deo radikalnog izbora utemeljenog u ljudskoj prirodi. Dakle u ovom spisu on ističe kako ljudi „svesno biraju“ ono za šta znaju da je ne-moralno postupanje.

Moguće je da razlikujemo dobre i loše maksime, odnosno osnovne *principe prema kojima donosimo odluke i postupamo*. Da bi neko bio zaista moralan, on mora *moralni zakon učiniti primarnim motivom svojih dela*, što znači da moralni zakon ne sme biti uslovljen nikakvim ličnim interesima. „Dobro“ se ogleda u mogućnosti poopštivosti i univerzalizacije maksima, te njenoj inter-subjektivnoj odrednici. Ipak, u svojoj *Antropologiji* Kant ističe kako ljudi često daju prioritet *vlastitim željama i potrebama*, tako da moralni zakon postaje sekundaran u odnosu na ljudske interese. Česte „strasti“ poput ljubomore, ambicije, zavisti mogu da „preuzmu“ umno rasuđivanje, pa čovekova volja zavisi od unutrašnje disharmonije u postupanju.<sup>48</sup> Kant smatra da ta unutrašnja subordinacija moralnih vrednosti predstavlja ono što je u religijskom spisu označio kao „radikalno zlo“.<sup>49</sup>

Pored afektivnog ističe se voljni aspekt u kome je zlo u ljudima prisutno kao *rezultat slobodnog izbora i slobodne volje*. Drugim rečima, zlo se ne nalazi u prirodnim nagonima i fizičkoj strani ljudske

---

47 Ibid., str. 28.

48 Videti odeljak o afektima i strastima: Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. str. 170-182.

49 Upor: Frierson, Patrick R. *What is the human being?*, str. 74-75.

prirode, već u načinu na koji slobodno biramo da potčinjavamo mogućnost ispunjenja moralnih načela svojim ličnim sklonostima. Kantova filozofija zla stoga pokazuje kako su u *potenciji svi ljudi skloni zlu*, jer slobodno birane maksime često vode prema *podređivanju moralnog zakona interesima, strastima i drugim heteronomnim dobrima*. Ova ideja radikalnog zla podrazumeva da, iako ljudska priroda nije nepopravljiva, svi ljudi u sebi nose sklonost koja ih može udaljiti od moralnih vrednosti.

Na određenim mestima Kant naglašava kako ni iskustvo niti racionalno promišljanje nisu dovoljni da potpuno dokučimo ljudsko zlo. On smatra da, iako možemo razumeti ljudsku sklonost ka zlu kroz posmatranje postupaka, pravi razlog zla leži u složenom odnosu pojavljivanja i načina koncipiranja empirijskih (posmatranih) i transcendentálnih (teorijskih) momenata – u slobodnoj volji koja se opire moralnom zakonu i dovodi do lošeg postupanja. Specifična analiza zla u *Antropologiji* ističe da se čovek u svom svakodnevnom držanju nalazi uvek u „među-položaju“, te da ne postoji osoba koja uvek postupa moralno, kao ni ona koja je uvek i isključivo zla. Vremenski procesi otkrivaju obe strane ljudskog karaktera. Međutim, poseban problem utiče na formiranje karaktera kada „zle maksime“ postanu „druga ljudska priroda“, pa se u same običajne tokove utkaju zakoni i pravila koji bi bili u osnovi (ne)moralni.<sup>50</sup>

Sa druge strane, on ističe i mogućnost obrnutog procesa, prevladavanja i emancipovanja svojih sklonosti da se postupa isključivo kao „egoistična“ monada, i da se u obzir u svom postupanju uvek imaju i opšta dobra i „moralni napredak zajednice“. Na više mesta poput Hobsa [Thomas Hobbes] ističe kako su ljudi primarno „nedruštveni“ i kako često kreiraju zajednicu kako bi isključivo zadovoljili svoje lične potrebe.<sup>51</sup> Mogućnost otpora ovakvom „prirodnom držanju“ postoji

50 Videti odeljak o formiranju karaktera: I Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. str. 209.

51 Termin „nedruštvena društvenost“ koji Kant koristi objašnjava poreklo društva iz prirodnog stanja u kojem su pojedinci u sukobu. Čak i kada postanu deo društva, ljudi ne oslobađaju se potpuno tog stanja, što dovodi do antagonističkih odnosa. Kant ističe da je čovek sklon udruživanju, jer se u društvenom okruženju oseća više kao čovek i razvija svoje sposobnosti. Ipak, istovremeno oseća i sklonost ka usamljavanju, jer želi da sve usmeri prema svom razumevanju, što stvara otpor prema drugima. „Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit des Menschen“; Kant,

---

isključivo ako se postupa prema najvišim interesima slobodne umne subjektivnosti. Način na koji se postiže „prosvećivanje“ u etici se stoga razlikuje od načina na koji se on postiže u teorijskim naukama. Supsumcija pod opštu ideju Slobode prema maksimi se događa *samo i isključivo kroz delovanje*, i ona se ne može postići refleksijom kao krajnji rezultat, već samo kao pretpostavka i razjašnjenje pitanja kakvo je delovanje u različitim kontekstima „moralno“.

#### ZAKLJUČAK: OPRAVDANOST FENOMENOLOŠKOG ČITANJA KANTA

Pored koncepta *svrhovitosti* koji Kant uvodi da poveže dve sfere čiste subjektivnosti, on u svojim antropološkim i religijskim spisima govori i o specifičnom *odnosu čoveka prema sopstvenoj vremenitosti*, pre svega *budućnosti*. U tom svetlu koristi koncept *nade*, ne kao puko slučajnu mogućnost čovekovog odnosa prema „sutra“, već i kao jednu egzistencijalnu odrednicu koja karakteriše mogućnost otvorenosti prema događajima koji mogu uslediti, pre svega onim na koje čovek ima uticaj u poziciji i horizontu sopstvenog delovanja. U njegovoj filozofiji, nada je povezana s *moralnim razvojem i težnjom ka boljitku*, iako će u religijskim spisima imati i specifičan odnos prema transcendentnom. S tim u vezi Gabrijel Marsel [Gabriel Marcel] pravilno zaključuje da ideju „nade“ treba razvijati u kontekstu prvobitne transcendentalne analize, ne u smislu u kom subjekt kroz ambiciju teži ka ostvarenju konkretnih interesa, već kao fenomen koji je moguć *samo na nivou intersubjektivne zajednice*, sa sličnim smislom koji ima ljubav kao *agape*, te ne postoji na nivou usamljenog ega, samohipnotisanog i koji se isključivo fokusira na individualne ciljeve.<sup>52</sup>

Još u delu *Kritika praktičnog uma*, Kant naglašava da nada omogućava ljudima da veruju u mogućnost postizanja moralnog savršenstva i u ostvarenje najboljeg stanja sveta. On se ovim temama bavi i u svojim religijskim spisima. Nada se može razumeti kao motivacija za delovanje u skladu sa moralnim zakonima, gde se kroz proces pojedinačnog

---

Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Leipzig: Sonderausg., 1933, str. 7.

52 Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Henry Regnery Company, Chicago, 1951, str. 09-10.

---

okvira delovanja, može preobražavati i opšti obruč običajnosti i težiti ka stvaranju i bolje i pravednije zajednice. Ljudska egzistencija nije naprosto bačena u svet, već čovek smisao sopstvenog života može pronaći u opštoj svrsi koju čovek ima kao biće zajednice, a to je stvaranje boljeg društva za sve. Tako Kant ističe moralni ali i pravni i politički aspekt teleološke usmerenosti egzistencije. Iako u načelu kritikuje teleološke pristupe koji se oslanjaju na spoljne ciljeve (npr. etika dobara, utilitarizam), on i dalje prepoznaje važnost svrhovitosti u okviru ostvarivanja moralne i pravedne zajednice.

Kada govorimo o „fenomenološkom“ čitanju Kantovih spisa, želimo da pokažemo da je jedan hermeneutički pristup njegovim idejama gotovo nužan, jer se pokazuje da ne postoji jedinstven način da se njegovi transcendentarno-sistemski spisi pomire sa empirijsko-antropološkim analizama. Mi smo nastojali da pokažemo da su problem zasnivanja koncepta vremena, konstrukcije identiteta, kao i etičke dileme koje se tiču iscrpljivanja mogućnosti ljudskog delovanja koje se tiče razlike između „dobrog“ i „zlog“ postupanja u mundijalnoj sferi nešto što mora biti predmet ako želimo da imamo sveobuhvatnu refleksiju o čoveku. U fenomenološkoj analizi se otkriva da upravo na pitanje „šta je to čovek“ nema odgovora, jer je ono samo pogrešno orijentisano. Antropološki spisi pokazuju da se na njega ne može odgovoriti bez obrazlaganja „kako“ se on ispoljava u svim aspektima sopstvenog držanja prema svetu i drugima, dok se ono ne postavi u istorijski kontekst. Iako se sam Kant fenomenološkom metodom bavio samo uslovno, fenomenološka čitanja njegovih dela su bila veoma plodna, inspirativna i pokazala su skrivene probleme njegove etike i antropologije, od kojih smo samo neke nastojali da predočimo i problematizujemo u ovom skromnom tekstu.

## LITERATURA

- Buber, Martin, and Eugenio Ímaz. *Qué es el hombre?*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1949.
- Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999.
- Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Edited, with an afterword and critical notes, by Roberto Nigro. Translated by Roberto Nigro and Kate Briggs. Columbia University Press, New York, 2008.

- 
- Frierson, Patrick R. *What is the human being?* Routledge, London-New-York, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum, 2004.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1991.
- Hegel, G. W. F. *Nauka logike*, I deo, prev. Popović N, Beograd, BIGZ, 1987.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.
- Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Sonderausg., Leipzig, 1933.
- Kant, Imanuel. *Logika*, prev. Jovanović A., Imperia, Kragujevac, 2010.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*, prev. Popović N., Dereta, Beograd, 2012.
- Kant, Imanuel. *Kritika moći suđenja*, prev. Popović N., Dereta, Beograd, 2024.
- Kant, Imanuel. *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Buha A., BIGZ, Beograd, 1990.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant: Die Philosophie der Phänomenologie und der kritischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.
- Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press, New York, 2000.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Henry Regnery Company, Chicago, 1951.
- Prole, Dragan. *Stranost bića*, Sremski Karlovci-Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Rundell, John. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Sommer, Manfred. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- Stanford Encyclopedia, *Kant's Aesthetics and Teleology: A Commentary on the Third Critique*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015.
- Todorović, Tanja. *Fenomenologija sećanja i mašte, svest o onome što nije tu*, Disertacija na uvidu javnosti, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Jun 2024 <https://www.cris.uns.ac.rs/searchDissertations.jsf>
- Šiler, Fridrih. *O lepom*, prev. Kostić S, Book&Marso, Beograd, 2007.

TANJA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

KANT'S PHENOMENOLOGICAL TRANSITION:  
IS THERE AN ANSWER TO THE QUESTION  
"WHAT IS MAN"?

**Abstract:** This study explores Kant's [Immanuel Kant] examination of human nature, especially through the central question posed in his *Logic*: „What is man?“ The analysis aims to address why some scholars argue that Kant's approach does not fully answer this question. Through examining Kant's views on time, imagination, memory, and moral potential, as well as his insights into human nature's „darker“ aspects, the paper suggests an alternative, phenomenological approach to these issues. The contrast between Kant's theoretical constructs and practical human analysis opens a space for addressing challenges in his philosophy with phenomenological and hermeneutical methods.

**Keywords:** anthropology, amphibious being, human, phenomenology, Kant, time

*Primljeno: 1.9.2024.*

*Prihvaćeno: 5.11.2024.*



Arhe XXI, 42/2024  
UDK 141.82  
DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.353-372>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

LUKA RUDIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## TEOFRASTOVA *METAFIZIKA* U SVETLU ARISTOTELOVE DIJALEKTIKE

**Sažetak:** U ovom radu autor nastoji da ukaže na vezu između Teofrastove *Metafizike* i Aristotelovog dijalektičkog metoda. Autor će analizirati dijalektički metod preko njegove veze sa dva važna pojma u Aristotelovoj filozofiji: pojmovima *endoxa* i *aporija*. Ukazaćemo na način na koji se Aristotel kreće kroz aporije – kroz faze *dijaporije* i *euporije*. Pokazaće se da Aristotelovo mišljenje funkcioniše unutar aporetičko-dijalektičkog te endoksičko-dijalektičkog aparata. U tom smislu, pokušaćemo da ukažemo da je Teofrastova *Metafizika* na nivou metodologije samog mišljenja veoma bliska Aristotelu, te da je način na koji Teofrast izvodi argumente i kreće se unutar aporija suštinski aristotelijanski. Tako Teofrast čak i kada dovodi u pitanje stavove Aristotelove *Metafizike* postupa aporetičko-dijalektički.

**Ključne reči:** Aristotel, *endoxa*, Teofrast, metafizika, dijalektika, aporija, dijaporija

### UVOD

U *Uvodu* za izdanje Teofrastove *Metafizike* na engleskom jeziku iz 2010. godine, urednik Dimitri Gutas (Dimitri Gutas) analizirajući karakter samog spisa ali i njegov istorijsko-filozofski značaj primećuje sledeće: ovaj spis se „na osnovu prethodne rasprave i analiza u komentaru, može opisati kao dijalektički esej aporetičke, odnosno dijaporetičke prirode, o prvim principima“<sup>2</sup> [prev. Luka Rudić]<sup>3</sup>. Nekoliko redova niže, Gutas primećuje da su temeljni pojmovi iz prethodnog

---

1 E-mail adresa autora: lukarudic@gmail.com

2 Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, BRILL, Leidenand Boston, 2010., str. 32.

3 Sve citate u radu sa engleskog jezika preveo je autor.

---

citata principi dobro poznate metode koja je bitno aristotelijanska<sup>4</sup>. U tom smislu, insistirajući na aporetičkom karakteru ovog spisa, svoje komentare Gutas deli na 25 aporija koje primećuje u ovom spisu. Shodno iznesenoj tezi, u ovom radu ćemo nastojati da ukažemo na blisku vezu Teofrastove *Metafizike* te Aristotelove filozofije u širem smislu. Međutim, naša pažnja će manje biti usmerena na metafizičke postavke Aristotelove te Teofrastove *Metafizike*. Ona će prevashodno biti usmerena na metodološki aspekt istraživanja ova dva filozofa – i to baš u onom smislu na kojem Gutas insistira – pokušaćemo da ukažemo na aporetičko-dijalektički te endoksičko-dijalektički karakter samog Teofrastovog spisa. U tom smislu, pokušaćemo da ukažemo na to da Teofrast ostaje vernim aristotelijancem, čak i kada eventualno dovodi u pitanje određene Aristotelove pozicije.

U želji da dato učinimo, ovaj rad podelićemo na dve etape – od kojih će se prva baviti pojmovnom mrežom koju možemo pronaći u Aristotelovim delima – *Metafizici*, *Organonu* te *Retorici*. U tom smislu, analizirajući odeljke iz tih dela pokušaćemo da ukažemo na značenje pojmova *dijalektika*, *aporija* i *endoxa* u Aristotelovoj filozofiji. Pokušaćemo da ukažemo na korisne metodološke aspekte koje ove koncepcije kod Aristotela imaju, te na način na koji ih Aristotel koristi. Druga etapa ovog rada podrazumevaće analizu pasaža iz Teofrastove *Metafizike* gde ćemo nastojati da potvrdimo tezu koju Gutas iznosi – a to je da je ovaj Teofrastov spis svojevrsna dijalektička i dijaporetička vežba. U tom smislu, imajući u vidu okvire ali i namere samog rada, nećemo analizirati sve argumente i postavke koje Teofrast nudi – naprotiv, pokušaćemo na strukturnom nivou da prikažemo ovaj tekst u svetlu Aristotelovog načina mišljenja.

#### ARISTOTELOVA DIJALEKTIKA, RETORIKA I POJAM *ENDOXA*

O pojmu dijalektike te dijalektičkom metodu Aristotel najeksplicitnije raspravlja u *Topici*. Međutim, u kontekstu celokupnosti *Organona*, dijalektika se javlja u svojevrsnoj razlici spram klasičnog silogizma, koji proučavaju *Prva* i *Druga analitika*. U tom smislu, na samom početku *Topike* Aristotel govori o silogizmu: „silogizam je govor u kome,

---

4 Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, str. 32.

kad se izvesne stvari pretpostave, druga jedna stvar, različita od njih, proizilazi nužnim načinom (...) Dokaz se dobija kad silogizam postaje iz istinitih i prvih premisa (...)“<sup>5</sup>. Istinite i prve premise, s druge strane, jesu oni sudovi koji svoju istinitost ne zadobijaju na osnovu drugih sudova, već je zadobijaju na osnovu samih sebe<sup>6</sup> – to su samoizvesni sudovi. Dakle, da se zaključiti da se silogističkom metodom dolazi do istinitih zaključaka: ukoliko polazimo od samoizvesnih sudova te ispravno primenjujemo pravila silogističkog zaključivanja opisana u *Prvoj i Drugoj analitici*, utoliko dolazimo do istine. U tom smislu, za Aristotela, taj postupak predstavlja dokaz. Upravo u razlici spram ovog postupka, na istom mestu, Aristotel određuje i dijalektiku: „Dijalektički je onaj silogizam koji zaključuje na osnovu verovatnih premisa“<sup>7</sup>. Logički silogizam, onaj strogi i naučni, koji se bavi samoizvesnim stavovima kako je prethodno istaknuto, predstavlja ono što Aristotel naziva demonstracijom – to je predmet *analitika*<sup>8</sup>, dok se, dakle, dijalektički silogizam bavi verovatnim premisama.

Dijalektički silogizam je, navodi Hamlyn (David W. Hamlyn), prema Aristotelu slabiji<sup>9</sup> od demonstracije: on nužno ne dolazi do naučne istine kako to, iz navedenih razloga, čini demonstrativni pristup. Pjer Obenk (Pierre Aubenque), međutim, u ovom kontekstu primećuje problem: iako nam Aristotel govori da je demonstrativno znanje jedino koje zaslužuje epitet onog naučnog<sup>10</sup>, njegovi radovi, s druge strane, do nas ne dolaze u formi takvog znanja te klasičnog silogističkog izvođenja. „Zapravo, Stagiranina vidimo kako najčešće ide misaonim putovima — ili, ako hoćemo, slijedeći neku metodu — koji nemaju baš puno zajedničkog s logikom silogističkoga tipa, kao da, iz razloga koje ovdje nećemo razmatrati, aristotelovsko istraživanje u većini područja nije moglo dovesti do uspostave nekoga dovršenog sustava.“<sup>11</sup> Upra-

5 Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970., str. 371.

6 Isto.

7 Isto.

8 Smith, R., „Logic“, u *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by Jonathan Barnes), Cambridge University Press, Cambridge, 1995., str. 28.

9 Hamlyn, D. W., „Aristotle on Dialectic“, u *Philosophy*, Vol. 65. No. 254., Cambridge University Press, Cambridge 1990., str. 465.

10 Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, u *Aristotelova Metafizika (Zbirka rasprava)(prir. Pavel Gregorić i Filip Grgić)*, Kruzak, Zagreb, 2003., str. 115.

11 Isto.

vo je ovaj problem proizveo niz rasprava komentatora Aristotelove filozofije<sup>12</sup>. U tom smislu, ne bismo li otvorili prostor za razumevanje metodoloških aspekata Teofrastove *Metafizike* te ukazali na presudni uticaj Aristotelovog filozofiranja na te aspekte, u nastavku ćemo ponuditi skicu za razumevanje odnosa između pojmova dijalektike, retorike te svojevrsnog *endoksičkog* i *aporetičkog* metoda koji su na delu u Aristotelovoj filozofiji.

U *Topici* Aristotel govori o trostrukom značaju dijalektičkog pristupa: dijalektika je korisna za vežbanje, za razmenu mišljenja te za samu filozofiju<sup>13</sup>. Kako je njena korist za vežbanje samoočigledna, o čemu svedoči i Aristotel<sup>14</sup>, mi ćemo se osvrnuti na potonja dva aspekta. U tom smislu, korist za filozofiju ogleda se u sposobnosti dijalektike da razdvoji istinito od lažnog – imajući u vidu to da filozofski problemi često imaju formu izvesne antinomije u kojoj imamo „za“ i „protiv“ gde je dijalektika korisno oruđe prilikom rasuđivanja. Štaviše, Aristotel dijalektici već u narednim redovima pridaje još bitnije mesto: „Postoji još jedna korist [od ove rasprave] koja se tiče prvih principa svake nauke. Naime, nemoguće je zaključivati o njima na osnovu principa svojstvenih jednoj datoj nauci, pošto su principi prvi elementi svega ostalog. Njih, nužnim načinom, treba objasniti samo pomoću verovatnih mišljenja koja se tiču svakog od njih. To je svojstvena ili najvlastitija dužnost dijalektike.“<sup>15</sup> Shodno tome, dakle, da dijalektika polazi od „verovatnih mišljenja“, nužno je da se ona bavi nekako i prvim principima – što dalje otvara pitanje o, čini se, sve poroznijoj, liniji razgraničenja između nauke, „prve filozofije“ te dijalektike<sup>16</sup>.

12 Hamlyn, D.W., “Aristotle on Dialectic”, str. 465-468.

13 Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970., str. 373.

14 Isto.

15 Isto.

16 Owen (Gwilym Ellis Lane Owen) u svom tekstu ‘*Tithenai ta phainomena*’ insistira na ovoj vezi između nauke i dijalektike gde oštra razlika između ta dva ne postoji. Owen ističe da je indukcija (*epagogé*), u Aristotelovoj filozofiji postavljena kao naučni metod, suštinski nerazdvojna od same dijalektike upravo zbog toga što je u *Topici epagogé* određena kao jedna od dve kardinalne metode dijalektike upravo zbog toga što takođe svoje polazište pronalazi u *endoxa*. (Owen, G. E. L., “*Tithenai ta phainomena*”, u *Aristotle: A collection of critical essays* (ed. by J. M. E. Moravcsik), MACMILLAN AND CO LTD, New York, 1967.) U tom smislu, induktivno zaključivanje je za Ovena suštinski dijalektičko. Do te veze Owen dolazi ukazujući na dvosmislenost aristotelijanskog *phainomena* koju primećuje još i čuveni komentator Aleksandar, gde

Ne bismo li data razgraničenja učinili jasnijim, obrat ćemo pažnju na Aristotelovo razumevanje retorike, te na odnos retorike, dijalektike i nauke. Retorika i dijalektika su u određenom smislu slične: „Retorika je saobrazna dijalektici: obe se tiču onoga čija je spoznaja donekle zajednička svim ljudima, a što ne pripada nijednoj određenoj nauci. Zato svi donekle učestvuju u jednoj i drugoj, jer svi u određenoj meri nastoje da neko mišljenje pretresu i podrže, da se brane i optužuju“<sup>17</sup>. O važnosti saobraznog<sup>18</sup> karaktera dvaju disciplina svedoči i činjenica da je ista potcrtana u prvoj rečenici *Retorike*. U tom smislu, retorika i dijalektika se, ponovo nasuprot apodiktičkoj demonstraciji, bave *verovatinim* premisama. One su primenjive na sve – pa u tom smislu Aristotel navodi da ljudi svakodnevno učestvuju i u jednoj i u drugoj. Obe discipline bave se određenim silogizmima – dijalektički smo već nastojali opisati u određenoj suprotstavljenosti spram apodiktičkog, dok je „retorički silogizam“ entimem, skraćeni polisilogizam, koji svoju svrhu ima u uveravanju<sup>19</sup>. Uveravanjem se, s druge strane, bavi i dijalektika<sup>20</sup> čija je svrha, između ostalog, i razmena mišljenja. Njihova sličnost se ogleda i u već pominjanoj tendenciji kretanja između suprotstavljenih stanovišta: „Od ostalih veština nijedna se ne bavi zaključivanjem iz suprotnih premisa; to jedino čine dijalektika i retorika, jer se obe

---

*phainomena* ima dvostruki karakter: pored, već tradicionalnog razumevanja ovog pojma kao izvesne „čulne činjenice“, autor primećuje da se *phainomena* isto tako može razumeti i kao izvesno mišljenje, i to često ustanovljeno mišljenje „mudrih, mnogih“ itd. U tom smislu, pominjani Hamlin ovaj Ovenov uvid smatra suštinskim. (Hamlyn, D. W., „Aristotle on Dialectic“, str. 467.) Imajući u vidu namere i okvire ovog rada, nećemo dalje ulaziti u interesantnu Ovenovu argumentaciju te potonju diskusiju komentatora, već ovo mesto ostavljamo samo kao usputnu napomenu.

17 Aristotel, *Retorika*, ITP UNIREKS, Podgorica, 2008., str. 31. (*Rhet.* 1354a3-5)

18 Aristotel u izvorniku navodi da je retorika izvesna *antistrofa* dijalektici – međutim, u prevodu je nemoguće u celosti sačuvati taj kontekst koji na izvornom jeziku ova relacija ima, imajući u vidu da je odnos *strofe* i *antistrofe* vezan za specifično antičko iskustvo horske ode. Više o tome videti u: (Crem, M.T., „The Definition of Rhetoric According to Aristotle“, u *Laval théologique et philosophique, Vol 12, No. 2*, Université Laval, 1956., str. 234-235.)

19 Aristotel, *Retorika*, str. 35. (*Rhet.* 1354a14-17)

20 Razlika između entimema i dijalektičkog silogizma takođe je bila inspirativna mnogim interpretatorima, međutim, te rasprave će takođe ostati izvan okvira ovog rada. Više o tome videti u: (McAdon, B., „Rhetoric Is a Counterpart of Dialectic“, u *Philosophy & Rhetoric, Vol. 34, No. 2*, Penn State University Press, 2001.)

podjednako dotiču suprotnosti.<sup>21</sup> Kretati se suvereno unutar konteksta suprotstavljenih mišljenja nije vrlina zbog mogućnosti manipulacije te uveravanja u neistinu – već radi veće mogućnosti pobijanja neistinitih dokaza, mogućnosti koja pripada, ponovo, obojici: kako dijalektičaru tako i retoričaru.

Pored navedenih, međutim, još dve su sličnosti od presudnog značaja za ovaj rad: prva se odnosi na svojevrsan *endoksički* karakter obe discipline. Naime, imajući u vidu prirodu retorike koja najpre nastoji da uverava, ističe Aristotel, nemoguće je, unutar polja retorike, kretati se striktnim i naučnim dokazima „(...) jer naučni govor pripada podučavanju, a to je [pred masom] neizvodivo“<sup>22</sup>. U tom smislu, retorika takođe polazi od *endoxa* – argumenti se zasnivaju na osnovu opštepoznatih mišljenja (mnenja) i polaze od njih. Značaj *endoxa* presudan je i za samu filozofiju, a o tome će naročito biti reči kasnije – imajući u vidu prirodnu sposobnost ljudi da uoče istinu te da joj priđu blizu ili da do nje faktički i stignu, Aristotel smatra da je onaj koji je sposoban da uoči mnenja sposoban i da dođe do istine<sup>23</sup>. Mnenja od kojih ove discipline polaze nisu bilo kakva mišljenja, naprotiv, *endoxa* su mišljenja koja zaslužuju raspravu – to su mišljenja mudrih, mišljenja tradicije, većine ljudi itd. Retorika, takođe, polazište pronalazi u istom tipu mišljenja. Aristotel to, naime, u *Retorici* ilustruje vezom sa drugim veštinama – kao što se medicina ne interesuje pojedinačno za Sokratovo niti Kalijino zdravlje, tako ni retorika, ne polazi od „onoga što izgleda verovatno pojedincu, na primer, Sokratu ili Hipiji“, već se bave mnenjima koja pripadaju većoj grupi ljudi („ono što je verovatno za ljude ovakvih ili onakvih karakternih osobina“)<sup>24</sup>. Aristotel, dakle, navodi da najobičnije i svakodnevne predstave nisu polazište dijalektike i retorike – „(...) jer čak i ludaci imaju određene predstave“<sup>25</sup>.

Druga sličnost između retorike i dijalektike u kojoj obe discipline ponovo odstupaju od demonstrativnog silogizma odnosi se na nepostojanje određenog predmeta kojim se ove discipline bave. Drugim rečima, postavlja se pitanje o liniji razgraničenja između retorike i dija-

21 Aristotel, *Retorika*, str. 36. (*Rhet.* 1355a)

22 Isto. (*Rhet.* 1355a)

23 Isto, str. 35. (*Rhet.* 1355a)

24 Aristotel, *Retorika*, str. 40-41. (*Rhet.* 1356b)

25 Isto, 41. (*Rhet.* 1356b)

lektike s jedne strane, te nauke s druge. Aristotel je po ovom pitanju prilično eksplicitan: „Ako bi neko pokušao da od dijalektike i retorike načini nauke, a ne praktične discipline, ono što jesu, taj bi neprimetno razorio njihovu pravu narav i, tako ih transformišući, zašao u oblast nauka s definisanom materijom, a ne isključivo s dijalogom“<sup>26</sup>. Ono što, dakle, izdvaja ove dve discipline u odnosu na druge nauke jeste nepostojanje unapred definisanog predmeta kojim se one mogu baviti: Aristotel navodi da one nemaju specifičan rod bića, te da je retoriku i dijalektiku moguće primenjivati na beskonačan broj stvari i rodova<sup>27</sup>.

Imajući u vidu to da smo u prethodnim redovima isticali veze retorike i dijalektike, u narednim redovima ćemo pokušati da položimo račune i o Aristotelovom shvatanju razlika dvaju disciplina – i to ukratko, s obzirom na to da date razlike nisu od presudnog značaja za argumentativni tok ovog rada, imajući u vidu to da smo u prethodnim redovima nastojali prevashodno ponuditi konture za razumevanje Aristotelovog pojma dijalektike. Naime, na razliku između retorike i dijalektike, bez obzira na njihovu pominjanu saobraznost, Aristotel ukazuje pomoću figure sofiste: „Dalje, očevidno je da se zadatak retorike sastoji u iznalaženju stvarno uverljivog i prividno uverljivog, upravo onako kao što je dijalektici zadatak da otkriva istinski i prividni silogizam, jer se ono čime se bavi sofistika ne odnosi na sposobnost već na nameru [*προαιπεσις*, intentio, moralna svrhovitost, svrha, cilj]. No, i tu ima razlike: u retorici govornik može biti onaj ko se služi valjanom argumentacijom, kao i onaj ko postupa u skladu s namerom, dok u dijalektici sofistom nazivaju čoveka koji radi u skladu s namerom, a dijalektičarem čoveka koji ne radi u skladu s namerom, nego u skladu sa svojom sposobnošću.“<sup>28</sup> Mesto sofiste, dakle, predstavlja remetilački faktor unutar date saobraznosti: besednik može da se služi argumentacijom i u skladu sa svojom namerom – on ubeđuje publiku. U tom smislu, on legitimno može koristiti i prividni silogizam radi uveravanja. S druge strane, svesna upotreba prividnog silogizma u okvirima dijalektike, „dijalektičara“ čini lažnim i time prognanim iz pomenutih okvira – upotreba prividnog silogizma radi postizanja određenog cilja čini ga sofistom. U tom smislu,

26 Isto, str. 49-50. (*Rhet.* 1359b)

27 McAdon, B., „Rhetoric Is a Counterpart of Dialectic“, u *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 34, No. 2, Penn State University Press, 2001. str. 128.

28 Aristotel, *Retorika*, str. 37. (*Rhet.* 1355b)

demonstrator (naučnik) te dijalektičar ipak imaju određene sličnosti: niti jedan od njih nije zainteresovan za moralni ili emotivni senzibilitet sagovornika<sup>29</sup> ili slušaoca. Drugim rečima, dijalektičar, ukoliko ne predstavlja sofistu, nastoji da dođe do istinitog zaključka te da odbaci prividna mnjenja, dok retoričar koristi različita sredstva ubeđivanja i u tom smislu brine o emotivnom i moralnom osećaju slušaoca. Upravo zbog prirode samog slušaoca u retoričkoj situaciji, retorički entimem nastoji biti skraćeni silogizmom jer se retorički argumenti odvijaju „(...) u prisustvu takvih slušalaca koji nisu sposobni da sagledavaju brojne okolnosti slučaja i da prate opširno izvođenje zaključaka.“<sup>30</sup> Retoričar, dakle, mora imati sposobnost da slušaoc uverava u suprotne stavove – upravo zbog toga što moralna komponenta nije ugrađena u prirodu retorike<sup>31</sup>, dok unutar dijalektike upravo pomenuti moralni nazor razlikuje dijalektičara od sofiste.

### APORETIČKI METOD KOD ARISTOTELA

O pojmu aporije u *Organonu* Aristotel govori tek sporadično<sup>32</sup>, dok u samom uvodu *Metafizike B* Aristotel najsystematičnije ukazuje na značaj prolaženja kroz aporije. U prvim redovima date knjige Aristotel ukazuje na nužnost upuštanja u aporiju radi pronalaženja *tražene nauke*: „A oni koji žele da nađu rešenja za takve stvari treba da ih pažljivo prouče: naime, docnija lakoća misli pretpostavlja rešenje teškoća koje su ranije postojale, a nemoguće je razmrsiti čvor ako se ovaj ne poznaje“<sup>33</sup>. U tom smislu, kretati se kroz poteškoće podrazumeva dve koristi: pre svega, nemoguće je rešiti problem ukoliko se ovaj ne prepoznaje kao problem. U pitanju je, naime, Aristotelov osvrt na Platonov *Menonov paradoks*<sup>34</sup> – biti svestan aporije nužni je preduslov za

29 McAdon, B., „Rhetoric Is a Counterpart of Dialectic“, str. 142.

30 Aristotel, *Retorika*, str. 41. (*Rhet.* 1357a)

31 Rapp, C., „Aristotle and the Dialectical Turn of Rhetoric“, u *Aristotle – Contemporary Perspectives on his Thought* (ed. by Sfondoni-Mentzou D.), De Gruyter, Boston, 2018. str. 234.

32 Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, u *Aristotelova Metafizika (Zbirka rasprava)* (prir. Pavel Gregorić i Filip Grgić), Kruzak, Zagreb, 2003. str. 115-116.

33 Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd, 1971. str. 45. (*Met.* B 1, 995a35-40)

34 Matthews, G. B., *The Normalization of Perplexity in Aristotle*, u *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic* (ed. May Sim), Lexington Books, 1999. str. 129.



razrešenje, ali i za mogućnost svesnosti o datom razrešenju aporije. U tom smislu, drugi bitni cilj kretanja kroz aporiju jeste i mogućnost njenog razrešenja – *euporija* (εὐπορία). Pored aporije koja predstavlja neophodni početak i kolebanje između dva naizgled podjednako prihvatljiva stanovišta, te izvesnog razrešenja u *euporiji*, Obenk primećuje i treći momenat – *dijaporiju*, „(...) za koju se, sukladno etimologiji te riječi, čini da označava istraživanje različitih putova koji su nam otvoreni.“<sup>35</sup> U tom smislu je kretanje kroz aporiju – *dijaporija* – uobičajeni Aristotelov misaoni gest: B knjiga *Metafizike* u nastavku prolazi kroz sva tri navedena koraka. Bez *dijaporije* se i *euporija* (konačno razrešenje) ispostavlja nemogućom – upravo zato što onaj koji istražuje problem bez svesti o njegovom aporetičkom karakteru neće biti svestan niti da je do mogućeg razrešenja došao. U tom smislu, u B knjizi, Aristotel navodi sledeće: „Očigledno je da nepoznavanje predstavlja teškoću za donošenje zaključka o predmetu našeg istraživanja. Jer onaj ko se nađe u takvoj neprilici u sličnom je stanju u kome se nalaze okovani ljudi, jer ni jedan ni drugi ne mogu da krenu napred. Iz tog razloga treba najpre ispitati sve teškoće, i to kako iz ovih razloga tako i stoga što ovaj liči na one koji nisu svesni kuda idu, tako da čovek ne zna ni da li je otkrio ono što istražuje, ili nije to otkrio.“<sup>36</sup> Može se, dakle, zaključiti da *aporija* i *dijaporija* ne predstavljaju samo neku vrstu pripreme za istraživanje – ovi momenti su zapravo momenti samog istraživanja – istraživanja koje je po sebi dijalektičko<sup>37</sup>.

Na koncu odeljka na početku B knjige koji je od najvišeg interesa kada je pojam *aporije* u pitanju, Aristotel ističe još jednu bitnu karakteristiku aporetičkog pristupa – on navodi da se onaj koji je saslušao suprotstavljene dokaze nužno nalazi u boljem položaju u odnosu na onoga koji tih poteškoća nije svestan, poput onoga koji je saslušao suprotstavljene stranke<sup>38</sup>. Tatalović (Nikola Tatalović) u poslednjem stavu vidi poseban značaj primetan u A knjizi *Metafizike*: „Stranke koje učestvuju u sporu oko poseda mudrosti iste su one koje zatičemo u A knjizi, od kojih svaka ističe vlastito razumevanje ἀρχαί i tvrdi da je

35 Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, str. 116.

36 Aristotel, *Metafizika*, str. 45. (*Met.* B 1, 995a41-995b2)

37 Aubenque P., „O aristotelovskom pojmu aporije“ str. 121.

38 Aristotel, *Metafizika*, str. 46. (*Met.* B 1, 995b2-4)

mudrost znanje baš tih načela.<sup>39</sup> Drugim rečima, ne treba da zaboraviti da je istraživanje istorije filozofije u A knjizi ništa drugo do rasprava između različitih stranaka. Upravo zato Aristotel izlaže o istoriji filozofije – na početku on pokazuje svest o situaciji *aporije*, time je nužno u boljoj poziciji imajući u vidu da je svestan suprotstavljenih pozicija, krećući se bespućem u nastavku *Metafizike*.

Veza između opisivanog endoksičko-dijalektičkog te (*dij*)*aporetičkog* ispitivanja čini se veoma očiglednom: oba polaze od razmatranja suprotstavljenih stavova ne bi li time krčili put daljem ispitivanju. Datu sličnost u svom radu ističe i Rep (Christof Rapp) navodeći da u *Metafizici B* Aristotel opisuje *aporiju* na veoma sličnom dijalektičkom problemu<sup>40</sup> argumentujući u prilog datom stanovištu upravo činjenicom da se oba načina ispitivanja kreću kroz različita stanovišta koja ljudi imaju povodom određenih stvari o kojima je potrebno ispostaviti nekakvu teoriju. U tom smislu, Tatalović takođe primećuje da se endoksičko-dijalektički te aporetičko-dijalektički način postupanja ne smeju posmatrati kao međusobno isključivi, već da su, naprotiv, upućeni jedan na drugi<sup>41</sup>. Ipak, na tragu pominjanog Obenka, on primećuje i izvesnu razliku koju treba imati u vidu: „No, data upućenost se može razumeti samo ukoliko se prethodno ima u vidu da polazjenje od *ἐνδοξα* u *Metafizici* uvek već cilja na imanentnu aporetičnost samih stvari koja se očitava unutar mnjenja, a ne prosto na mnjenja kao samu stvar rasprave“<sup>42</sup>. U tom smislu, aporetički pristup nešto je širi – upravo zbog činjenice da je usmeren na samu stvar i time obuhvata i ono o čemu relevantna mišljenja koja je ispostavila tradicija naprosto ne postoje. Tako Obenk primećuje: „dijaporija se dakle najčešće može sastojati u razmatranju mnijenja; ali se ona ne sastoji nužno u tome (...)“; upravo zbog toga što se prilikom razmatranja stvari o kojima tradicija nije iznela relevantno mišljenje treba upustiti u aporiju koju ispostavlja sama stvar.

39 Tatalović, N., *Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu (*doktorska disertacija*), 2018. str. 144.

40 Rapp, C., „Aporia and Dialectical Method in Aristotle“, u *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (ed. by George Karamanolis and Vasilis Politis), Cambridge University Press, published online, 2017, str. 135.

41 Tatalović, N., *Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, str. 145.

42 Isto.

Upravo imajući u vidu datu razliku između endoksičko-dijalektičkog te aporetičko-dijalektičkog misaonog postupanja, moguće je razlikovati i različite vrste razrešenja aporija – *euporija*. Obenk primećuje da je *euporija* u *Nikomahovoj etici* shvaćena nešto strože u odnosu na B knjigu: „Euporija je, čitamo u knjizi B *Metafizike*, rješenje aporije, odvezivanje veza koji nam je onemogućavao kretanje, oslobođenje koje će nam omogućiti da kročimo naprijed, tj. da nastavimo tražiti. Ali u *Nikomahovoj Etici* Aristotel ide puno dalje ističući da je ‘rješenje aporije otkriće’<sup>43</sup>. U tom smislu, *euporija* se na jednom mestu ispostavlja uslovom za dalje kretanje prema otkriću, dok je u *Nikomahovoj etici* otkriće samo. Data nesaglasnost posledica je različitih predmeta kojima se knjige bave: Obenk navodi da je prostor praktičke filozofije kojom se *Nikomahova etika* bavi nužno prostor *endoxa*<sup>44</sup> – imajući u vidu da stvar etike i jesu fenomeni koje ispostavljaju ljudi. Drugim rečima, *euporija* će na ovom mestu nužno podrazumevati vraćanje na jednu od pozicija prethodnika, ili će na neki način udružiti već postojeća stanovišta. U tom smislu, vidljivo je da je i *Politika* strukturirana na sličan način, na šta precizno upućuje Tatalović: ona ne polazi od onoga što bi on mogao smatrati idealnim uređenjem, već pre svega raspravlja o već postojećim oblicima uređenja koje je ispostavila istorija<sup>45</sup>, te o stanovištima o politici koje ispostavlja tradicija. S druge strane, na području teorijske nauke u kojoj same stvari ispostavljaju aporije, moguće je da će izvesna *euporija*<sup>46</sup> biti samo još jedan korak ka otkriću koje će se možda u budućnosti desiti. U tom smislu Obenk ističe jednu vrstu svesti o skromnosti sopstvenih rezultata kod Aristotela te učestalog naglašavanja istog u *Metafizici*<sup>47</sup>.

U tom smislu, izneseno se može sumirati na sledeći način: za Aristotela istraživanje koje se nada nekakvom otkriću mora biti dijalektičko. U tom smislu, ono nastoji poći od *endoxa*, ukoliko *endoxa* postoji, i time svakako biva aporetičkim uključujući momente koji odlikuju

43 Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, str. 122.

44 Isto.

45 Tatalović, N., *Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, str. 139.

46 Obenk navodi čak četiri različite podvrste *euporije* koje su vidljive u Aristotelovom opusu. Imajući u vidu to da dato razvrstavanje nije od presudnog značaja za ovaj rad, ovde samo upućujemo na to mesto. (Videti u: Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, str. 123-125.

47 Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, str. 126-127.

---

aporetičko ispitivanje iz B knjige. S druge strane, u skladu sa različitim predmetom mišljenja, u kontekstu ispitivanja samih fenomena moguće je da *endoxa* ne postoji – i u tom slučaju nužno je ispitivanje same stvari krećući se *dijaporijom* koju stvar svojom prirodom ispostavlja.

### TEOFRASTOVA METAFIZIKA

Imajući u vidu izvedeno ocrtavanje Aristotelove metodologije mišljenja, na kraju ovog rada nastojaćemo da ukažemo da je pristup koji možemo pronaći u Teofrastovoj *Metafizici* gotovo identičan. Tu je, pre svega, bitno napomenuti da se nećemo detaljno baviti Teofrastovim metafizičkim stavovima koji na izvesnim mestima, čini se, odstupaju od Aristotelovih, već ćemo pokušati da pokažemo da na strukturnom nivou, na nivou načina izvođenja argumentacije Teofrast predstavlja vernog Aristotelovog učenika. U tom smislu, čak i ukoliko postoje stavovi u kojima učenik odustaje od učiteljevih, oni su izneti i do njih se došlo endoksičko-dijalektičkim te aporetičko-dijalektičkim putem koji je, kako smo se potrudili da u prethodnim redovima pokažemo, svojstven učitelju.

Ne bismo li potkrepili datu tezu, za početak, skrenućemo pažnju na jednu interesantnu raspravu posvećenu karakteru Teofrastove *Metafizike*. Naime, na konferenciji o Teofrastu održanoj 1985. godine, Ralt (Marlein van Raalte) iznosi stavove u prilog tezi da je Teofrastova misao revolucionarna u kontekstu vremena u kojem nastaje, te da je ista bila neophodni korak ka uspostavljanju stoičkog pogleda na svet, imajući u vidu izvesne antiteleološke, pa čak i antiaristotelijanske pozicije njemu svojstvene<sup>48</sup>. Elis (John Ellis), s druge strane, u svom radu pokušava da uspostavi drugačiju tezu, ukazujući na problematički karakter same Teofrastove *Metafizike*: „Stoga se pripisivanje bilo kakve konačne tvrdnje Teofrastu mora činiti krajnje oprezno. I, zaista, gotovo se podrazumeva, da je pripisivanje bilo kakve definitivne filozofije Teofrastu bazirane na njegovim radovima veoma problematično.“<sup>49</sup>

---

48 Ellis, J., „The Aporematic Character of Theophrastus' *Metaphysics*“, u *Theophrastean studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric* (ed. by Fortenbaugh, W.W. and Sharples, R.W.), Transaction Books, New Brunswick and Oxford, 1988. str. 216.

49 Isto, str. 217.

Dato stanovište potkrepiće ukazivanjem na aporetički i dijaporetički karakter Teofrastovog rada (kojem često nedostaje momenat euporije). Na dati karakter *Metafizike* nastojaćemo, kao što smo već naveli, da ukažemo i u nastavku teksta, bez pretenzije na konačni sud o blizini relacije između Aristotela i Teofrasta u metafizičkom smislu, pridržavajući se analize stila te metoda mišljenja.

Teofrastova *Metafizika* na brojnim mestima upućuje na različita relevantna mišljenja koja je tradicija ispostavila, često međusobno suprotstavljena, gde se Teofrastovo mišljenje kreće kroz datu tezu i antitezu, u tom smislu raskrivajući svoju endoksičko-dijalektičku<sup>50</sup> prirodu. Primera radi, u drugom odeljku *Metafizike* Teofrast započinje dijalektičko izlaganje sledećim rečima: „Početno je pitanje postoji li neka veza, tj. nekakvo zajedništvo između mislivih i prirodnih stvari, ili ne postoji, nego kao da su međusobno odvojene, iako na neki način pridonose cjelokupnoj zbilji.“<sup>51</sup> Pitanje koje je postavljeno ujedno je dijalektičko i dijaporetičkog karaktera: ono polazi od međusobno suprotstavljenih stanovišta u smislu Aristotelovog ocrtavanja dijalektike iz *Topike*, ujedno bivajući dijaporetičkim s obzirom na iznesene stavove iz knjige B *Metafizike*. U nastavku on se kreće kroz dijaporijsku, zaključujući da je „razložnije da neka veza postoji i da cjelokupnost nije epizodična“<sup>52</sup>. U reči „epizodično“ razotkriva se i endoksički karakter ovog odeljka: naime, „optužbu za 'epizodičnost' Aristotel iznosi protiv Speusipa u *Metafizici* A,10 1075371076” i N.3 1090”19-20“<sup>53</sup>. U tom smislu, Teofrast ne počinje razmatranje metafizičkog problema ispostavlajući gotov metafizički stav, već razmatra dva suprotstavljena stava koja je ispostavila tradicija. U tom smislu, stav koji stvarnost posmatra „epizodično“ je Speusipov, dok je „razložniji“ stav aristotelijanski, što otkriva to da je aporija rešena na dijaporetički način pozi-

50 Imajući u vidu okvir ovog rada, bavićemo se isključivo Teofrastovom *Metafizikom*. S druge strane, Baltuzen (Han Baltussen) upućuje na endoksički metod i u drugim Teofrastovim delima. Više o tome videti u Baltussen, H., “Reputable Opinions” (endoxa) in Aristotle, Theophrastus, and Simplicius: Doxography or Endoxography?“, u *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World* (ed. by Lammer, A., and Jas, M.), BRILL, Leiden, Boston, 2022.

51 Teofrast, *Metafizika*, KruZak, Zagreb, 2011. str. 35. (4a10-13)

52 Isto. (4a13-15)

53 Gregorić, P., Grgić, F., *Komentari*, u Teofrast, *Metafizika*, KruZak, Zagreb, 2011. str. 68.

vanjem na *endoxa*<sup>54</sup>. U nastavku, pitajući se o „prirodi mislivih stvari“, on iznosi sledeće: „Naime, ako mislive stvari spadaju isključivo među matematičke predmete, kao što neki tvrde, onda niti je odviše jasna njihova veza s opažljivim stvarima, niti se one, općenito govoreći, čine doraslima za sve.“<sup>55</sup> U datom odeljku, pozivajući se na „neke koji tvrde“, odnosno redukuju mislive stvari na isključivo matematičke, Teofrast misli na Platonove naslednike, Speusipa i Ksenokrata<sup>56</sup>. U tom smislu, u *Metafizici* Teofrast se neprekidno vraća *endoxa* – nasleđenim mišljenjima kod kojih neretko pronalazi poteškoće, ređe se opredeljujući za neko od njih. Ukoliko je prema Aristotelu korist dijalektike u njenoj mogućnosti da razdvoji istinito od lažnog *endoxa* – utoliko je jasno da je ovaj Teofrastov momenat dijalektički.

Unutar 14. odeljka Teofrastovog teksta takođe je prilično eksplicitno navedeno ono na šta nastojimo da ukažemo. Naime, pre toga, on se pita o brojnosti „prvotnije i snažnije supstancije“, o brojnosti principa o kojem nastoji misliti: „(...) treba pokušati kazati je li ona nešto jedno u numeričkom, vrsnom ili rodnom smislu“<sup>57</sup>. Samo pitanje ukazuje na svest o aporetičkoj situaciji – prvi korak Aristotelove aporetike iz knjige B. Teofrast zaključuje da je razložnije smatrati da princip spada u „malobrojne i osobite stvari“<sup>58</sup>. U tom smislu, u nastavku će raspravljati o tome kako je princip povezan sa čulnim svetom, ali i o prirodi samog principa. U tom smislu, u 14. odeljku, ne bi li rekao nešto o prirodi principa, on argument konstruiše na sledeći način: „Netko bi možda mogao dvojiti na koji to način i kakve principe valja postaviti, da li bezoblične i takoreći potencijalne – kao što to čine oni koji postavljaju vatru i zemlju – ili oblikovane, jer iznad svega principi trebaju biti određeni, baš kao što se tvrdi u *Timeju*<sup>59</sup>.“<sup>60</sup> Dijalektičko-endoksički karakter ovog odeljka čini se očiglednim: naime, Teofrast suprotstavlja dve pozicije koje ispostavlja tradicija, nalik Aristotelovoj knjizi A *Metafizike*. Prva pozicija, koja tvrdi da je princip nešto bezoblično – mate-

54 Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, str. 256.

55 Teofrast, *Metafizika*, str. 37. (4<sup>a</sup>20-24)

56 Gregorić, P., Grgić, F., *Komentari*, u Teofrast, *Metafizika*, str. 69.

57 Teofrast, *Metafizika*, str. 37. (4<sup>b</sup>6-8)

58 Isto. (4<sup>b</sup>9)

59 Nije u potpunosti jasno na koje mesto u *Timaju* Teofrast misli. Više o tome videti u Gregorić, P., Grgić, F., *Komentari*, u Teofrast, *Metafizika*, str. 87.

60 Teofrast, *Metafizika*, str. 45. (6<sup>b</sup>23-27)

rijalno – očigledno se odnosi na predsokratovske filozofe prirode (u nastavku se poziva i na Heraklita), dok je drugo stanovište prema kojem su principi oblici platonističko<sup>61</sup>. Teofrast drži da je ono stanovište koje priznaje uređenost principa te postojanje određenih oblika razložnije. On tvrdi da bi čak i materijalistima trebala izgledati nerazumno teza da izvesna uređenost i određenost postoji u celokupnoj stvarnosti, dok istovremeno tvrde da su sami principi neodređeni<sup>62</sup>. Međutim, prihvatanje „platonističkog“ stanovišta ne podrazumeva *euporiju*, naprotiv, to podrazumeva otvaranje nove *dijaporije*<sup>63</sup> – „Jedni, dakle, postavljaju sve uobličene principe, drugi samo one materijalne, a treći i jedne i druge – i uobličene i one materijalne – jer se potpunost stvari sastoji od oba principa; naime, svaka supstancija je sazdana iz opreka.“<sup>64</sup> U tom smislu, prihvatanje stava o postojanju oblika podrazumeva ponovno suprotstavljanje dva tradicionalna stanovišta – platonističkog te aristotelijanskog. Na osnovu poslednje rečenice vidljivo je da je Teofrastu, razume se, najbliža poslednja, Aristotelova pozicija<sup>65</sup>. Međutim, prihvatanje navedenog stanovišta, otvara vrata novim poteškoćama – drugim rečima ono otvara novu aporiju. „No problematično je, s druge strane, i pripisivanje zakonitosti svakoj pojedinosti navodeći svrhu za sve, i za životinje i za biljke, pače i za sam mjhurić (...).“<sup>66</sup> Drugim rečima, ukoliko principi daju uređenost stvarnosti – to otvara pitanje teleologije – gde on navodi da je problematična ideja da smisao i zakonitost postoje u svemu. „Primjerice, kako teleološki objasniti nastajanje mjhurića u tekućini?“<sup>67</sup> Čini se, dakle, da je i Aristotelova pozicija za Teofrasta nova aporija.

Upravo će taj, „antiteleološki“ momenat poslužiti ranije pominjanoj tezi o Teofrastovom navodnom rastajanju od Aristotelove *Metafizike*. Zbog toga će ovo mesto biti od interesa za pominjani Elisov rad koji tu tezu pokušava da obori. Naime, Elis pokušava da ukaže na dijalektičku strukturu čitavog argumenta. U tom smislu, argument

61 Gregorić, P., Grgić, F., *Komentari*, str. 87.

62 Ellis, J., „The Aporematic Character of Theophrastus' *Metaphysics*“, str. 221.

63 Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, str. 319.

64 Teofrast, *Metafizika*, str. 47. (7<sup>a</sup>20-23)

65 Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, str. 319.

66 Teofrast, *Metafizika*, str. 47.

67 Gregorić, P., Grgić, F., *Komentari*, str. 88.

ima sledeću, aristotelijansku strukturu: uvod, teza te antiteza<sup>68</sup>. Uvod podrazumeva početno kolebanje između dva stanovišta: materijalističkog i platonističkog. Tezu podrazumeva opovrgavanje materijalističkog stanovišta – koje onda otvara novu aporiju koja je za Elisa antiteza. Drugim rečima, autor insistira na tome da Teofrast nigde suštinski ne iznosi sopstveno i krajnje mišljenje – on se samo kreće kroz aporiju na dijalektički način<sup>69</sup>. „U stvari, od dva moguća pogleda iznesena ovde, čini se da Teofrast nije ni za jedno.“<sup>70</sup> U tom smislu, može se reći da i u trenutku u kojem Teofrast uviđa eventualne poteškoće učiteljevog učenja, ostaje savršenim aristotelijancem, upravo zbog toga što misli na aporetičko-dijalektički način, odnoseći se prema *endoxa* na onaj mišaooni način na koji se i sam Aristotel odnosio.

Ne bismo li učvrstili argumentaciju koja svedoči o dijalektičkom karakteru ovog spisa, obratićemo pažnju na još jedno mesto. Naime, pre rasprave o teleologiji, Teofrast iznosi sledeće: „Tu je stvar suprotna onome što nalazimo kod ostalih disciplina, jer su ondje discipline koje slijede nakon principa snažnije, i takoreći, savršenije znanosti<sup>71</sup>. A možda je to i razložno: naime, ovdje je reč o istraživanju samih principa, a u ostalim znanostima istraživanje polazi *od* principa“<sup>72</sup>. U tom smislu, treba se podsetiti i same prirode rasprave koju analiziramo – a u tom smislu može pomoći i pitanje koje Teofrast postavlja pišući prvu rečenicu *Metafizike*: „Kako i kojom vrstom predmeta treba odrediti istraživanje prvotnih stvari?“<sup>73</sup> Drugim rečima, potrebno je istražiti prve principe. O istraživanju prvih principa govori i Aristotel u

68 Ellis J., „The Aporetic Character of Theophrastus’ *Metaphysics*“, str. 221.

69 Važno je napomenuti da se Elisov stav odnosi konkretno na ovaj odeljak. U sličnom aporetičko-dijalektičkom maniru Teofrast u *Metafizici* ponovo raspravlja o teleologiji, i to u odeljcima 28-33. U tom smislu, u ovom delu ne nastojimo da analiziramo sve što je Teofrast imao da kaže o teleologiji, već da iskoristimo ovaj momenat ne bismo li ukazali na aristotelijansku strukturu njegovog teksta.

70 Ellis, J., „The Aporetic Character of Theophrastus’ *Metaphysics*“, str. 222.

71 Ovdje bi se mogla povući interesantna paralela između Aristotelovih određenja mudrosti iz *Metafizike* (Met. A 2, 982a19-982b7) te Teofrastove tvrdnje da su nauke koje slede *nakon principa* snažnije te savršenije. Naime, Aristotel mudrost određuje, između ostalog, kao i *najtačniju*, jer je nauka o onom *prvom*. U tom smislu, moguće je na ovom mestu uočiti određenu razliku. Imajući u vidu namere ovog rada, ovo mesto ostavljamo samo kao napomenu.

72 Teofrast, *Metafizika*, str. 45. (6<sup>b</sup>20-23)

73 Isto, str. 35. (4<sup>a</sup>2-4)



---

odeljku *Topike* u kojem analizira koristi dijalektičkog istraživanja, a o kojem smo govorili na početku ovog rada. Naime, Aristotel navodi da je korist dijalektičke rasprave upravo u tome što se ona može baviti prvim principima – „Naime, nemoguće je zaključivati o njima na osnovu principa svojstvenih jednoj datoj nauci, pošto su principi prvi elementi svega ostalog. Njih, nužnim načinom, treba objasniti samo pomoću verovatnih mišljenja koja se tiču svakog od njih. To je svojstvena ili najvlastitija dužnost dijalektike.“<sup>74</sup> Dakle, Teofrast, čini se, postupa u skladu sa Aristotelovim razumevanjem: o prvim principima je nemoguće govoriti ne-dijalektički, zbog prirode same rasprave. U tom smislu, moraju se koristiti argumenti koji su *verovatna mišljenja* – i to je, čini se, upravo ono što Teofrast radi.

#### ZAVRŠNA REČ

Bitno je napomenuti da se u ovom radu ni izbliza ne iscrpljuju svi argumenti i postavke Teofrastove *Metafizike*. Naprotiv, kada je ovaj tekst u pitanju nastojali smo da uputimo na mesta koja ukazuju na to da je u ovoj raspravi na delu endoksičko-dijalektički, te aporetičko-dijalektički, aristotelijanski način mišljenja, bez namere da se obuhvati celina ovog spisa. U tom kontekstu se i Gregorić (Pavel Gregorić) i Grgić (Filip Grgić) osvrću na Aristotelovu knjigu B u kojoj ovaj iznosi, pa potom i „pretresa poteškoće“, što predstavlja sastavni deo njegove dijalektičke metode<sup>75</sup>. Treba imati u vidu da je i za samog Aristotela pomenuto „pretresanje poteškoća“ od suštinskog značaja za samo istraživanje. Zbog toga Obenk navodi da dijaporiju ne treba razumeti kao preliminarnu fazu, kao nešto što prethodi samom istraživanju – već kao istraživanje samo – koje krči prostor među suprotstavljenim hipotezama<sup>76</sup>. Prolaženje kroz različite poteškoće, potrudili smo se da pokažemo, predstavlja glavninu Teofrastove *Metafizike*, te se često kreće i kroz poteškoće koje nastaju unutar aristotelijanske filozofije. U tom smislu i Gutas navodi da „(...) on [Teofrast] pretpostavlja i deluje u

---

74 Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970., str. 373.

75 Gregorić, P., Grgić, F., *Uvod*, u Teofrast, *Metafizika*, KruZak, Zagreb, 2011.

76 Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, str. 121.

potpunosti u okviru aristotelijanskih (i, u meri u kojoj je sam Teofrast doprineo njihovom razvoju, teofrastovskih) metoda istraživanja<sup>77</sup>.

U završnoj reči, međutim, skrenućemo pažnju i na izvesne, male ali vredne pomena, razlike koje postoje u dve *Metafizike* kojim smo se bavili. Deveruks (Daniel T. Devereux) primećuje izvesne razlike: prva se odnosi na to što kod Aristotela dijaporetički metod rezultira u određenim stanovištima koja dalje predstavljaju njegovu filozofiju, što Teofrastovu *Metafiziku*, prema ovom autoru, čini najbližijom knjizi A Aristotelovog dela<sup>78</sup>. Ova teza se u dobroj meri slaže sa stanovištem koje Elis iznosi prilikom analize teleoloških stanovišta – Teofrast do kraja ne tvrdi ništa specifično, on se samo kreće kroz aporije. U tom smislu, njegov tekst bi se mogao razumeti kao svojevrсна dijalektička vežba. Deveruks navodi i još jednu simptomatičnu razliku: „Druga razlika između Teofrastove rasprave i knjiga A i B *Metafizike* može se videti u činjenici da, iako je njegova rasprava zamišljena kao priprema za pozitivniji tretman, ona nije predstavljena – kao što su knjige A i B – kao deo projektovanog dužeg dela. Teofrast ne sugerise to da će *on* pokušati da razreši različite poteškoće proizašle iz njegove diskusije.“<sup>79</sup> To, međutim, ne znači da je Teofrastov tekst zamišljen kao deo veće celine. Naprotiv, sam zaključak sugerise protiv ove teze. Teofrast u poslednjim redovima kaže: „Treba dakle istražiti o tim stvarima. I kao što je bilo rečeno na početku, treba pokušati pronaći neku granicu, i u prirodi i u celokupnoj zbilji, kako onoga radi čega je nešto tako i poriva prema onom boljem.“<sup>80</sup> Dakle, kraj spisa nije ništa drugo do poziv da se predmeti metafizike dalje istražuju. Ukoliko se poslužimo Aristotelovom terminologijom, te Obenkovim razmatranjima kojima smo se bavili, možemo reći da Teofrastov spis podrazumeva *dijaporetičku* raspravu, gde se aporije nadovezuju jedna na drugu, i gde, za razliku od Aristotelovog rada, nedostaje izvesna *euporija* koja bi ispostavila nekakvu novu metafizičku teoriju.

77 Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, str. 319.

78 Devereux, D.T., „The Relationship between Theophrastus’ *Metaphysics* and Aristotle’s *Metaphysics* Lambda“, u *Theophrastean studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric* (ed. by Fortenbaugh, W.W. and Sharples, R.W.), Transaction Books, New Brunswick and Oxford, 1988. str. 168.

79 Isto.

80 Teofrast, *Metafizika*, str. 65. (11<sup>b</sup>25-28)

## LITERATURA

- Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd, 1971.
- Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970.
- Aristotel, *Retorika*, ITP UNIREKS, Podgorica, 2008.
- Aubenque, P., „O aristotelovskom pojmu aporije“, u *Aristotelova Metafizika (Zbirka rasprava)(prir. Pavel Gregorić i Filip Grgić)*, Kruzak, Zagreb, 2003.
- Baltussen, H., “Reputable Opinions” (endoxa) in Aristotle, Theophrastus, and Simplicius: Doxography or Endoxography?“, u *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World (ed. by Lammer, A., and Jas, M.)*, BRILL, Leiden, Boston, 2022.
- Crem, M. T., „The Definition of Rhetoric According to Aristotle“, u *Laval théologique et philosophique, Vol 12, No. 2*, Université Laval, 1956.
- Devereux, D. T., „The Relationship between Theophrastus’ *Metaphysics* and Aristotle’s *Metaphysics* Lambda“, u *Theophrastean studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric (ed. by Fortenbaugh W. W. and Sharples R. W.)*, Transaction Books, New Brunswick and Oxford, 1988.
- Ellis, J., „The Aporetic Character of Theophrastus’ *Metaphysics*“, u *Theophrastean studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric (ed. by Fortenbaugh W. W. and Sharples R. W.)*, Transaction Books, New Brunswick and Oxford, 1988.
- Gregorić, P., Grgić, F., *Komentari*, u Teofrast, *Metafizika*, KruZak, Zagreb, 2011.
- Gregorić, P., Grgić, F., *Uvod*, u Teofrast, *Metafizika*, KruZak, Zagreb, 2011.
- Gutas, D., *Theophrastus on First Principles (known as his Metaphysics)*, BRILL, Leiden and Boston, 2010.
- Hamlyn, D.W., „Aristotle on Dialectic“, u *Philosophy, Vol. 65. No. 254.*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Matthews, G. B., *The Normalization of Perplexity in Aristotle*, u *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle’s Dialectic (ed. May Sim)*, Lexington Books, 1999.
- McAdon, B., “Rhetoric Is a Counterpart of Dialectic”, u *Philosophy & Rhetoric, Vol. 34, No. 2*, Penn State University Press, 2001.
- Owen, G. E. L., “*Tithenai ta phainomena*”, u *Aristotle: A collection of critical essays (ed. by J. M. E. Moravcsik)*, MACMILLAN AND CO LTD, New York, 1967.
- Rapp, C., „Aporia and Dialectical Method in Aristotle“, u *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy (ed. by George Karamanolis and Vasilis Politis)*, Cambridge University Press, published online, 2017.

- 
- Rapp, C., „Aristotle and the Dialectical Turn of Rhetoric“, u *Aristotle – Contemporary Perspectives on his Thought* (ed. by Sfendoni-Mentzou D.), De Gruyter, Boston, 2018.
- Smith, R., „Logic“, u *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by Jonathan Barnes), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Tatalović, N., *Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu (doktorska disertacija), 2018.
- Teofrast, *Metafizika*, KruZak, Zagreb, 2011.

LUKA RUDIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## THEOPHRASTUS' *METAPHYSICS* IN THE LIGHT OF ARISTOTLE'S DIALECTIC

**Abstract:** In this paper, the author tries to show the connection between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's dialectical method. The author will analyze the dialectical method through its connection with two important concepts in Aristotle's philosophy: the concepts of *endoxa* and *aporia*. We will point out the way in which Aristotle moves through *aporia* in his works – through the stages of *diaporia* and *euporia*. It will be shown that Aristotle think in *aporetic* and *endoxic-dialectical* way. In this sense, we will try to point out that Theophrastus *Metaphysics* is very close to Aristotle at the level of the methodology of thinking itself, and that the way in which Theophrastus derives arguments and moves within the *aporia* is essentially *Aristotelian*. So Theophrastus, even when he questions the positions of Aristotle's *Metaphysics*, acts in *anaporetic-dialectical* manner.

**Keywords:** Aristotle, *endoxa*, Theophrastus, *metaphysics*, *aporia*, *dialectic*, *diaporia*

*Primljeno: 1.3.2024.*

*Prihvaćeno: 20.5.2024.*

SANJA VLAHOVIĆ<sup>1</sup>  
Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## SMRT U FILOZOFIJI MARTINA HAJDEGERA

**Sažetak:** U uvodu rada razmatraju se teškoće i problemi ontičkog i ontološkog shvatanja sveta u svetlu Hajdegerove fundamentalne ontologije. Analizira se Hajdegerov stav o neminovnoj pripadnosti čoveka celini bića (*das Seiende*) i prikazuje originalna *ontološko-fenomenološka* metoda kojom on na metafizičkom planu razmatra razliku *bitka* (*das Sein*) i *tu-bitka* (*Dasein*), zasnivajući na ovim pojmovima svoju fundamentalnu ontologiju. Na njima gradi i objašnjenje iskustva smrti kao okončanja tu-bitka. Za Hajdegera smrt nije ukidanje bitka, već samo rastvaranje tu-bitka u bitku, čija osobina je *nenamirenost*. Posebno se razmatraju mogući odgovori na pitanja: Moram li umreti i da li tu-bitak, kojem stiže smrt, sebe na taj način dovršava? Na kraju raspravlja se o svakodnevnom životu i smrti u relaciji bića i tu-bitka u svetlu filozofske dileme je li smrću iscrpljena svaka mogućnost čovekovog postojanja. U zaključku navode se slični, ali i kritički stavovi drugih filozofa o smrti (Kjerkegor, Sartre...) i najzad zaključuje da i u ontološkom, i u ontičkom, i u fenomenološkom pogledu smrt ostaje najznačajnije otvoreno pitanje ne samo filozofije egzistencijalizma, već i nauke.

**Cljučne reči:** ontologija, ontički, bitak, tu-bitak, metafizika, bitak ka smrti, smrt, *nenamirenost*

### 1. UVOD: PREVLADAVANJE METAFIZIKE

Pre nego što se upustimo u našu užu temu: Hajdegerov filozofski doživljaj smrti, od fundamentalnog značaja je odrediti se prema pojmovima *bića* i *bitka*. Bitak omogućava da se biće pojavi kao pojedinačni entitet. U toku prvog perioda svog filozofskog rada (približno 1922–33), Hajdeger sebi zaoštreno postavlja metafizička pitanja i tada nastaje i njegovo glavno delo *Bitak i vreme*.

---

1 E-mail adresa autorke: [sanja.vlahovic@hotmail.com](mailto:sanja.vlahovic@hotmail.com)

Imenica biće, nastala je od glagola *biti*. Biće (grč. τὸ ὄν, nem. das Seiende) označava ono što jeste, ali Hajdeger uvodi svoju specifičnu terminologiju. Sve stvarno i ništa nestvarno spada u domen bića. „Ontološka razlika“, razlika između bitka (das Sein) i bića (das Seiende), fundamentalna je za Hajdegera. Problem strogog i potpunog razlikovanja ova dva pojma vrlo je ozbiljan i ostaje pitanje da li je do danas zadovoljavajuće logički razrešen. Primera radi, ako bitak shvatimo kao beskonačan, onda je on suština samog sebe, jer beskonačno nema formu, a čista forma je nemoguća, mora imati neku suštinu.

Bitak (grč. τὸ εἶναι, nem. das Sein) najapstraktniji je filozofski pojam *jestanja* koji ne označava nikakvo pojedinačno ili određeno biće, već celovito prisustvo i bića i nebića. Bitak je unutrašnji princip bića, u ontologiji označava ono po čemu jeste sve što jeste. On je ishodište, odnosno temelj bića, središnji pojam filozofije, imenica izvedena iz glagola *biti*. Biće dakle može biti biće samo po tome što jeste, što bitak prebiva u njemu, daruje mu svrhovitost i pojavnost. Nasuprot biću koje uvek mora biti ovo ili ono i kao biće je uvek posredovano, ograničeno i sadržajno nešto, bitak je naprosto neograničen, neodređen i besadržajan, lišen svakoga određenja. Za razliku od bitka (Sein), Hajdeger postavlja tu-bitak (Dasein) koji karakteriše ono što je ljudsko.

Po Hajdegeru, koji je ontološkoj razlici pridavao presudan značaj i po kome se ontologija upravo i zasniva na razlikovanju bitka i bića, biće je pojedinačna ili posebna manifestacija onoga *biti*. Zapravo, kvalitet onoga što jeste, bez obzira na idealan ili realan način bivstvovanja, ako je u pitanju pojedinačno postojeće, ima svoju sopstvenu bit. Ovde se usuđujemo da iznesemo ontološki opravdano i logički moguće rešenje metafizičkog problema razlikovanja opštih pojmova bezgraničnog Bića (*Sveta*) i Bitka (svojsstvene *Suštine*): beskonačno biće i besformna suština ne mogu odvojeno koegzistirati i prema tome su opšte shvaćeni *Bitak* i *Biće Sveta* – podudarni, *jedno te isto*. Izlazi da forme beskonačnog bića mogu biti samo njegovi unutrašnji konačni delovi, a da bitak može biti samo ograničen na formu u kojoj jeste jer su forme nužno konačne, pa je i njihov bitak konačan. Takav bitak konačan je i po vremenu, pa je forma nekog konačnog živog bića, čiji konačni bitak je njegov život, zapravo privremena relacija rađanje–umiranje. U tom smislu Hajdeger razmatra i pojam *zaborava bitka* (nem. Seinsvergessenheit) u pojmovnom paru „bitak-biće”. Ako bi se, nasuprot ovome koristio pojmovni par „biće-bivstvujeće”, to bi nas upućivalo na „zaborav bića”.

U Hajdegerovom pokušaju *prevladavanja metafizike* data je i zakonita neminovnost smrti kao nepoželjna svakom živom čoveku, i šire, svakom živom biću u prirodi. Žudnja za trajnim opstankom ugrađena nam je kao biološki program, koji je, kako nas uči nauka – nemoguće ostvariti. „Budući da metafizika propituje biće kao biće, ona ostaje kod bića i ne brine se o bitku kao bitku.”<sup>2</sup>

Na ovaj način Hajdeger postavlja osnove svoje kritičke dopune antičke metafizike, koja se duboko i pomno bavila bićem i beskonačnošću kao njegovom glavnom osobinom, zanemarujući suštinu samog čovekovog života, odnosno bića koje kroz bitak individualno i svesno *jeste*:

„Ono mišljenje, koje misli na istinu bitka, više se doduše ne zadovoljava metafizikom; no ono isto tako ne misli protiv metafizike.”<sup>3</sup>

Teza o metafizičkom zaboravu bitka ključna je za hajdegerijanski pristup, koji odlikuje isprva zbunjujuća, a potom i strašna spoznaja živog čoveka, naše otvoreno priznanje da u sadašnji život nismo doneli ni najmanje sećanje na večnost pre rođenja. Zato nam ostaje samo da prihvatimo, usvojimo, ili, kako kaže Hajdeger „prisvojimo“ taj misaono, i, naročito, emotivno tuđi nam zaborav naše sopstvene preegzistencije: „Metafizika je već zamišljena kao usud istine bivstvujućeg, odnosno bivstvenosti shvaćene kao još skriveno, ali osobito prisvajanje — prisvajanje, naime, zaborava bića.”<sup>4</sup> Ovo, međutim, ne znači da metafiziku treba ostaviti iza sebe. „Jer, prevladana metafizika ne iščekava. Ona se vraća preobražena i nastavlja da vlada kao kontinuirana razlika koja biće deli od bivstvujućeg.”<sup>5</sup>

Pre nego što se odgovori na pitanje u kojoj meri i na koji način metafizika pripada čovekovoј prirodi, mora se strogo napomenuti da se egzistencija ne može ontološki stepenovati, već samo logički. I prema tome, validno je pitanje može li čovek učestvovati u odlukama svog metafizičkog bivstvovanja tako da na tom planu svesno interveniše? Jednostavnim rečima: je li čovek mogući gospodar svoje sudbine ili,

---

2 Hajdeger, M., Što je metafizika, Preveo: prof. dr. sc. Ivan Kordić, Institut za filozofiju, Zagreb, 2013, str. 8. <https://www.scribd.com/document/392873273/Hajdeger-Sta-je-metafizika-pdf>

3 Isto, str. 9.

4 Hajdeger, M., *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982, str. 7.

5 Isto, str. 8.

kako Njegoš pesnički kaže, samo metafizički nemoćna „slamka među vihorove”?

„Metafizika pripada čovekovoj prirodi. Ali — šta je sama ta priroda? I šta je sama metafizika? Ko je, unutar te prirodne metafizike, sam čovek? Je li on samo nekakvo ja koje se učvršćuje u svom jastvu tek pozivanjem na nekakvo ti, jer se to ja oblikuje jedino u odnosu ja — ti.”<sup>6</sup>

Je li istina, pitamo se zajedno sa Hajdegerom, da subjekt postoji samo u refleksiji objekta? Jer, ako je tako, onda su subjekt i objekt u čvrstoj korelaciji koja određuje i jednog i drugog u oba smisla, svaki je subjekat u isti mah i objekt onog drugog. U tom slučaju je sve jasno, ali i neotklonjivo i nepovratno strašno: smrt subjekta neminovno za sobom povlači i smrt objekta, jer smrću subjekta korelacija se ukida zauvek, objekat time trajno gubi svoju subjektivnost i umire takođe.

„Njegova tako oblikovana suština, njegova priroda, šta i kako njegovog bića, sama je po sebi metafizička: animal (čulnost) i rationale (ono što nije čulno). Na taj način uvučen u granice metafizičkog mišljenja, čovek biva uhvaćen u razliku između bivstvujućeg i bića, koju nikad ne dokučuje.”<sup>7</sup>

Savremena teorija neuronauka kao svoj neskriveni cilj postavlja kopiranje fizičkih i psihičkih funkcija čoveka u veštačku inteligenciju, što je samo moderni izraz drevnog mističnog ideala postizanja ljudske besmrtnosti, to jest konzervacije psihosomatske strukture biosistema na neograničen rok. U ovom radu pokušaćemo da na tu transhumanističku težnju nauke i tehnologije potražimo ontološko-metafizički odgovor u Hajdegerovom shvatanju *bića (das Seiende)*, *bitka (das Sein)*, *tu-bitka (Dasein)* i smrti. Za sada, uočavaju se dve nepremostive teškoće da robot bude čovek ili da bude iznad njega: prva je što robot nema i ne može da ima autonomnu svest, nezavisnu od memorije i ugrađenih algoritama, iz čega sledi drugo – najbitnije: veštačka inteligencija nije kreativna i nesposobna je za naučna otkrića.

6 Isto, str. 10.

7 Isto.



---

## 2. TU-BITAK I BITAK – ČOVEK I SMRT

S obzirom da su materija i energija po naučnom saznanju neuništive i nestvorive, odnosno podležu samo raznim transformacijama, razlika života i smrti se filozofski ne može pojednostaviti u obliku *jeste–nije* rešenja. Čak bi se moglo govoriti pre o „besmrtnosti tela”, čiji atomi i posle čovekove smrti najčešće ostaju nepromenjeni, nego o „besmrtnosti duše” koja ni u filozofiji, ni u psihologiji još uvek nije definisana. Toga je Hajdeger duboko svestan:

„Karakteristično je za metafiziku to da se u čitavoj njenoj istoriji *existentia* — ako je uopšte o njoj reč — uvek razmatra samo ukratko i kao nešto što se samo po sebi razume.“<sup>8</sup>

Očigledno je za Hajdegera *zagonetka postojanja* bila podsticaj da u antičkoj misli nađe utehu, tračak razumevanja tajne pojave života, ali ipak napokon nalazi da Aristotelov predlog nije i konačno rešenje: „... jedini izuzetak predstavlja Aristotel koji od svoje *energeia*-e pravi predmet dubokog promišljanja; kasnije, međutim, ovo njegovo promišljanje nije moglo da postane nešto što je u svojoj izvornosti suštinsko.“<sup>9</sup>

U nastojanju da u opštem pojmu postojanja otkrije razlog i smisao i samog postojanja života, Hajdeger osnovano uočava problem neodređenosti relacije onoga što jeste (*ousia*) i aktivizma, čiji preduslov je energija (*energeia*).

Etimološki gledano, izraz *οὐσία* je starogrčka imenica koja znači „biti, jesam“. Na latinskom nije postojala ekvivalentna gramatička tvorovina, pa se reč prevodila u znatno izmenjenom značenju kao *essentia* ili *substantia*. Ciceronov prevod je *essentia*, koju mi danas koristimo kao reč za *suštinu*. Filozof Seneka i retoričar Kvintilijan shvatali su izraz *essentia* takođe kao ekvivalentan *οὐσία*, dok je Apulej preveo *οὐσία* kao *essentia* ili *substantia*, što bi danas izazvalo diskusiju, jer pojam esencije ne obuhvata nužno formu, i ako je implicira, a pojam supstancije svakako obuhvata i formu i sadržaj. Na primer, materija je nužno supstancijalna, dok esencija ne mora nužno biti i materijalna.

U svakom slučaju, starogrčki pojam *οὐσία* je filozofski i teološki pojam, izvorno upotrebljavan u antičkoj filozofiji i kasnije u hrišćan-

---

8 Isto, str. 13.

9 Isto, str. 14.

skoj teologiji. Ovim terminom služili su se veliki starogrčki filozofi Platon i Aristotel, kao glavnom oznakom za filozofske koncepte suštine ili supstance. Takođe, u hrišćanskoj teologiji, pojam *θειάουσία* (božanska bit) jedan je od najvažnijih pojmova, centralni pojam u razvoju doktrine svetog trojstva.

„Transformacija *energeia*-e u *actualitas* i u stvarnost prikrila je sve što je u *energeia*-i izašlo na videlo. Veza između *ousia*-e i *energeia*-e biva nejasna. (...) Tek Hegel iznova promišlja *existentia*-u, ali to čini u svojoj *Logici*. A Šeling o njoj razmišlja tako što povlači razliku između temelja i egzistencije; ova razlika, međutim, ima svoje korene u subjektivitetu. U sužavanju bića na ‘prirodu’ pokazuje se pozni i nerazgovetan odjek bića kao *physis*-a.”<sup>10</sup>

Iz ovoga se vidi da za Hajdegera metafizika sve više postaje fizika, što je sasvim u skladu sa sadržajima Aristotelovih dela u kojima on pod naslovom *Metafizika* raspravlja o prirodnim zakonima koji upravljaju čulnim svetom materije, a pod naslovom *Fizika* više govori o apstraktnim, filozofskim razlozima postojanja *univerzuma*.

„Metafizika je kob u strogoj smislu, jedinom o kojem je ovde reč; u smislu, naime, da ona — kao osnovna crta zapadnoevropske istorije — čovečanstvo smešta usred bivstvjućeg, ali u isti mah biće bivstvjućeg — shvaćeno kao dvojtvenost njega samog i bivstvjućeg — ne može da bude nešto što bi metafizika bila kadra da sama po sebi, kroz sebe i u svojoj istini dokuči, ispita i spoji.”<sup>11</sup>

Po Hajdegeru, čin prevladavanja metafizike njom samom moguće je upravo tako što ćemo je njoj samoj i prepustiti, domisliti je kroz njenu sopstvenu esenciju, drugim rečima, uraditi *metafiziku metafizike*. Razmišljanje o bitku (das Sein) treba vršiti unutar samog bića (das Seiende), pitajući sebe o tome kako i zašto jesam. I odgovor će doći iz dubine postojanja, kao slika, kao misao, kao nadahnuće, kao spasonosno otkrovenje istine, možda i samo za sebe i po sebi važeće, ali svakako spasonosne za filozofa tragaoca za konačnim smislom, za poslednjim odgovorom.

„Ljudi ‘biće’ zamišljaju kao predmetnost, a zatim se, polazeći od te činjenice, muče da dokuče ‘bivstvjuće po sebi’, pri čemu zaboravljaju

10 Isto.

11 Isto, str. 15.

---

da zapitaju i kažu šta tu znači ‘bivstvjuće’, a šta — ‘po sebi’. Šta je biće? Smemo li da zapitamo biće šta je ono? Biće ostaje nešto o čemu ne pitamo, nešto što se samo po sebi razume i o čemu se, stoga, ne razmišlja. Ono počiva u odavno zaboravljenoj i osnova lišenoj istini.”<sup>12</sup>

Čoveka Hajdeger posmatra kao nešto bivstvjuće. Prema tome, kao takav, čovek neminovno pripada celini bitka, poput bilo kog predmeta, biljke ili životinje. U tom smislu pripadnost je ujedno i data pozicija unutar bitka. Ali, ono čime se čovek odlikuje u odnosu na sve druge kosmičke pojave, počiva na tome da je on stvorenje koje misli, otvoren ka spoznanju bitka i kao da je udvojen, jer mišljenje bitka podrazumeva distancu u odnosu na bitak. Razmatranje bitka u suštini je relacija nepodudarnosti, jer misleći čovek, i ako je u bitku, ipak je u izvesnom smislu i izvan njega, unekoliko je drugačiji i gnoseološki gledano zaista postoji razlika jer se u čoveku pojavljuje motiv, koji živi kroz čitavu istoriju, metafizički motiv saznanja nečega što nije on. Jer, ono što sam ja, to ne moram da saznam, to jesam, a filozofska, sokratovska ideja spoznaje samog sebe, vodi nas zapravo ka spoznaji nečeg mnogo dubljeg i važnijeg od nas samih, a to je priroda samog bitka čiji nikako nismo samo puki fragmenti, jer ono čemu pripadamo i što nama pripada to nipošto ne podrazumeva.

Kao što je deo dodeljen u vlasništvo celini, i kao što je konačno unutar beskonačnosti, tako i u čoveku vlada pripadanje bitku, pripadanje koje sluša bitak zato što mu je čovek *dodeljen u vlasništvo*. Međutim, taj vlasnički odnos je, po Hajdegeru, uzajaman; čovek i bitak daju su u vlasništvo jedno drugom. Oni pripadaju jedno drugom. Međutim, iz tog uzajamnog pripadanja, o kojem se do Hajdegerove metafizičke filozofije nije dublje razmišljalo, čovek i bitak su pre svega dobili ona određenja suštine u kojima ih je filozofija metafizički pojmila. Ovde se pojavljuje u jasnom svetlu i suština glavne teme Hajdegerove filozofije a to je *pitanje o bitku* (das Sein).

### 2.1. Šta je bitak?

Hajdegerova filozofija je fundamentalna ontologija koja se bavi čistim postojanjem, koje se, kako ćemo pokazati, prema *tu-bitku*, odnosi kao smrt prema životu. Smisao tu-bitka je on sam ili sam život, koji

---

12 Isto, str. 22.

---

postoji *hic et nunc*, (ovde i sada). S druge strane, smisao bitka takav je da se ne ispoljava u potpunosti, nikad ne dolazi do punog izražaja i, zapravo, ne shvata se, čak u filozofiji do Hajdegera i ne obrađuje se u dovoljnoj meri, s obzirom na važnost tog predmeta. Ali, bez obzira na sve okolnosti i teškoće istinite spoznaje bića, filozofski čovek, koji je svestan tu-bitak, i te kako se pita o smislu date realnosti bitka.

U daljim razmatranjima, Hajdeger postavlja jasnu razliku, veoma bitnu, ako ne i odlučujuću za recepciju pojmova fundamentalne ontologije: razliku bitka i bića i kritikuje metafiziku koja, po njemu, bitak poistovećuje sa bićem, što je pogrešno.<sup>13</sup>

Želi, zatim, da prevaziđe tu razliku na metafizičkom planu i tako otvori put ka neposrednom bivstvujućem i to u njegovom *tu*, to jest u njegovoj egzistenciji, što ima i gramatički vid mesnog određenja onoga koji jeste na mestu na kome jeste u trenutku u kome je, tako da gramatički trivijalna pokazna zamenica *tu* u novom kontekstu zadobija i šire filozofsko značenje postajući *lična zamenica*.

Hajdeger analizira bitak čoveka koji postavlja pitanje o smislu bitka. Tu razliku, koja mu je izuzetno važna, on, ponovićemo, naziva *ontološka diferencija*, vezujući pri tome pojam *egzistencija* samo za čoveka, koji je tu-bitak, misleći je i ima svest. Važno je ovde podvući da se bitak (sve ono što jeste) i biće (živo koje jeste) nikako ne smeju poistovetiti, iako se tu-bitkom (čovekom koji tu i sada i ima svest o tome da jeste i misaonu distancu prema bitku) u suštini prevazilaze. Ovim terminološkim nijansiranjem pojma postojanja (*bitak, tu-bitak*) Hajdeger u metafiziku eksplicitno uvodi ontološke nivoe egzistencije, što je stratifikacija opšteg postojanja raslojavanjem na, do njega, logički i epistemološki u filozofiji nepoznat način. Od Hajdegera naovamo, egzistencija postaje *bitak* prema kojem se misaoni čovek može analitički odnositi, jer čovek ili tu-bitak sve to ujedinjuje i prevazilazi, na čelu je hijerarhije egzistencijalne lestvice, vrhovni izraz *bitka bića*.

Čovek u svom bitku veoma je moćan: bira sebe, gubi sebe, stiće sebe. Čovek je jedini među bićima koji može razumeti bitak. Čovek

---

13 Napomena: Ovo je već načelno napomenuto u prethodnom toku izlaganja. Nejasnoću u prevodima uglavnom stvara to što se kao još jedno od prevodilačkih rešenja za izvorno „Sein-Seiendes” često uvodi terminološki par „bivstvo-bivstvujuće”; radi preglednosti, moguće je koristiti ili „bitak-biće”, kao što smo to u radu činili, ili „biće-bivstvujuće”, ili „bivstvo-bivstvujuće”, ili „bivstovanje-bivstvujuće” i sl.

tako i bivstvuje – razumevajući svoj sopstveni bitak, predat svom bitku, on je bačen u svet. Ovde nam Hajdeger govori da *biti u svetu donosi iskustvo strepnje zbog mogućnosti sopstvenog ne-bitka*. Strepnja je različita od straha po tome što nema predmet, dok ga strah uvek ima i prema tome strepnja je iskustvo straha od smrti u kome nam *biće* u celini izmiče. To bukvalno znači čovekovo suočavanje sa smrću. I prema tome, *tu-bitak* je *bitak* ka smrti jer smrt nama neizostavno pripada, hteli to ili ne. Život nam se neodoljivo javlja kao smrtonosno obolenje, kao iluzorna predstava kratkog trajanja jer je smrt nama nepoznati akt bitka na *tu-bitak*, akt za koji ne znamo ni čas, ni mesto, ni način na koji nastupa, a najmanje možemo navesti razlog zašto su sva živa bića smrtna, zašto je to tako nepravedno uređeno, ili nam se iz neznanja prirode univerzuma tako samo čini. Strepnja od smrti suočava nas sa apsolutnom granicom samoće i *tu-bitak* se više tada ne shvata kao *moći biti sa drugima*, nego kao nemoć da se bude ja.

Smrtnost poziva da preuzmemo odgovornost za sopstvenu egzistenciju neodoljivo nas podseća i da je egzistencija uvek i samo moja egzistencija. Tu smo bezizborno suočeni sa sopstvenim bitkom, koji, međutim, po Hajdegeru, uvek teži da bude ispunjen smrću, jer bez naše smrti ostaje nedovršen. Izgleda protivrečno, ali nije: mogućnost smrti podstiče, pojačava život, kao i sam lični doživljaj egzistencije.

Pokušamo li *tu-bitak* obuhvatiti u njegovoj celini, to nas vodi u proširenje teme smrti, ali i u njeno bolje razumevanje. Zapravo, u ontičkom smislu mora se obuhvatiti kompletno ljudsko egzistiranje, i rođenje i smrt. U tom smislu, na primer, i gledano iz vizure ubice, ubistvo je samo *polovičan* doživljaj smrti, jer je u pitanju tuđa smrt, dok pravi i pun doživljaj smrti ubicu čeka tek na kraju njegovog sopstvenog života. Čovek može *biti*, a da mu uvek nije dovoljno *biti* jer zna da ono što mu predstoji jeste smrt. Ona je stalno prisutna mogućnost koja će se sigurno dogoditi, vanljudski određen način na koji *tu-bitak* prelazi u bivstvo. Smrt je naše prirodno svojstvo:

„Čovek (*tu-bivstvo*) se ne suočava sa smrću izvana. Ona mu pripada: *tu-bivstvo je bivstvo ka smrti (Sein zum Tode)*.“<sup>14</sup>

---

14 Tadić, Lj., *Zagonetka smrti, smrt kao tema religije i filozofije*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2003, str. 164.

Kroz ceo rad *Bitak i vreme* Hajdeger se zapravo dvoumi da li je smrt, oličena u neumitnom prolasku vremena, *ugrađeni* deo čovekovog bića ili je ona nešto što je neprijateljsko, gotovo nepripadno živom čoveku i dolazi spolja. Ono što prethodi ovom pitanju svakako je stav da se Biće i Ne-Biće ne mogu podudariti, kao što se ne podudaraju život i smrt, odnosno da spoljno Ne-Biće jede, uništava Biće u kome izvorno nema nikakvog ništavila, nego samo čistog pozitivnog postojanja.

„Ontološki, tubivstvo, ukoliko egzistira, uvek je nepotpuno, uvek mu nešto stoji spolja, nešto što još može biti. A ono što mu predstoji njegov je ‘kraj’, smrt njegova. U ontičkom smislu smrt je događaj koji još nije tu, ali će se jednog dana, u budućnosti, desiti. U *egzistencijalno-ontološkom* smislu smrt je stalno prisutna mogućnost, način bivstva čoveka (tu-bivstva).”<sup>15</sup>

Hajdegerov pokušaj da tu-bitak obuhvati u njegovoj celovitosti odveo ga je direktno ka tematici smrti jer u *ontičkom* smislu, ako se nastoji shvatiti celina ljudskog egzistiranja, moraju se obuhvatiti svi momenti života, od rođenja do smrti. Strašno, surovo saznanje ograničenje u filozofskom shvatanju totaliteta života jeste što nemamo nikakvu validno dokazivu hipotezu u odgovorima na pitanja: odakle dolazimo kad se rađamo i kuda odlazimo kad umiremo? Iz bitka ulazimo u tu-bitak, rekao bi Hajdeger i u bitak se najzad i vraćamo. Nažalost, iako izvesno tačan, taj odgovor nije dovoljno jasan i upotrebljiv da bi utolio našu filozofsku žudnju za objašnjenjem tajanstvenog kruga života i smrti u kome smo tako beznadno zarobljeni.

## 2.2. *Martin Hajdeger: „Smrt je iščezavanje bivstvjućeg i nadolazak Ništa”*

Kada mišljenje želi da misli o nečemu što nije bivstvjuće, ono zapada u *Ništa*. Ovim zaključkom Hajdeger odvaja nauku od mišljenja, jer nauka se ne upušta u *Ništa bivstvjućeg*.

S obzirom da su izvorno i po prirodi isključivo ljudske delatnosti, metafizika i nauka u osnovi nemaju bitak, napuštaju ga i time upućuju na *zaborav bitka*.

Za Hajdegera *Ništa* nije samo *Ništa*, a nije po predmetu ni ono Ne-što. Hajdeger poistovećuje bitak i ništa. Ali, šta je to *Ništa*? Ima li tako

15 Isto, str, 165.

nečega u apsolutnom smislu, u odnosu na samog sebe (ništa je u odnosu na sebe – ništa) ili samo relativnom smislu, u odnosu na nešto drugo? Ovim se u oštrm obliku postavlja ontološko pitanje protivrečnosti postojanja *Ne-Bića*. Naša slobodna pretpostavka: Ako biće *jeste*, onda ne-biće *nije*. Međutim, ako ne-biće nije, onda je ono logički neodrživo u tom značenju. Hajdeger ovu aporiju *postojanja Ništa, tj. onoga čega po pretpostavci nema*, rešava tako što u odnosu na tu-bitak ništa shvata kao bitak, dajući nam tako vrlo hajdegerijanski, ali u osnovi jednostavan egzistencijalistički odgovor: *kad nas nema, ništa jeste*. Dalje razvijajući ovu koncepciju, on nam implicitno daje i ideju besmrtnosti, jasnom preporukom: tu-bitak treba da pronađe svoj istinski bitak i da mu ono bude boravište.

Izdržavanje smrti kao mogućnosti Hajdeger terminološki određuje kao „istrčavanje u smrt (*Vorlaufen in den Tod*).”<sup>16</sup>

Reč je o prevođenju postojanog trajnog življenja (bivanja) u egzistencijalno *ispunjenje* življenja (bivanja) ka smrti. U ovom stavu je esencijalno izražena dvostruka priroda ljudskog života, koji je, po Hajdegeru, ujedno i življenje tokom života i življenje ka smrti.

U egzistencijalnom smislu smrt može biti dobra smrt ukoliko je shvaćena pozitivno, kao bitak smrti koji određuje ljudsku suštinu, koja, naime, sadrži smrt i razumevanje bitka.

Ako se u smrti sabira ništavnost svega bića, bitak se najdublje razotkriva (*enbirgt sich*) u smrti. Na taj način, po Hajdegeru, smrt je mesto na kome se čovek ne gubi u biću, već naprotiv, u samom sebi može susresti „čisti” bitak, na osnovu čega Hajdeger smelo i optimistički zaključuje *da u smrti bitak najjasnije svetli*.

Izvođeci smrt sa ontološkog na empirijski nivo, Hajdeger za smrt tvrdi da je *samootkrivanje bitka*, da smrt samrtniku zapravo služi za otkrivanje bitka, odnosno da se samo pomoću smrti može razumeti i rastumačiti bitak i da ako razumemo smrt, razumećemo i bitak.

Iz navedenog umovanja o smrti jasno sledi da smrt treba prihvatiti kao nužnost, bez potiskivanja, jer smrt, po Hajdegeru, jeste *egzistencijalno ispunjenje* ljudskog života.

Prihvatanje smrti jeste izraz ljudske slobode, jer ono se postavlja i kao način oslobođenja, a istovremeno i beg od lažne, pogrešne svakodnevnne egzistencije. Hajdegerovim terminima: tu-bitak je celost tu-bit-

16 Isto, str. 166.

ka, kad ulazi u bitak, pri smrti. Drugim rečima, umiranjem, čovek, ponirući u celinu, i sam postaje celina, vraća se postojanju kao takvom. I naravno, po Hajdegeru, u biti temeljnog ustrojstva tu-bitka leži, prema tome, neka *stalna nezaključenost*, neka ontološka glad, *nenamirenost Moći-Biti*, jer, prelaskom u stanje smrti, čovekovi lični životni poslovi zauvek u vremenu ostaju zaleđeni i nedovršeni, a u svetu kao da ostaje neka praznina zbog nemoći umrlog da se bude, da se živi dalje.

Da bi svoja razmišljanja razjasnio i što bolje približio čitaocu, Hajdeger pokreće pitanje o bitku, jer danas ne samo da nismo svesni smisla bitka, nego nam to i ne smeta, a nesumnjivo je od visoke važnosti način na koji ćemo ga tretirati, upotrebljavati, razumeti i uvrstiti u rečnik. Međutim, treba odmah ukazati da smisao bitka možemo dokučiti samo preko nove filozofije koju nazivamo i *fenomenološka ontologija*, odnosno nove filozofske discipline čija glavna odlika je univerzalnost tako da se u stvari radi o *fundamentalnoj ontologiji*. „Imamo li mi danas neki odgovor na pitanje o tome šta mi zapravo mislimo pod rečju ‘bivstvujući’?“<sup>17</sup> Odgovor je da takav odgovor nemamo, tako da treba probuditi želju za ovakvim pitanjem. Upravo delo *Bitak i vreme* jeste niz rasprava o *smislu življenja*.

Ako tu-bitak *egzistira* tako da kod njega uopšte više ništa nije *nenamireno*, on je u isti mah s tim postao i *ne-više-tu-bitak*. Uklanjanje *nenamirenosti* bitka nije ništa drugo do uništenje bitka, jer dokle god tu-bitak kao biće *jeste*, on nikada ne postiže svoju „čitavost“. Ali, ako je stekne, tada dobitak postaje gubitkom bitka-u-svetu uopšte i kao biće, on se tada više ne da iskusiti.

„Tu-bitak je biće koje se ne pojavljuje naprosto među drugim bićima. Ono se, naprotiv, ontički odlikuje time što se tom biću u njegovom bitku radi o samom tom bitku. (...) *Samo razumijevanje bitka jeste izvjesnost bitka tu-bitka*. Ontička je osobitost tu-bitka u tome, da on jest ontološki.“<sup>18</sup>

Ontologija ne proučava ni neko posebno područje bića ni opšta svojstva svega bivstvjućeg. Po Hajdegeru, njen predmet je *bitak bića* (*das Sein des Seienden*).

17 Hajdeger, M., *Bitak i vrijeme*, Autorova prethodna napomena uz sedmo izdanje 1953, Naprijed, Zagreb 1985.

18 Isto, str. 12.



Razgraničavajući biće od bitka, otkrivamo tako smisao bitka koji se bolje može razumeti pomoću analoškog primera razlikovanja živog bića i života, ili još bolje, stvari i postojanja.

Osnovno pitanje ontologije je smisao bitka, a metoda pristupa ostaje fenomenološka: ka samim stvarima. Uviđa se ovde da se ontologija i fenomenologija ne mogu odvojiti. One nisu različite discipline, već način na koji se u filozofiji tretira bitak, ali i celokupna filozofija kao takva. Ontologija je moguća kao fenomenologija, a fenomenologija, po sadržaju, jeste ontologija. Ali veoma je veliki napredak u odnosu na tradicionalnu ontologiju učinio Hajdeger posebno i duboko istraživši mogućnost formulacije opšte ontologije, to jest ontologije svih ontologija. Njegova fundamentalna ontologija je ontološko–ontička, bivstvuje tu-bitka koje kroz problem otkrivanja smisla ličnog bitka nastoji dopreti do smisla bitka uopšte.

Ako u svetlu Hajdegerovog shvatanja fundamentalne ontologije pokušamo da je razumemo, naći ćemo da ona i nije ništa drugo do *analitika tu-bitka*. Smisao bitka je priprema koja tek treba da nas uvede u ova pitanja.

Srećom po čitaoca, Hajdeger kad god može koristi samoobjašnjive pojmove, tako da se značenje koncepta *tu-bitak* takoreći samo nameće: Ono je jedno određeno biće, tu i na tom mestu, to je čovek. On je biće koje se bitno razlikuje od svakog drugog bića. Kako smo već ranije napomenuli, pod tu-bitkom se ne misli samo prostorna odrednica već ukupno postojanje *ovde i sada*. Tu-bitak je *ljudski način bitka*. Ovim pojmom Hajdeger precizno određuje biće koje smo mi sami.

Da bi se tu-bitak sasvim razumeo neophodno je uočiti razliku između egzistencije kao postojanja (*existentia*) od suštine bitka (*essentia*). Hajdeger ove pojmove vezuje za čovjeka: *Suština tubitka je u njegovoj egzistenciji*. Precizno, za Hajdegera, egzistencija je: „*bivstvovanje tubivstvovanja*, ono bivstvovanje prema kojem se tubivstvovanje može ovako ili onako odnositi i prema kojem se uvijek nekako odnosi. Drugim riječima, egzistencija je *mogućnost tubivstvovanja* da bude ili ne bude ono samo.“<sup>19</sup>

U naporu da preko fundamentalne ontologije reši fenomen smrti, da je čistom svešću susretne i obuhvati oljuštenu od svih čulnih predsta-

---

19 Petrović, G., „Uvod u *Sein und Zeit*“, u: Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. XXVI-XXVII citiranog izdanja.

---

va, suvišnih značenja i pogrešnih misli, Hajdeger nastoji da fenomen smrti sagleda ontološki i ontički neposredno, ili ako to ne uspe, da bar filozofski reši problem mirenja sa smrću kao prirodnom nužnošću. Mudro prihvatajući neumitnu privremenost životnog veka, Hajdeger iz ontološkog smelo ulazi u *predontološko* razumevanje bitka, pri čemu ga obrazovanje filozofa više ometa nego mu pomaže, jer gazi *zemljom nepoznatom*, u kojoj mu se sva dotadašnja znanja filozofske ontologije prikazuju ili kao nezavršena traganja ili tek započeta istraživanja.

Uklanjanje ovih opsenarskih naslaga koje okružuju fenomen i prodiranje u samu srž njegove svesne spoznaje jeste suštinska moć i name-na Hajdegerove ontološko-fenomenološke metode.

### 2.3. Iskustvo smrti – okončanje tu-bitka

Postizanje bitka u smrti znači gubitak tu-bitka, prelazak u *Ne-više-tu-bitak*. Gledano iz subjekta, *tu-bitak* je *su-bitak* sa drugima.

Odlaskom iz sveta, tu-bitak u svetu se trajno gubi. Smrt se ovde u negativnom smislu pojavljuje kao ne-tu-bitak ne-bitka u svetu. U tom smislu, smrću drugog možemo iskusiti samo bitak tu-bitka u ne-više tu-bitku, jer, svršetak bića, početak je tog istog bića kao pukog postojecjeg. Ovde je Hajdeger zastao i dejstvo smrti kao rastvaranja ličnosti u ništa, ipak ograničio, smatrajući da je *samo-još-postojeće* više nego *bez-životna materijalna stvar*, telo umrlog.

Nakon umiranja, ostaje okruženje u *su-bitku sa mrtvim* koji više nije celoviti tu-bitak, jer ono što je činilo njegov život više nije *tu*. Svaki tu-bitak umiranje prisvaja, uzima za sebe. Smrt je uvek i samo neraskidivo *moja*. Umiranje nije događaj nego fenomen koji se doživljava *biološki*, a shvata *egzistencijalno*.

U odnosu aktuelne smrti pojedinca i onoga što on iza sebe ostavlja Hajdeger uočava nemir nedovršenog bivanja, nedostajanje kraja za koje uvodi termin *nenamirenost*, izvesno odsustvo spokoja koji sleduje potpuno završenom procesu. Jednostavno rečeno: smrt čoveka nikako se ne može shvatiti i kao kraj njegove opšte egzistencije: „Kod tu-bitka je neizostavna stalna ‘nejelovitost’ koja stiže k svojem svršetku sa smrću.“<sup>20</sup>

---

20 Isto, str. 275.

U Hajdegerovim filozofskim terminima naše obično shvatanje života i smrti, kao i nastojanje da se razumljivo izrazi neizrecivo i nepoznato stanje pre rođenja i posle napuštanja života – veoma je diskutabilno, i prema tome, činjenica da se smrću ljudsko postojanje ne završava apsolutno, preciznim i posebnim ontološko-fenomenološkim hajdegerijanskim pojmovnikom može se izraziti na način da tu-bitku pripada *nenamirenost* dokle god on jeste neko *Još-ne*, to jest dok je čovek još uvek živ. Sam čin umiranja je stizanje ka svršetku *Još-ne-do-kraja-bivstvujućeg* koje je nada za *uklanjanje nenamirenosti* jer ima karakter *Ne-više-tu-bitka*. Međutim, uprkos predsmrtnoj nadi za doseganje *konačne namirenosti* pri rastvaranju tu-bitka u bitku, *nenamirenost* ipak preostaje jer odlazak u bitak nije i apsolutni egzistencijalni kraj, ne znači apsolutno iščezavanje u totalitetu ništavila čovekove suštine: *tu-bitka* više nema, ali je bit ono što je neprolazno i zauvek spaja dve smrti, onu pre nastanka *tu-bitka* i onu posle vraćanja u *bitak*. U suštini, po Hajdegeru, smrt je kontinuitet koji se životom ne prekida potpuno nego samo relativno, jer su život i smrt kontrarne, međusobno zavisne suprotnosti: „tu-bitak uvijek egzistira upravo tako, da njemu već *pripada* njegovo *Još-ne*.“<sup>21</sup>

Hajdegerovo *Još-ne* koje pripada tu-bitku nije nepristupačno vlastitom i tuđem iskustvu, nego još uvijek nije stvarno, nije „zbiljsko“. Za nas i nije pravi problem obuhvatanje tu-bitka sa *Još-ne*, nego mogućeg odnosa nebitka toga *Još-ne*. Naravno, *Još-ne* je uključeno u vlastiti bitak, i znači postepeni i neumoljivi gubitak *Tu-bitka*, dokle god *jest*, neprestano trošeći svoj ograničeni život, svoje *Još-ne*.

Kad predoseti kraj, svakom svesnom čoveku, ne samo filozofima, javljaju se krucijalna pitanja: Moram li umreti? Hajdegerovski: Da li tu-bitak kojem stiže smrt dovršava sebe u tom smislu? Da li je time iscrpeo svaku svoju mogućnost?

Šta god radio, svaki smrtonosni kraj čoveku izgleda isto, jer i nedovršeni tu-bitak se smrću završava. Lepo bi bilo, kosmološki elegantno, da tu-bitak pomoću svoje smrti dospe do zrelosti, ali, u slučaju da dugo traje i da se u mentalno svežoj starosti ima vremena za refleksije i rekapitulacije, najčešće se ljudski život završava u osećanju nedovršenosti ili pak raspadnut i istrošen.

---

21 Isto, str. 276.

---

„Završiti se, neće nužno reći dovršiti se. Važnije je pitanje, u kojem smislu uopšte valja shvatiti smrt kao završavanje tu-bitka.“<sup>22</sup>

Tek prestati u ontološki različitom smislu znači – *završiti* i to samo onda kad se prelazi u nepostojanje, i to samo onda kad je u izgledu gotovost postojećeg ili postojanje sa svršetkom.

Jeste tu-bitka ima se i kao njegovo biće koje ne postiže celovitost, nije čitavo i ne može se potpuno razumeti bez onoga što je njegov svršetak, kraj. Drugim rečima, dok god je u pitanju postojanje *tu-bitka*, dok god on kao biće jeste, dok god je njegovo svojstvo *moći-biti*, do tle je i nedovršen. Potraga tu-bitka za sopstvenom celovitošću prestaje kao mogućnost njegovim prelaskom u Ne-više-tu-bitak. Smrt ukida egzistenciju tu-bitka kao bitka-u-svetu i ono što posle toga ostaje je telo bez života. Hajdeger kritikuje ovo uprošćeno određenje smrti kao događaja koji se zbiva nekome lično, i podvlači da, i ako smrt pogađa tu-bitak, ona ipak ne pripada nikome posebno.<sup>23</sup>

O poreklu straha od tako prirodne i svakodnevnice pojave kakva je smrt, iranska filozofkinja Šarijatinija [Shariatinia] kaže da ga je naučila od Hajdegera, koji je za izvor straha od smrti „optužio“ metafizički nivo stvarnosti. Prema Šarijatiniji, odsustvo života, iako nam je ne-shvatljivo, nije nepostojanje nego izmenjeni način postojanja, nepoznat ljudima, ali pozitivan.<sup>24</sup>

Ipak, Iskustvo nam govori da, kada umremo, tada više nismo. Promenljiv bitak pri umiranju ostaje neutvrđen i ne može se doslovno teorijski zastupati. Takođe, o stanju bitka posle smrti se ne može govoriti zato što smrt nije razjašnjena, i prema tome, u biti tu-bitka je stalna nezaključenost i necelovitost, odnosno nenamirenost koja se, kako kaže Hajdeger, temelji na izostajanju apsolutnog kraja u pripadanju bitku. „Nadalje Heidegger govori o dvjema smrtima, ontičkoj i ontološkoj. Ontičko bi bilo sve ono što je određeno vlastitim postojanjem što znači da je svakom čovjeku samim rođenjem određeno da će umrijeti, a ontološko se pita o bitku, odnosno što se događa s bitkom nakon njego-

---

22 Isto, str. 278.

23 Prema: Shariatinia, Z. (2016). *Heidegger's ideas about death. Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences*, 1, 92-97. str. 93. <http://dx.doi.org/10.1016/j.psrb.2016.06.001>

24 Isto.

ve smrti.<sup>25</sup> Hajdeger o ontološko-ontičkoj bifurkaciji tu-bitka činom umiranja, zaključuje: smrt je mogućnost – nemogućnost.

„Smrt (...) pokazuje, da je ona druge vrste i izvornija negoli svaka izvjesnost u pogledu unutarsvjetski sretajućih bića ili formalnih predmeta; jer njoj je izvjestan bitak *u-svijetu*.“<sup>26</sup>

Razvijajući dalje ovu tezu o izvesnoj neprolaznosti bitka, Hajdeger podvlači transcendentálnu moć smrti kao pripadnu bitku života: „Smrt je *najvlastitija* mogućnost tu-bitka. Bitak pri njoj dokučuje tu-bitku njegovo *najvlastitije* moći-biti u kojem se njemu apsolutno radi o bitku tu-bitka.“<sup>27</sup> Na ovo jedinstvo životnog i smrtnog sjajno se nadovezuje Sartre koji u svom delu *Biće i ništa (L'Être et le Néant)*, začuđeno pita: odakle dolazi *Ništavilo*? Ali, mora se ovde naglasiti da se Hajdegerovo *Ništa* razlikuje od Sartrovog.

Kod Hajdegera ništa nije puko *Ništa* a kod Sartra „poreklo *Ništa* je u čoveku“<sup>28</sup>. Dok Hajdeger govori o *ništenju ništa*, Sartre osporava tu mogućnost: „pošto ništa *nije*, ono se takođe ne može ništiti: ništa ne ništi, ništa je *poništeno*.“<sup>29</sup>

U želji da opravda beskonačno biće i afirmiše univerzalnost postojanja, Sartre podrobno raspravlja o unutrašnjoj protivrečnosti apsolutno shvaćenog pojma Ništavila, stajući na stranu večnog i nestvorenog antičkog bića, Elejske škole, a protiv judeo-hrišćanske ideje ideje o stvaranju sveta „ni iz čega“:

„Želimo li problem i dalje slijediti, moramo prije svega znati da ništavilu ne možemo pripisati moć da 'ništuje'. Jer, premda je glagol 'ništovati' bio zamišljen sa ciljem da se Ništavilu oduzme i najmanja sličnost sa bivstvovanjem, ipak se mora priznati da se samo *Biće* može ništovati jer, u svakom slučaju, da bi se ništovalo mora se postojati. Međutim, Ništavilo *nije*. O njemu možemo da govorimo samo zato što ono posjeduje samo jednu pojavnost bivstvovanja, samo posuđeno biće, kao što smo to ranije naznačili. Ništavilo nije, Ništavilo 'jeste bilo'; Ništavilo se ne ništuje, Ništavilo '*je ništovano*'. Iz toga slijedi da mora postojati jedno Biće – koje ne bi moglo da bude po-sebi i

25 Sičanica, M., *Problem smrti u misli Martina Heideggera, Čemu XIV*, br. 25 (2017): 81-88. str. 84. <https://hrcak.srce.hr/file/330089>

26 Hajdeger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 301.

27 Isto, str. 299.

28 Tadić, Lj., *Zagonetka smrti, smrt kao tema religije i filozofije*, str. 201.

29 Isto.

koje ima moć da ništuje Ništavilo, da ga podupire u njegovom biću, da stalno održava njegovo postojanje, jedno *biće preko koga ništavilo dolazi u stvari*.<sup>30</sup>

Sartrovo shvatanje individualne smrti duboko se razilazi sa Hajdegerovim: „smrt nije nikada ono što životu daje njegov smisao. Ona je, naprotiv, ono što mu u principu oduzima svako značenje. Ako moramo da umremo tada naš život nema nikakvog smisla zato što njegovi problemi ne dobijaju nikakvo rešenje i zato što samo značenje problema ostaje neodređeno.“<sup>31</sup>

Za razliku od Hajdegera, koji smrt u bivstvu vidi kao ujedinjenu sa životom i kao ontološki determinisanu, Sartr zauzima sasvim suprotno, indeterminističko stanovište: „Tako moramo zaključiti, suprotno Hajdegeru, smatra Sartr, da je smrt daleko od toga da je moja vlastita mogućnost. Ona je jedna slučajna činjenica koja izvorno pripada mom fakticitetu.“<sup>32</sup>

I u filozofskom, i u religijskom, i u naučnom smislu, prava istina o smrti bi se, samo se po sebi razume, mogla otkriti samo ako bi se neko vratio iz smrti sa verodostojnim i proverljivim iskazom o *zagrobnoj tajni* fenomena napuštanja života kojoj smo u nedostatku pojma sa jašnjim sadržajem dali metaforično ime: smrt.

### 3. ZAKLJUČAK ILI O NEPOZNATOM: SVAKODNEVNI ŽIVOT I SMRT U ONTOLOŠKO-FENOMENOLOŠKOM SVETLU HAJDEGEROVIH POJMOVA TU-BITKA I BITKA

Van svake sumnje, hajdegerijanska ljudska stvarnost „egzistira izvan sebe“. Ali ova egzistencija *izvan sebe* u Hajdegerovoj, u izvrsnom smislu strogo doktrinarnoj filozofiji, upravo je određenje sebe. Pokušaj da se iz života shvati smrt izgleda mi isto toliko nemoguć kao i obrnuto, da se iz smrti razumeju život, sreća, večito kretanje i samosvest. I posle svih razmišljanja o smrti, ne samo Hajdegera, tajna nam ostaje.

Razmatranja koja Hajdeger iznosi u delu *Ontologija* od fundamentalnog su značaja za osvetljavanje njegovog shvatanja smrti kao de-

30 Sartr, Ž. P., *Biće i Ništavilo*, Nolit, Beograd, 1984, str. 48.

31 Tadić, Lj., *Zagonetka smrti, smrt kao tema religije i filozofije*, str. 203.

32 Isto, str. 204.

formalizovanja tu-bitka u čistoj, odnosno besformnoj esenciji bitka: „Ontologija znači učenje o biću (Sein – prim.). Ako se iz termina dočuje samo neodređeno upućivanje na to da će u onome što slijedi na neki tematski način do riječi i u žižu istraživanja doći biće – tada je ova riječ, kao mogući naslov, obavila svoj posao.“<sup>33</sup>

Da bi se filozofija Hajdegerovog pogleda na svet razumela do kraja i u tačine, od ogromne je važnosti prihvatiti njegov fenomenološki pristup bitku kao fenomenu koji tek treba istražiti i odreći se široko usvojenih klasičnih ontoloških principa: „Termin ‘ontologija’ i ‘ontološki’ treba da budu primljeni u rečenom, praznom smislu – kao neobavezne naznake. Oni znače jedan, ka biću kao takvom, usmjereni način pitanja i određivanja; a koje biće i na koji način – to ostaje sasvim neodređeno.“<sup>34</sup>

U stvari, kritika dosadašnjih ontologija koju Hajdeger uzima za osnovu svog istraživanja smrti, toliko je strogo fenomenološki određena, da on, kao što smo već videli, sam pojam *nauke o bitku* smatra sadržinski nedovoljno jasnim: „A u (...) ontologiji se uopšte ne postavlja pitanje iz kojeg ontološkog polja se crpe odlučujući smisao bića, što vodi cjelokupnu problematiku. Ono je njoj nepoznato, čime joj ostaje zatvoreno porijeklo geneze njenoga smisla.“<sup>35</sup>

U pogledu egzistencijalističkih ideja i koncepcija, Hajdeger se uveliko oslanjao na Kjerkegora i njegova istraživanja i može se s pravom reći da su mnogi od Hajdegerovih opisa, iskaza, uvida i zaključaka o smrti samo terminološki transponovani da bi se uklopili u shemu fundamentalne ontologije i moguće je da, kada bi se detaljno uradila uporedna analiza Hajdegerovih i Kjerkegorovih stavova o životu i smrti, to bude dvosmerno jednoznačna korespondencija sinonimnih pojmova: „*Biti-na-smrt-bolestan* jeste *ne-moći-umreti*, ali ne tako da postoji neka nada u život; ne, beznadežnost je odsustvo poslednje nade, nade u smrt. Ako je smrt najveća opasnost, onda se nadamo u život; ali ako upoznamo jos užasniju opasnost, nadamo se u smrt.“<sup>36</sup> I ako bismo želeli da sve što je Hajdeger na svoj specifičan način saznao i

33 Hajdeger, M., *Ontologija, Hermeneutika faktičnosti*, Akademska knjiga Novi Sad, 2007, str. 9.

34 Isto.

35 Isto, str. 10.

36 Kjerkegor, S., *Bolest na smrt*, Ukronija, Beograd, 2022, str. 19.

rekao o smrti učinimo jednostavno dostupnim svakome, pa i onome ko nema filozofskog obrazovanja, ali i bez njega podjednako živi i umire – izrazimo jednom rečenicom, ponovo bismo se neizbežno okrenuli Kjerkegoru: „Čovek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznog i večnog, slobode i nužnosti, kratko: sinteza.“<sup>37</sup>

U svakom slučaju, o krucijalnosti odnosa ontološkog i ontičkog za samospoznaju, za naše svesno snalaženje u lancu života i smrti u svetu koji je veliki eksperiment nedokučenog, a moguće i nedokučivog nam Tvorca Sveta, držimo da je baš metodološko uputstvo Tome Akvinskog za Hajdegera bilo odlučujuće jer ga se čvrsto držao u čitavom svom filozofskom radu: „Stoga bi valjalo razmotriti ‘*biće*’ ne bismo li tim putem dospeli do ‘*suštine*’“.<sup>38</sup>

U opsežnoj studiji *Biti prema smrti* u kojoj ekstenzivno analizira odnos Hajdegera prema istočnom pravoslavlju, Silvija Avakijan (Sylvie Avakian) postavlja neizbežno pitanje moralnosti Hajdegerovog životnog i socijalnog stava, kada je u pitanju tuđa smrt i zločini. Ponirući u antičku grčku tragediju Hajdeger je za *Antigonu* napisao da je *najčistija poema sama po sebi*. Na ovo Avakijan primećuje kako je „sudbina Antigone ista kao i sudbina svakog čoveka, što samo ukazuje na čovekovu pripadnost biću i celini (...)“, ali da je Antigona tragedija ipak njeno posebno otkriće – bića kao takvog“.<sup>39</sup>

Ovde Avakijan s pravom postavlja Hajdegeru kritičko pitanje o njegovom ponašanju kao čoveka u teško ratno vreme II svetskog rata, dovodeći to u vezu ne samo sa hrišćanskim pokajanjem koje oslobađa dušu, već i sa osnovnim ljudskim pravom na život i slobodu, kao i građanskim shvatanjem moralnih normi običnog čoveka, i zaključuje:

„Bez obzira na poetsku vrednost i značenje ovih tragedija, i njihovog daleko više od dva milenijuma starog nosioca, neko se ipak može zapitati: zašto se Hajdeger nikada nije pozabavio tragedijama savremenim njegovom dobu? Iako istorijsko istraživanje nije svrha ovoga dela, Hajdegerovo posleratno ćutanje o holokaustu ovde ipak zauvek ostaje otvoreno pitanje.“<sup>40</sup>

37 Kjerkegor, S., *Čovek i duh*, Partenon, Beograd, 2016, str. 69.

38 Akvinski, Sv. T., *Biće i suština*, Dereta, Beograd, 2010, str. 6.

39 Avakian, S., *Being Towards Death, Heidegger and the Orthodox Theology of the East*, De Gruyter, 2021, str. 239. <http://dnb.dnb.de>.

40 Isto, str. 240.



---

Smrt nije ništa manja tajna od rođenja, ako ga shvatimo na način istočnjačke filozofije, posebno budizma, kao dolazak iz smrti u školu života čija je najvažnija i jedina svrha da naučimo kako da se ne rodimo ponovo. U pravoslavnom dogmatskom Bogoslovlju, rođenje, život i smrt su neodgonetljive tajne Boga, kome se samo možemo do kraja predati – isihazam, a nikada ih ne možemo objasniti, tako da su svi naučni naponi u tom pravcu uzaludni. U zaključku analize Hajdeger iznosi tri glavne teze o smrti.<sup>41</sup> Prva je da tu-bitku, dokle god on jeste i kao takav postoji, pripada stalna nenamirenost<sup>42</sup> što znači da svakom čoveku pripada i ono što on još nije, odnosno, ono što se sa njim još nije dogodilo. U svet smo kao ljudska bića bačeni da susretnemo celovitost tu-bitka (Dasein).

Druga Hajdegerova teza o smrti je da se čovekovim stizanjem ka svom svršetku uklanja nenamirenost jer dolaskom do krajnje granice života, odnosno do smrti, bitak-u-svetu postaje ne-bitak-u-svetu, jer kada umremo, tada mi više nismo mi, ali i dalje ostajemo delovi ovoga sveta.

Treća Hajdegerova teza o smrti tvrdi da stizanje-ka-svršetku za svaki tu-bitak uključuje u sebi modus bitka koji više nije moguće upražnjavati. Razlog je promenljivost modusa bitka, koji može biti i ne-bititi, što je po Hajdegeru, u krajnjoj liniji neutvrđeno i tome se ne može govoriti iz jednostavnog razloga što smrt nije u domenu racionalnog shvatanja nauke i prema tome u biti tu-bitka leži ta stalna nenamirenost koja znači da nekom biću nešto pripada, ali izostaje, a onim što nije namireno, ne može se ni raspolagati. Nenamirenost, kako kaže Hajdeger, treba shvatiti kao izostajanje u nekom pripadanju.<sup>43</sup>

Najzad, može se posle svih diskursa zaključiti da traganje za konačnim smislom života i razumevanjem stanja smrti ne samo da nije završeno, nego ljudsko neznanje o ovim pitanjima o kojima se može isključivo posredno i metaforički raspravljati, samo pojačava duhovni interes savremenog čoveka za kategorijalne pojmove egzistencije i transcendencije, praznine i suštine, svega i ništavila.

---

41 Prema: Hajdeger, M., *Bitak i vrijeme*. str. 275.

42 Isto.

43 Prema: Sićanica, M. (2017). *Problem smrti u misli Martina Heideggera*. str. 82-83.

## LITERATURA

- Akvinski, T. (2010). *Biće i suština*. Beograd: Dereta.
- Avakian, S. (2021). *Being Towards Death, Heidegger and the Orthodox Theology of the East*, De Gruyter. Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110707519>
- Kjerkegor, S. (2022). *Bolest na smrt*. Beograd: Ukronija.
- Kjerkegor, S. (2016). *Čovek i duh*. Beograd: Partenon.
- Petrović, G. (1985). Uvod u „Sein und Zeit“ u Heidegger, M. (1985). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, XIII-CXXXIII.
- Sartr, Ž. P. (1983). *Biće i Ništavilo*. Beograd: Nolit.
- Shariatinia, Z. (2016). Heidegger's ideas about death. *Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences*, 1, 92-97. <http://dx.doi.org/10.1016/j.psrb.2016.06.001>
- Sičanica, M. (2017). *Problem smrti u misli Martina Heideggera. Čemu, XIV (25)*, 81-88. <https://hrcak.srce.hr/file/330089>
- Tadić, Lj. (2003). *Zagonetka smrti: smrt kao tema religije i filozofije*. Beograd: Filip Višnjić.
- Hajdeger, M. (1982). *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
- Hajdeger, M. (1985). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Hajdeger, M. (2007). *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Hajdeger, M. (2013). *Što je metafizika*. Zagreb: Institut za filozofiju. <https://www.scribd.com/document/392873273/Hajdeger-Sta-je-metafizika-pdf>. Preuzeto 9. 4. 2023.

---

SANJA VLAHOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## DEATH IN THE PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER

**Abstract:** In the introduction of the paper, the difficulties and problems of the ontic and ontological understanding of the world are discussed in the light of Heidegger's fundamental ontology. Heidegger's position on the inevitable belonging of man to the whole of being (das Seiende) is analyzed and the original ontological-phenomenological method is shown, with which he considers the difference between Being (das Sein) and there-being (Dasein) on a metaphysical level, basing his fundamental ontology on these concepts. He also builds on them the explanation of the experience of death as the end of the battle. For Heidegger, death is not the abolition of being, but only the dissolution of there-being in Being, whose characteristic is restlessness. In particular, possible answers to the questions: Do I have to die and does this being (Dasein), to which death arrives, complete itself in this way? At the end, they discuss everyday life and death in the relationship between being and being in the light of the philosophical dilemma of whether death exhausts every possibility of human existence. In the conclusion, similar, but also critical views of other philosophers on death are stated (Kierkegaard, Sartre...) and finally he concludes that in the ontological, ontic, and phenomenological view, death remains the most important open question not only of the philosophy of existentialism, but also of science.

**Keywords:** ontology, ontic, being, Dasein, metaphysics, *Being Towards Death*, death, restlessness

*Primljeno: 1.3.2024.*

*Prihvaćeno: 20.6.2024.*



## PRILOZI

---

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.397-402>

BAJRAM DIZDAREVIĆ

### POTRAGA ZA HORIZONTOM I 'UKUPNOŠĆU' U BIOETIČKOM OPUSU TOMISLAVA KRZNARA

(Tomislav Krznar, *Bioetički horizonti: susrećišta bioetike i obrazovanja*, Zagreb, Pergamena, 2021, 204 str.)

Knjiga *Bioetički horizonti: susrećišta bioetike i obrazovanja* nova je publikacija zagrebačkog bioetičara i univerzitetskog profesora dr. Tomislava Krznara. Ona je objavljena 2021. g., i sastoji se iz uvodnog dijela, tri poglavlja, te završnog dijela. Prvo poglavlje naslovljeno je sa *Obrazovanje?*, drugo kao *Život?*, dok je posljednje poglavlje naslovljeno sa *Vjerodostojnost (bioetičkih) zapisa*. U uvodnom dijelu zagrebački profesor opredjeljuje se da objasni dva ključna koncepta: riječ je o bioetičkoj edukaciji i konceptu horizonta. Bioetička edukacija usredsređena je na edukacijski aspekt, te nastojanju, posebno kod studenata medicine, da se probudi interesovanje za etička pitanja, a što se na kraju ima odraziti na ukupno liječničko ponašanje prema pacijentima. Naravno, ovdje se javljaju pitanja

koja su se prethodno strogo vezala za koncept odgoja, a sada se na nešto drugačiji način nastoje valorizirati. U kontekstu govora o horizontu, prof. Krznar podcrtava da je riječ o granici, budući da su horizonti uvijek uslovljeni određenim mjestom odnosno historijskim trenutkom. Opet, izdvaja da „našu“, tehničku civilizaciju karakteriše jedno specifično samogubljenje horizonta, uslijed čega više nije moguće napraviti koherentan vrijednosni zaokret, ali upravo tu nastupa rasprava o obrazovanju.

U prvom poglavlju autor se dominantno referira na hrvatskog, regionalno značajnog, filozofa Linu Veljaka, podvlačeći pri tom da pitanje svih pitanja jeste ono koje zadire u samu bit obrazovanja, budući da se ukupne kulturološke, geografske, geopolitičke okolnosti konstituiraju

upravo kroz pomenuti segment, no otklon u odnosu na jednu poziciju samodovoljnosti i rezistentnosti nije moguć bez adekvatnog redefiniranja samog koncepta obrazovanja. Uostalom, Krznar se pita čemu još uopšte obrazovanje, pri čemu navodi zanimljivu opasku prof. Veljaka da bi unutar samog obrazovnog sistema morala postojati veća otvorenost i inkluzivnost odnosno ono što se naziva pluriperspektivizmom, u odnosu na jedno gotovo dogmatsko slijeđenje isključivo jedne pedagoškijske istine. Ukupnost ovakvog obrazovnog koncepta determinirana je motivom korisnosti i zadovoljenja jasno utvrđenih društvenih potreba, što je dijametralno suprotno svrsi obrazovanja na način na koji ju vidi prof. Veljak. Nasuprot pomenutom, koje uostalom osnažuje i vrlo konkretne geopolitičke ali i kulturološke modele, bilo da je riječ o neoliberalizmu, kapitalizmu, ili vrijednosnom relativizmu, prof. Veljak shodno Krznarovom navođenju smatra da je bit obrazovanja u razvijanju kritičkog duha, racionalnosti, progresivnosti, kao i jasnoga vrijednosnog određenja uz mogućnost adekvatnog suočenja sa svijetom koji je kulturalno ali i vrijednosno sve pluralniji. Specifikum obrazovnog sistema danas, smatra prof. Krznar, jeste

jedna sveobuhvatnost, u smislu omasovljenja, što su i vladine politike, budući da brojne privatne univerzitete upravo oni (vjerujemo da je autor prevashodno imao na umu zemlje Zapadnog Balkana odnosno njihove vlade) akreditiraju, te ih tim činom kvalitativno legitimiraju. No, u toj sveobuhvatnosti, i motivu isplativosti koji duboko profilira ukupni obrazovni sistem, isuviše je teško izbjeći isključivo tržišnoj orijentaciji obrazovanja, a upravo u tome prof. Veljak, u Krznarovom misaonom kontekstu, vidi najveću slabost. Naravno, sve to zamagljeno je pojmom „napretka“ koji se još od prosvjetiteljstva često upotrebljava, ali i pod čijim se plaštom opravdavaju najrazličitiji ideološki konstrukti.

Tomislav Krznar se bavi i misaonom zaostavštinom filozofa Milana Polića (1945.-2015), koji se, između ostaloga, bavio konceptom obrazovanja u kontekstu bioetičke zaostavštine. Osim što je riječ o akademskom području znanja, riječ je o društvenom pokretu koji u svom središtu ima nakanu da se izmijene okolnosti s ciljem da život u svojoj ukupnosti kvalitativno bude bolji. Mete Polićevog rada, kako zapaža prof. Krznar, bili su problemi autoritarnosti u društvu, uloga religije u javnoj sferi, problemi kapita-

lističke privrede, podređivanje žena, „službeni moral“. Ono što posebno karakterizira intelektualni opus Polića jeste da i pored toga što primjećuje sve opasnosti koje se pomaljavu u svijetu usljed neodgovornog odnosa čovjeka prema prirodi, ipak, svjestan je da bi povratak prirodi bio vraćanje predmnijenju odnosno primitivnoj svijesti. Zapravo, čovjek postaje čovjekom samim usprotivljavanjem prirodi. Problemi koji iskrsavaju ne mogu se riješiti unutar područja etike. Naime, oni su rješivi isključivo unutar područja obrazovanja, a za takvo što je nužno povezivanje različitih područja znanja, pri čemu poseban naglasak treba staviti na područja povijesti i ekologije, odnosno ekohistoriju. U nastavku navedenog poglavlja Krznar se dotiče i samog razumijevanja filozofije na način na koji ju domišlja Ortega y Gasset, u smislu da je filozofija „prokletstvo ljudskog bića“, te da je njezin zadatak da unutar obrazovno-odgojnih koncepata sve podvrgne kritičkom sudu, da bi se iznova mogao pronaći ili utvrditi smisao opstojnosti tih načela. Opet Krznar zamjećuje da Ortega y Gasset, aristotelijanski, ističe da to nije nimalo lako, budući da sve druge znanosti za razliku od filozofije imaju unaprijed zadan predmet mišljenja, a da ga filo-

zofija uvijek iznova treba reaktualizirati i otkrivati. Naravno, u okolnostima postmodernog svijeta to se čini dokraja nepraktičnim i najobičnijim gubljenjem vremena. No, upravo u tom ponovnom otkrivanju smisla filozofije, na način na koji ju vidi y Gasset, što izdvaja profesor Učiteljskog fakulteta, moguće je uvidjeti i postati svjestan supstancijalne razlike između autentičnog znanja i pukog informatičkog pristupa znanju. Naime, učenici postaju puki sakupljači informacija iz različitih naučnih područja, a da pri tom nisu osposobljeni da im integrativno i kritički pristupe, za što im je neophodna filozofija.

U drugom poglavlju pod naslovom *Život?*, prof. Krznar se bavi intelektualnom mišlju pomenutog španjolskog filozofa Ortega y Gasset, kao i konceptom raciovitalizma koji y Gasset uvodi u filozofijski diskurs. Ortogina misao, shodno Krznarovoj interpretaciji, bavi se životnom ukupnošću, a zadatak filozofije jeste da olakša razumijevanje vidljivog, ali i onoga u odnosu na što postoji ljudska slutnja. Dakle, y Gasset čovjeka stavlja nasuprot Univerzuma, a put premošćenja pomenutog jaza odnosno slutnje jeste filozofija. Čovjeka karakterizira, osim kao intelektualno, i kontekstualnim bićem. Pomenuta

kontekstualnost stoji u suodnosu sa kulturom u konstrukcijama obrazovanja, odnosno sa životom u konstrukcijama bioetike. Krznar se u ovom poglavlju referira na Ortegino djelo *El tema de nuestro tiempo* (1923.) (Tema našeg vremena) u kojemu, po ocjeni mnogih interpreata, y Gasset i otpočinje profiliranje koncepta raciovitalizma. U pomenutom djelu y Gasset najprije problematizira koncepte relativizma i racionalizma. Najprije, ukoliko se prihvati da istina ne postoji, tada niti relativizam ne možemo ozbiljno shvatiti. Drugo, uvjerenje da istina postoji imanentno je čovjeku, i ljudsko biće u odnosu na pomenutu datost ne može napraviti otklon, a da vlastiti život ne načini apsurdnim, odnosno iluzornim. S druge strane, y Gasset ističe da niti racionalizam koji insistira na jednoj, nepokvarljivoj, istini, koja počiva izvan nas, ne pruža zadovoljavajući okvir, budući da ne uvažava ukupnost ljudskog života. Radije je istina raštrkana u najdivergentnijim kulturalnim kalupima, a zadatak je čovjeka da za njom traga. U tom kontekstu ističe da čisti „um“ treba predati svoje ovlasti vitalnom „umu“. Tako konstruira koncept vitalnih vrijednosti, ističući da je život „kozmička realizacija altruizma“. Uglavnom, zapadnjački način

mišljenja zanemaruje ukupnost ljudskog bića, pristupa mu jednostrano, kroz uvažavanje isključivo racija, dočim, s druge strane, y Gasset shodno Krznaru insistira na smislenosti, odnosno perspektivističkom životu koji čovjeku omogućava da se suvislo orijentira u životu. Također, u ovom djelu autor knjige bavi se i intelektualnom mišlju Nikole Viskovića, te njegovim djelima *Životinja i čovjek* i *Stablo i čovjek*. Visković je prvi u regiji koji je pisao o lovu kao kulturnom fenomenu, a ne samo kao djelatnosti lovstva. Ukupna Viskovićeva misao usmjerena je, shodno navođenju prof. Krznara, kritički u odnosu na antropomorfne i racionalističke strukture ljudskog postojanja, te neizostavno i tehničko-tehnološki Zapad koji upravo pomenuti odnos i personificira. U nizu svojih tekstova Visković je konstatirao da je zapadnjačka etika dominantno antropocentrična, te se upravo u tom kontekstu snažno usprotivljava djelatnosti lova.

Povod pisanja trećeg poglavlja, po riječima autora knjige, jeste objavljivanje dvaju dokumenata: Lošinjske izjave – za Hrvatsku bez GMO-a, koju potpisuju sudionici okruglog stola „Hrvatska i GMO – deset godina poslije“ održanog u okviru 8. Lošinjskih dana bioetike u or-



ganizaciji Hrvatskog bioetičkog društva, Hrvatskog filozofskog društva i Grada Malog Lošnja (Mali Lošinj, 18.-20. svibnja 2009.) i Manifesta Kršćanskog akademskog kruga naslovljenom *U službi čovjeka i zajednice*. Lošinjskom izjavom želio se podstaknuti otpor građanstva, akademske javnosti, nevladinog sektora, i to protiv stvaranja GMO protektorata multinacionalnih kompanija u Hrvatskoj. Takođe, ovim se nastojalo upozoriti državnu upravu na obaveze koje imaju prema ekonomskom interesu hrvatskog društva, koji komercijalizacijom GMO usjeva može biti ozbiljno ugrožen.

U Manifestu Kršćanskog akademskog kruga riječ je o sagledavanju krize u Hrvatskoj, te promašajima koji su načinjeni u ekonomiji i socijalnom životu tokom tranzicije. Ipak, istaknuto je da Hrvatska ima veliki broj pozitivnih predispozicija koje treba iskoristiti u evropskom kontekstu. Također, u Manifestu je čovjek okarakterisan kao temeljna vrijednost u svijetu, te da je nedopustivo da se njemu pristupa kao pukom sredstvu. Naprotiv, čovjek mora biti cilj.

Treći dio Manifesta naslovljen „Za bolji svijet“ govori o kršćanskoj poziciji kada je posrijedi razumijevanje svijeta i problema

sa kojima se čovjek suočava. Navedeno je, između ostaloga, da je neophodno u crkveni život unositi općeprihvaćeno naslijeđe prosvijećenog građanskog društva, a u građansko društvo vrednote autentičnog kršćanstva. Riječ je o shvatanju utemeljenom na Evanđelju i duhu Drugog vatikanskog koncila, što implicira otvorenost prema drugome uprkos razlikama. Kršćani ne žive protiv svijeta niti nasuprot svijetu već nastoje u svijet unositi kršćanske vrijednosti. Također, u Manifestu je istaknut i nedopustivo blizak odnos između nacionalnog i vjerskog, i pored toga što je na terminološkoj razini to apsurd, što čini da se unutar Katoličke crkve redovito promiče hrvatstvo. Htijući tobože utkati duhovnost u građansku svijest, na taj način, beskrupulozno se narušava autoritet Crkve čije se djelovanje posve desakralizira. Tu je neophodno napraviti odgovarajući otklon, istaknuto je u Manifestu, poradi kredibiliteta i Crkve i nacionalnog pitanja. Također, istaknuto je da se kler mora suočiti s realnošću, te da ne smije sebe izuzimati u odnosu na svijet. Radije trebaju usmjeravati ukupni društveni tok. To je jedino moguće ukoliko klerikalne strukture vlastiti pogled na svijet oslobode strogo materijalističkog nazora.

U zaključku je načinjena kratka rekapitulacija onoga što je autor u knjizi istakao, uz ponovno naglašavanje važnosti obrazovanja koje pojedince mora osposobljavati za primjereno obrazovno-duhovno narastanje, a ne primitivno vršenje mehaniziranih dužnosti, bez i najmanjega kritičkog otklona, i integrativno-filozofijskog pristupa u razumijevanju života i svijeta.

Smatramo da je knjiga prof. Tomislava Krznara od neprocje-

njive vrijednosti budući da se bavi problemima koji su izuzetno aktuelni, a čiji su dosezi, i supstancijalno i kulturalno, rekli bismo, gotovo sveobuhvatni. Zbog toga, vjerujemo da je za studente humanističkih znanosti djelo zagrebačkog bioetičara nezaobilazno, budući da se upravo od njih očekuje da pruže doprinos u filozofijskom redefiniranju samog koncepta obrazovanja, a što će se naposljetku odraziti i na čovjekov odnos prema ukupnosti života kao takvoga.

NIKOLA GRUBIŠIĆ

STUDENTSKA KONFERENCIJA  
U NOVOM SADU

(*Filozofija i conditio humana*, Šesta studentska filozofska konferencija *SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 1. i 2. 7. 2023)

Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, šestu godinu zaredom bio je organizator međunarodne studentske konferencije *SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*. Tema ovogodišnje konferencije bila je „Filozofija i *conditio humana*“ a datumi održavanja konferencije bili su 1.7 i 2.7.2023. Kao i prethodnih godina, studenti osnovnih i master studija svoja izlaganja predstavljali su u vremenskom roku od 15 minuta. Konferencija je bila međunarodnog karaktera budući da su pored učesnika iz Srbije učestvovali studenti sa univerziteta iz Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Makedonije i Crne Gore. Bilo je i online uključivanja učesnika koji fizički nisu mogli biti prisutni. Posebno raduje činjenica sve većeg odziva. Gотово trideset učesnika na konferenciji svedoči ozbiljnosti iste.

Skup je otvorila doc. dr. Nevena Jevtić koja je naglasila da

„*Summa Studiorum Philosophiae*“ postaje jedna od značajnijih i ozbiljnijih filozofskih konferencija u regionu. Jevtić je takođe naglasila da je za svaku pohvalu hrabrost mladih i perspektivnih studenata i poželela je dobrodošlicu svim izlagačima i svim prisutnima na konferenciji. Konferenciju je plenarnim izlaganjem otvorila Adriana Dondo sa temom „Banalnost zla i vanredno stanje – Hana Arent i Đorđo Agamben“. „Banalnost zla“ kao pojam, naglašava Dondo, Hana Arent obrađuje u delu *Ajzman u Jerusalimu*. Taj pojam biće interesantan i mnogo godina kasnije i postaće jednim od ključnih pojmova filozofije politike. Ono što Dondo posebno obrazlaže jeste kako se ispoljavaju ti drugi vidovi zla i zašto se banalno zlo ispostavlja kao nedovoljno da se objasni holokaust, koliko je uopšte moguće objasniti jedno takvo iskustvo.

Prvu sesiju, otvorila je Andrea Protić (Novi Sad) sa temom „Slobodno vreme u digitalnoj kulturi“. Protić nastoji da istraži slobodno vreme kroz učenje Hane Arent. Ona analizira način na koji se slobodno vreme praktikuje i da li je u konačnom ono uopšte moguće.

Drugo po redu izlaganje održao je Hristijan Pavlovski (Skoplje) sa temom „The problem With Human Adaptations Towards AI“. Autor naglašava da je ogromna vremenska distanca od vremena kada je Hana Arent pisala, više od 60 godina je prošlo od nastanka dela *The Human Condition*. Za to vreme, bilo je mnogo velikih koraka u napretku tehnologije. On analizira Arent u odnosu prema savremenima.

Desanka Nedović-Erden (Novi Sad) sa temom „Od *Conditio Humana* do *Conditionatum Humano* (Od ljudskog stanja do uslovljene/ uslovljavane ljudskosti)“. Nedović-Erden naglašava odnos Hane Arent prema modernosti, vremenski period unutar kog je evidentno otuđenje i eksploatacija prirode. Prirodni procesi se repliciraju i zamenjuju veštačkim procesima zbog razvoja tehnologije.

Poslednje izlaganje u prvoj sesiji održao je Toma Gruica (Grac) na temu: „Utjelovljenje i autentičnost“. U prezentaciji izlagač smešta koncepte Franciska Va-

lerasa o utelovljenju spoznaje i *autopoiesis*-u, kao i Hajdegerovu egzistencijalnu analizu *Dasein*-a.

Drugu sesiju otvorila je Milana Simin (Novi Sad) sa temom „Egomimikrija jednodimenzionalnog subjekta“. Simin obrazlaže nedostatnost *conditio humana* u savremenosti. Samodovoljnost ili nedovoljnost ostaje u aporiji.

Sledeće izlaganje održao je Nikola Ristevski (Skoplje) na temu “Trud kao centar ljudskog stanja / Labour as Centre of the Human Condition”. Glavni fokus je stavljen na *conditio humana* kao nešto što definiše čoveka i ukazuje na njegov položaj u društvu. Ristevski dijalektiku i dijalektički metod stavlja u centar izlaganja.

Treće po redu izlaganje u drugoj sesiji održali su Amila Purić (Sarajevo) i Filip Marko Srdić (Zagreb) sa temom „Konstrukcija suvremenog selfa“. Jedna od ključnih tačaka koje definišu ljudsko stanje (*conditio humana*) prema autorima je pojam sebstva, njegove konstrukcije, rekonstrukcije i dekonstrukcije.

Drugu sesiju zatvorila je Bojana Šolaja (Nikšić), sa temom „*Conditio humana* i pitanje izbavljenja: Rembo vs. Adorno“. Autorka analizira dve vizije izbavljenja koje se nameću kod Hane Arent. Izbavljenje čoveka s

jedne strane, a sa druge izbavljenije od čoveka.

Treću sesiju otvorio je Nenad Ranković (Valjevo) sa temom „Slobodno vreme kao eksploatacija produkata industrije zabave.“ Ranković naglašava da motivaciju za ovo izlaganje pronalazi u studiji pod nazivom *Nova kritička teorija: filozofija zabave*. Ova studija predstavlja nastavak kritike industrije kulture i medija koju su sredinom prošlog veka započeli predstavnici frankfurtske filozofske škole – Adorno i Horkhajmer.

Poslednje izlaganje za subotu imala je Maria Sara Frejzer (Maria Sara Fraser, Beograd) sa temom „Erotizam i sloboda kod čoveka današnjice.“ Frejzer analizira pojmove erosa i slobode i njihov odnos. Naglašava da današnje društvo odlikuju kako fenomen erotizacije, tako i različiti emancipatorski pokreti, a ova dva pojma se naizgled spajaju u seksualnoj revoluciji.

Drugi dan konferencije otvorio je David Menčik (Bačka Palanka) plenarnim izlaganjem na temu „Život u samonametnutom mentalnom zatvoru. Kjerkegor i osećanje nostalgije“. Menčik počinje izlaganje analizom ključnih momenata u Kjerkegorovim delima *Ili-ili* i *Ponavljanje*. Bavi se jednim od ključnih pojmova,

a to je pojam „nostalgije“, sa različitih stanovišta istražuje ovaj pojam i analizira njegove pozitivne i negativne aspekte. Jedno od ključnih pitanja jeste „mentalno samozarobljavanje“.

Prvu sesiju otvara Vuk Trnavac (Novi Sad) sa temom „*Sensus communis*: zajedničko čulo, zdrav razum ili pak doživljaj zajedništva? Od Erazma, preko Dekarta i Vika do Rozencvajga, Gadamera i Arentove *Conditio humana*“. Hana Arent u svojoj knjizi iz 1958. *Conditio humana*, odnosno *Vita activa* ili *Iz aktivnog života* navodi da počeci moderne filozofije istorije nemaju veze ni sa judaizmom ni sa hrišćanstvom, nego sa uvidima Đanbatiste Viko iz *De nostri temporis studiorum ratione* (O suštini i putu duhovnog obrazovanja). Trnavac se drži te tvrdnje, o manjkavosti dekartovski shvaćenog *le bon sens (sensus communis)* tj. doživljaja zajedništva, kako Trnavac smatra da je ispravno prevesti ovaj termin, a ne kao zajedničko čulo/osećaj ili zdrav razum kako se to najčešće čini.

Sledeća na redu bila je Katarina Grković (Novi Sad) sa temom „Problem ljudskog u ljudskom stanju“, Grković nastoji da ispita neke od fundamentalnih koncepata Hane Arent kroz neke od ideja savremenih filozofa. Pojam slo-

bode pokazuje se kao moguć jedino u sferi političkog delanja, koje Arent karakteriše kao jednu od specifično ljudskih mogućnosti.

Sledeće izlaganje imala je Ljubica Pokupec (Skoplje) na temu „Utjecaj razvoja suvremenih algoritama na umjetničko djelo kroz prizmu filozofije Hane Arent“. Ono čime se Pokupec bavi je odnos između tehnologije, rada i umetnosti i njegova relevantnost u suvremenim tehnološkim inovacijama algoritamskih produkcija umetničkih dela, gledano kroz filozofske ideje Hane Arent. Hanino mišljenje o umetnosti javlja se u njenom kapitalnom delu *Conditio humana* gde objašnjava umetnička dela kao trajnu materijalizaciju misli koja gradi čovekov svet.

Naredno izlaganje imala je Ana Daria Bokan (Zagreb) sa temom „Pojam sveučilišta u suvremenom društvu: Hannah Arendt i Kriza obrazovanja“. Bokan počinje izlaganje odnosom Arent i institucija. Arent je verovala da su fakulteti bitne institucije za očuvanje intelektualne slobode i stvaranje prostora za kritičko mišljenje i dijalog.

Poslednje izlaganje u sesiji imala je Mina Pavlović (Beograd) sa temom „Upotreba javnog i privatnog uma u Kantovoj političkoj filozofiji“. Pavlović razlikuje pri-

vatnu i javnu upotrebu uma kod Kanta. Javna upotreba je ona koja mora biti slobodna jer jedino ona može dovesti do prosvetćenosti ljudi. Privatna upotreba može biti ograničena bez ometanja napretka prosvetćivanja.

Drugu sesiju otvorio je Dušan Lončar (Novi Sad) sa temom „*Völkisch* pokret i nacional-socijalizam u razvitku ideje globalizma“. Lončar brani tezu da je tradicionalno shvatanje ideologije uništeno u momentu nastupanja nacional-socijalizma na političku scenu.

Naredno izlaganje imala je Magdalena Mrlješ (Novi Sad) sa temom „Čovek i svet“. Mrlješ tvrdi da je gledište koje se razmatra u radu krajnje paradoksalno. Čovek u svojim mogućnostima da prilagodi svet sebi i svojim potrebama sve više se udaljava i kreira jedno sve lošije ekološko, socijalno i ekonomsko okruženje.

Naredno izlaganje održao je Nikola Jović (Novi Sad) sa temom „*Dead point society* – Hipernormalnost i zaborav totalitarne mase“. Jović naglašava da iako u svakodnevnom govoru totalitarna društva identifikujemo putem njihovih pojavnih, partikularnih oblika represivne vladavine, Hana Arent u svom delu *Izvori totalitarizma*, navodi zaborav i konstantnu promenljivost kao jneke od glavnih odlika takvih režima, pra-

veći jasnu distinkciju između klasa, koje odlikuju interesi, i masa koje tih interesa nemaju.

Iduće izlaganje imala je Anđela Peković (Nikšić) sa temom „Gdje je granica između javne i privatne sfere?“ Peković nastoji bliže objasniti na koji način je Hana Arent u delu *Conditio humana* predočila status javnog i privatnog domena. Peković brani tezu da se u savremenom poimanju odnosa javnog i privatnog, javna sfera preobrazila u svoju suprotnost onda kada su nužnost i privatnost postale kolektivna briga.

Drugu sesiju zaključio je Filip Škifić (Split) sa temom „Strategije jezične manipulacije u ideološkom diskursu i pozicija modernog potrošača u ideologiji zavodjenja“. Jezička manipulacija spoznajnog subjekta vrši se ponajviše putem brisanja, simplifikacije ili razdvajanjem oblika na više jedinica. Glavni cilj ideološke manipulacije jeste afirmisanje njenih stavova i osnaživanje njene moći u društvu.

Poslednju sesiju otvorio je Mladen Matić (Novi Sad) sa temom „Kontinuirana diskontinuiranost vrednosti – ontološka pozicionalnost novca“. Matić će nastojati da, kroz genealogiju novca, prikaže jedno svojevrsno stanje čoveka. Tvrdi da analizom kontinuiteta razvoja samog novca

možemo da vidimo ljudski odnos prema stvarnosti uopšte.

Naredno izlaganje imao je Josip Majsec (Zagreb) sa temom „Je li čovjek izgubio ono političko?“ Majsec podseća na to da Hana Arent definiše smisao slobode kao smisao politike. Politika je tu da očuva slobodu i život u najširem smislu. Arent slobodu čoveka vidi u njegovom delovanju, konkretno aktivnom delovanju koje stvara, uzima inicijativu. Ključno pitanje koje izlagač postavlja tiče se toga: „Da li je čovek ostao bez ključnog momenta koji bi ga držao kao političko biće?“

Poslednje izlaganje imao je Tvrtko Balić (Zagreb) sa temom „Georges Sorel i njegov radikalno drugačiji *conditio humana*“. Balić polazi od toga da bi Sorel kao primer aktivnog života istakao nasilje, a kontemplativnog mitove. Već tu se Arendt ne bi složila. Pogotovo nakon Drugog svetskog rata bila je posvećena protivljenju totalitarizmu i onome što je smatrala njegovim zločinima. Na nasilje je gledala kao na nešto što u aktivnom životu treba izbeći, a na kontemplativni život kao na nešto prosvetljujuće, svakako ne mitsko.

Zaključnu reč na konferenciji imala je doc. dr Nevena Jevtić. Ona je pohvalila raznolikost tema prikazanih na konferenciji i po-

zvala izlagače da svoja izlaganja pretoče u formu naučnog rada koji će nakon postupka recenzije biti objavljen u posebnom zborni-

ku namenjenom za objavljivanje izlaganja sa konferencije *Summa studiorum philosophiae*.



## LETOPIISNE BELEŠKE

Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju  
Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

U novosadskoj Gimnaziji „Svetozar Marković“ 23. marta održano je 26. Takmičenje u besedništvu učenika srednjih škola Srbije. Prof. dr Una Popović i doc. dr Goran Rujević bili su članovi žirija manifestacije.

Na Univerzitetu Karolj Gašpar (Károli Gáspár Református Egyetem) u Budimpešti (Mađarska), prof. dr Dragan Prole od 2. do 5. aprila držao je predavanja pod naslovom „Osnove fenomenologije stranog“ u okviru programa razmene nastavnog osoblja CEEPUS.

Prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je na XXXI simpozijumu Društva za Novu fenomenologiju (GNP) koncipiranom kao radionica pod nazivom *Phänomene vorstellen. Das Erfahrbare in praktisch-methodischen Demonstrationen*. Simpozijum je održan u Rostoku (Nemačka) od 19. do 21. aprila. Po pozivu Društva za Novu fenomenologiju, prof. Smiljanić 22. aprila posetio je arhiv Hermana Šmica (*Hermann-Schmitz-Archiv*) na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Rostoku.

Dana 22. aprila na Akademiji nauka i umetnosti BiH u Sarajevu održan je skup povodom 300 godina rođenja Imanuela Kanta. Prof. dr Dragan Prole održao je plenarno predavanje pod naslovom „Drsko ime ontologije. Samostalnost i punoletnost“.

U okviru mobilnosti nastavnog osoblja (CEEPUS program), prof. dr Željko Kaluđerović držao je predavanja na Sveučilištu Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku (Hrvatska), Fakultetu za odgojne i obrazovne znanosti u Osijeku, u periodu od 22. do 26. aprila.

Prof. dr Una Popović učestvovala je na javnom predavanju: „Poezis – tvoračko načelo – tehne“ u okviru manifestacije „Filosofski susreti kod Milutina Bojića“. Predavanje je održano 23. aprila u Biblioteci Milutin Bojić u Beogradu.

U radu naučnog simpozijuma „Sapere aude!“, koji je povodom 300 godina od rođenja Imanuela Kanta održan 26. aprila u Banjoj Luci (BiH), doc. dr Goran Rujević učestvovao je sa izlaganjem na temu „Kantov lov na odbegle silogizme“.

Prof. dr Željko Kaluđerović učestvovao je na Međunarodnoj naučnoj konferenciji „Znanje kao univerzalna vrijednost – etički i moralni

---

aspekti“ u Sarajevu (Bosna i Hercegovina), sa izlaganjem „Rudimenti *episteme-logie, physiologie i psyche-logie* u fragmentima *exercitatus*-a iz Krotona“. Konferencija je održana 8. maja.

Dr Tanja Todorović 11. maja održala je panel predavanje „Crisis y decepción: las consecuencias del colapso del mundo moderno“ u okviru konferencije „Los múltiples rostros de la queja“. Predavanje je održano onlajn putem, a konferenciju je organizovao Centar za filozofsko-kulturne studije u Meksiku (CEFC).

Međunarodni simpozijum „Integrativna bioetika i nova epoha“ u okviru 22. Lošinjskih dana bioetike održan je od 12. do 15. maja u Malom Lošinj (Hrvatska). Prof. dr Željko Kaluđerović učestvovao je s izlaganjem „Proto-bioetika u fragmentima ‘filozofa koji se smeje‘“.

Prof. dr Una Popović učestvovala je na tribini „Izobraženja“ (Filozofija za mlade) u okviru Kruševačke filozofsko-književne škole. Tribina je održana 15. maja u organizaciji Kulturnog centra Kruševac.

Na 44. godišnjoj konferenciji Estetičkog društva Srbije, čija je tema ove godine bila „Estetika, umetnost, stil“, prof. dr Una Popović učestvovala je s izlaganjem na temu „Negativni prompt art: normativ i korektiv“. Konferencija je održana 23. maja u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka u Beogradu.

U organizaciji Ludvig Klages društva na Univerzitetu Letonije u Rigi održan je naučni skup *Rhythmus – Ausdruck – Authentizität*. Prof. dr Damir Smiljanić 24. maja održao je izlaganje „Wellenschläge des Erlebens und Ablaufsschranken des Geistes. Klages' Beitrag zu einer Pulslehre des Bewusstseins“.

U Omladinskom centru CK13 u Novom Sadu 4. juna održana je tribina „Iz ugla umetnice: par teza o rodnoj ravnopravnost“, na kojoj je učestvovala dr Tanja Todorović. Tribina je organizovana kao podrška kampanji #NeSmeNazad za očuvanje i unapređenje Zakona o rodnoj ravnopravnosti, uz podršku organizacije *FemPlatz*.

Prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje „Handeln unter Druck. Zeiterlebnis und leibliches Spüren in der Stressgesellschaft“ na interdisciplinarnom skupu *Neue Phänomenologie und Soziologie* u organizaciji fenomenološke sekcije Nemačkog sociološkog društva (DGS). Skup je održan 6. i 7. juna na Geteovom univerzitetu u Frankfurtu na Majni (Nemačka).

---

Na skupu „Nasleđe Hane Arent“ u organizaciji Kulturnog Centra Vojvodine „Miloš Crnjanski“, učestvovao je doc. dr Lazar Atanasković. Skup je održan 13. juna u Novom Sadu.

U organizaciji Odseka za filozofiju, na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu 29. i 30. juna održana je sedma Studentska filozofska konferencija *Summa studiorum philosophiae*. O ovogodišnjoj temi „Filozofija pitanja“ izlagalo je dvadesetoro izlagača iz zemlje i regiona.

Na poziv Odseka za filozofiju i Istraživačke laboratorije za primenjenu filozofiju Nacionalnog i kapodistrijskog univerziteta u Atini (Grčka), prof. dr Željko Kaluđerović u periodu od 4. jula do 23. avgusta boravio je, držao predavanja i učestvovao u radu međunarodnih letnjih škola i radionica, i konsultovao se sa direktorom i osobljem Istraživačke laboratorije o modalitetima unapređenja saradnje sa Centrom za bioetiku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu.

Na jednodnevnom naučnom simpozijumu *Književnost i vreme* Društva književnika Vojvodine, prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje „Kako izgleda tok svesti? Filozofske implikacije i literarne ilustracije“. Simpozijum je održan 4. septembra u okviru XIX Međunarodnog književnog festivala.

Referatom „Rethinking Mediation in Husserl’s Philosophy through the Notions of *Bildwelt*, *Lebenswelt*, and *Kultur*“ dr Tanja Todorović učestvovala je 5. septembra na godišnjoj konferenciji Društva za fenomenologiju za Srednju i Istočnu Evropu (CEESP). Konferencija je održana u Trnavi (Slovačka) s temom „The Many Worlds of Phenomenology. *Umwelt – Mitwelt – Lebenswelt*“.

Interdisciplinarna naučna konferencija *Filozofija medija: Mediji i inteligencija* Estetičkog društva Srbije i NVO „Mladi grašak“, za umetnost, kulturu, medije i društvena pitanja, održana je u Beogradu od 12. do 14. septembra. Prof. dr Damir Smiljanić izlagao je na temu „Koliko pametan je smartfon?“. Tema izlaganja prof. dr Une Popović glasila je „VI filozof?“.

Godišnja konferencija Srpskog filozofskog društva održana je u Sremskim Karlovcima 14. septembra na temu „Zvezdano nebo nada mnom i moralni zakoni u meni“. Doc. dr Goran Rujević održao je uvodno predavanje „Kantov doprinos razvoju koncepta galaksije.“ Naslov referata prof. dr Une Popović glasio je „Etika umetničkog stvaranja i kategorički imperativ“.

---

U spomen na profesora Milenka A. Perovića, na Cetinju (Crna Gora) dana 20. septembra održan je Međunarodni naučni skup „Milenko A. Perović: život i djelo“. Prof. dr Stanko Vlaški izlagao je na temu „Pojam savesti u filozofiji Milenka A. Perovića“. Tema izlaganja doc. dr Nevene Jevtić glasila je „Shvatanje dijalektike u filozofiji Milenka A. Perovića“. Referat doc. dr Mine Đikanović poneo je naziv „Dvije vertikale Milenka A. Perovića“. Doc. dr Marica Rajković održala je izlaganje „*Studije iz filozofije jezika Milenka A. Perovića*“. Skup su organizovali Fakultet za crnogorski jezik i književnost i Crnogorski PEN centar.

U okviru programa nastavničke razmene CEEPUS, prof. dr Dragan Prole od 7. do 11. oktobra na Andraši univerzitetu u Budimpešti (Andrássy Universität Budapest) držao je predavanja na temu „Osnovni pojmovi političke filozofije“.

Konferencija „Balkan Analytic Forum: Dispositions (BAF2) & Dispositions and Values (BAF+)“ održana je 19. i 20. oktobra u organizaciji Centra za savremenu filozofiju (Balkanski analitički forum) Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Prof. dr Una Popović učestvovala je s izlaganjem po pozivu „Donkey’s Dilemma: Values or Valor?“. Izlaganje po pozivu prof. dr Damira Smiljanića imalo je naslov „Cool Philosophy or the Art of Restraining from Judging without Being Indifferent“.

Od 21. do 25. oktobra na Filozofskom fakultetu u Temišvaru (Rumunija) prof. dr Dragan Prole držao je predavanja na temu „Ničeovi trubaduri“ u sklopu programa nastavničke razmene CEEPUS.

Putem CEEPUS programa, prof. dr Una Popović boravila je od 28. oktobra do 1. novembra na Filozofskom fakultetu Univerziteta Crne Gore (Nikšić). Tom prilikom držala je predavanja i radionice na temu „Ontologija umetničkog dela i stvaranja“.

U sklopu istog programa, doc. dr Lazar Atanasković tokom oktobra boravio je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu (Hrvatska). Održao je predavanja „Šta znači biti kosmopolita? Jedno predavanje o Kantu“, „Da li je utopizam i dalje moguć? Utopijski efekti u distopijskom svetu“ i „Koliko nam je stran naš svet? Jedno predavanje o Kafki i Benjaminu“.

Od 28. oktobra do 2. novembra u Tuzli (BiH), u organizaciji Univerziteta u Tuzli, TPO fondacije i „Univerzitetskog gender resursnog centra“, održana je Zimska škola „Rod i umjetnost“. U mentorskom radu s kandidatima i polaznicima učestvovala je dr Tanja Todorović.

---

Na 6. Osječkim danima bioetike, odnosno na Međunarodnoj naučnoj konferenciji „Bioetika i zdravlje“, prof. dr Željko Kaluđerović učestvovao je s koautorskim izlaganjem „Bioetika, estetika i zdravlje“. Konferencija je održana 11. i 12. novembra u Osijeku (Hrvatska).

Na konferenciji „Gendering Idealism“, koja je održana od 20. do 22. novembra u Kijetiju (Italija), doc. dr Nevena Jevtić predavala je na temu „Hegel against Gender Essentialism“.

U Gimnaziji „Jovan Jovanović Zmaj“ tokom novembra obeležavan je Mesec filozofije. Prof. dr Dragan Prole 22. novembra održao je predavanje na temu „Znam da ništa ne znam“. Na takmičenju u besedništvu koje je na tu temu održano u okvirima manifestacije, prof. dr Una Popović bila je članica žirija. Ispred Odseka za filozofiju, učesće u manifestaciji uzela je i dr Tanja Todorović.

Prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je na tribini *Filozofija i mentalno zdravlje* u Gimnaziji „Svetozar Marković“. Tribina je održana 27. novembra.

Na Andraši Univerzitetu u Budimpešti 29. novembra održana je konferencija pod nazivom „Conceptions of the State: Between Tradition and Future“. Prof. dr Dragan Prole imao je izlaganje pod naslovom „A Kantian Way of Resolving the Contemporary Political Antinomy. On Digital Publicity“.

U okvirima obeležavanja sedamdeset godina od osnivanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu, asist. msr Milošu Miladinovu 29. novembra uručena je nagrada za najboljeg mladog istraživača Fakulteta u oblasti društvenih nauka za 2024. godinu.

Krajem novembra, doc. dr Lazar Atanasković učestvovao je na okruglom stolu u organizaciji Radio Beograda 3 „Kantovo nasleđe“. Tim povodom održao je izlaganje „Kant: Neutralizacija i pacifikacija jednog nasleđa“.

Na Filozofskom fakultetu u Beogradu 5. i 6. decembra održan je naučni skup „Kant 300“. Doc. dr Lazar Atanasković izlagao je na temu „Kant i kosmopolitizam“. Doc. dr Nevena Jevtić učestvovala je s izlaganjem „Jednakost i sloboda. Status ženskog pitanja u Kantovoj i Fichteovoj filozofiji“.

U radionici za zaposlene na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu „Kako do rodne ravnopravnosti? Od edukacije do akcije“, učestvovala je dr Tanja Todorović. Radionica je održana 18. decembra na Institutu Biosense.

Na decembarskoj konferenciji Estetičkog društva Srbije, posvećenoj temi „Iskustvo umetničkog dela“, Odsek za filozofiju predstavljala je prof. dr Una Popović.

## AUTHORS

**TATIA BASILAIA** (1993) is a PhD student and researcher in the Applied Ethics program at the Faculty of Humanities, Charles University, Prague, Czechia. Her doctoral research explores Aristotle's theory of good human life and its contemporary relevance. She completed a research internship at the NKUA Applied Philosophy Research Lab, supported by Cooperatio PHIL at Charles University.

**GEORGIOS BOUTLAS** (1959) studied Medicine at the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA). He holds a Master's degree from the Department of Methodology, History and Theory of Science, University of Athens (now department of History and Philosophy of Science) and a PhD in Philosophy from the same department. He is a Research Fellow at the NKUA Applied Philosophy Research Laboratory and a member of the Teaching Staff at the NKUA and Open University of Cyprus (OUC). His research interests include Applied Ethics, Medical Ethics, War Ethics and Kantian philosophy.

**MARIA K. CHORIANOPOULOU** (1981) is an Assistant Professor of Practical Philosophy and Medical Ethics at the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA). She earned her PhD in Philosophy from NKUA in 2017 and has been a research associate with the Department of Philosophy since 2008. She teaches in the Postgraduate Philosophy program and the MA in Bioethics – Medical Ethics at the Open University of Cyprus. Her research focuses on Practical Philosophy, with an emphasis on Applied Ethics, Bioethics, and Medical Ethics, including topics such as human rights, genetic engineering, intergenerational justice, and environmental ethics. Her work has been published in philosophical journals, collective volumes, and the *Bioethical Problems* series by the NKUA Law Library. She is also involved in translating bioethics-related works and has presented papers at national and international conferences. Additionally, she serves as a reviewer for *BIOETHICA*, a researcher at the NKUA Applied Philosophy Laboratory, and a member of the Executive Committee of the Greek Unit of the UNESCO Chair in Bioethics (Haifa).

**KENAN ČEMO** (1977) is Doctor of Theology in the field of dogmatics and Sufism. For several years he taught at the Faculty of Isla-

---

mic Studies, University of Sarajevo, as an adjunct instructor. He has written several books in the field of classical Muslim theology and Sufism. His areas of interest include Sufism, classical Muslim theology and theology of moral.

**DEJAN DONEV** (1976) is a full professor at the Institute of Philosophy at the Faculty of Philosophy in Skopje in the field of Ethics. He has participated in over 180, mostly international, scientific events, symposia and conferences and attended numerous courses and seminars receiving certificates, and also study visits delivering lectures at universities in Serbia, Croatia, Romania, Slovenia, Hungary, Austria, Poland, Greece, Germany and Bulgaria. He is the author of more than 10 scientific books and 80 scientific papers. At the moment, he is the Head of the Center for Integrative Bioethics at the Faculty of Philosophy in Skopje, UNESCO Department of Bioethics.

**PHAEDRA GIANNOPOULOU** (2000) graduated from Pierce A.C.G. (The American College of Greece) in 2018. Between 2018 and 2023, she studied in the Department of Philosophy at the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA). Since 2023, she has been enrolled in NKUA's post-graduate program in Philosophy, specializing in Applied Ethics. Additionally, she collaborates with NKUA's Laboratory of Applied Philosophy and serves as a copyeditor for *Conatus – Journal of Philosophy*.

**ORHAN JAŠIĆ** (1984) is an Associate Professor of Theology at the Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo, where he teaches dogmatics, tasawwuf and comparative religions. He is also an associate professor of philosophy at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Tuzla, where he teaches ethics, bioethics, history of medieval philosophy and German classical philosophy. He is the (co)author of three books and many research articles in the fields of Muslim dogmatics, comparative religions, theology of moral and ethics.

**ŽELJKO KALUDEROVIĆ** (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy, Ethics and Bioethics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of several books, including *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice* (2010), *Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017), *Stagirites* (2018), *Bioethical Kaleidoscope* (2021) and *History of*



---

*Hellenic philosophy I-II* (2024). He has written and published approximately 165 articles in various science and philosophy journals across Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Italy, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine, and the United States of America. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (Hellenic Republic).

**ZORICA KALUĐEROVIĆ MIJARTOVIĆ** (1993) is a PhD Candidate at the National and Kapodistrian University of Athens. She has been awarded the „Dositeja“ scholarship by the Ministry of Science Technological Development and Innovation of the Republic of Serbia. She has published 15 scientific articles in five countries and presented at 10 international conferences in North Macedonia, Croatia, Romania, and the Russian Federation. She also held a lecture at the University of North Dakota, USA.

**ELINA K. KARAMATZIANI** (1972) earned her PhD in Philosophy from the National and Kapodistrian University of Athens with a thesis titled *Deontological, Utilitarian, and Theological Discussion on Organ Donation*. A philologist with a Master's degree in Teaching and Evaluation, she teaches in Primary and Secondary Education and has coordinated award-winning E-Twinning and Erasmus programs. Since 2020, she has been seconded to the Philosophy Department, where she teaches Ancient Greek and serves as an Administrative member of the Applied Philosophy Laboratory. She is also the General Secretary of the Board of Directors of the Association of Professors and Intellectuals for the Promotion of Philosophy in Education (EKDEF) and has published extensively in scientific journals and conferences. Her research interests include metaethics, normative theories, Plato's metaphysics, and applied ethics, with a focus on environmental ethics.

**MUHAMED KATICA** (1968) is a full professor at the Veterinary Faculty – University of Sarajevo. Formerly active at the Department of Pathological Physiology of Domestic Animals, he now teaches at the Department of Clinical Sciences of Veterinary Medicine. He has published numerous research articles, several books and two book chapters.

**IVICA KELAM** (1976) is an Associate Professor and a Head of the Department of Philosophy and History at the Faculty of Education, J. J. Strossmayer University of Osijek. He teaches the philosophy of

---

education, ethics of the teaching profession, and bioethics. Since 2018, he has been Head of the Osijek Unit of the International Bioethics Chair. In 2014, he successfully defended his doctoral thesis entitled *Genetically Modified Crops as a Bioethical Problem*. Since 2016, he has been Head of the Center for Integrative Bioethics at J. J. Strossmayer University of Osijek. Since 2020, he has taught the bioethics of sports and sociology of sports at the Faculty of Kinesiology. Since 2023, he has taught ethics in dental medicine, philosophy and ethics in nursing, and other courses at the Faculty of Dental Medicine and Health. He also teaches ethics in biosciences at the doctoral study in molecular biology at the University of Osijek and teaches bioethics at the doctoral study at the Faculty of Education. He is the president of the Organization Committee of the Osijek Days of Bioethics, an international bioethical conference held in Osijek. He has published the book *Genetically Modified Crops as a Bioethical Issue*, over fifty scientific papers in Croatian and foreign scientific journals, and participated in over a hundred scientific conferences in Croatia and abroad. In 2020, he was elected president of the Croatian Bioethical Society.

**IOANNIS LADAS** (1990) is an adjunct professor of Bioethics at Antiochian House of Studies (AHOS), CA, US. He studied Theology at the Department of Social Theology and the Study of Religion of the School of Theology at the University of Athens and Philosophy at the Department of Philosophy of the School of Humanities and Social Sciences at the University of Patras. He holds master's degree in Philosophy from the Faculty of Philosophy at the University of Athens and master's degree in Theology from the School of Theology at the University of Thessaloniki. He attended postgraduate courses in Theology at the Protestant School of the University of Charles in Prague and in Philosophy at the Bosphorus University in Istanbul. He holds PhD in Philosophy from the Faculty of Philosophy at the University of Athens and PhD in Theology from the School of Theology at the University of Thessaloniki. His research activity focuses on the broad field of Applied Ethics, mainly Bioethics, as well as on the also broad field of Inter-Orthodox Relations and Church History. Moreover, he has participated in European research programs and in World and International theological and philosophical conferences. He is a member, among others, of the Applied Philosophy Research Laboratory.

---

**IOANNA MALANDRAKI** (1998) is a PhD candidate in Philosophy at the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA). She is a member of the NKUA Applied Philosophy Research Laboratory and serves as an Associate Editor for *Conatus – Journal of Philosophy*. She holds a degree in Philosophy from the Department of Philosophy and Social Studies at the University of Crete and has completed the Postgraduate Program in *Philosophy* with a specialization in *Applied Ethics* at NKUA. During her undergraduate studies, she participated in the Erasmus+ Program at the Institute of Philosophy and Sociology of the Pedagogical University of Krakow. Her research interests include the Philosophy of Literature and Ethics.

**DAMIR MARIĆ** (1965) is a Full Professor of History of Philosophy (the period from Thales to Kant) and Ethics at the Faculty of Philosophy (University of Sarajevo). He published the books: *The Cynics and Metaphysics* (2000), *Socrates and the Cynics* (2002), *Ethics and Animals* (2010), *Moral Status of Animals in Ancient Philosophy* (2014), *Anaximandar* (2014). He is the co-author of the textbook *Ethics: a textbook for the fourth grade of high school* (2011). He is also co-editor of the book *Essays on Heidegger* (2004). He is the author of numerous scientific articles.

**EMILIANO METTINI** (1976) holds a Master's degree in Philosophy and a PhD in Pedagogical Sciences. He is the Head of the Department of Humanities at the International School of Medicine of Russian National Research Medical University "Pirogov" (Moscow, Russian Federation). He is the author of more than 85 scientific papers and the monograph *A. S. Makarenko: Italian capriccio on different themes* (2015).

**AMIR MUZUR** (1969) is a Full Professor with permanent tenure at the Faculty of Medicine and the Faculty of Health Studies at the University of Rijeka. He also serves as the head of the Department of Social and Humanistic Sciences in Medicine.

**UNA POPOVIĆ** (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language, Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*, and *Heidegger on Painting*. She has published numerous scientific articles.

---

**DRAGAN PROLE** (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology at the University of Novi Sad. He is the author of the numerous books, including: *Husserl's Phenomenological Ontology* (2002), *Reason and History. Heidegger and Hegel* (2007), *Foreignness of Being. Contributions to the Phenomenological Ontology* (2010), *Humanity of the Foreigner* (2011), *Internal Abroad. Philosophical Reflection of Romanticism* (2013), *Equality of the Unequal. Phenomenology and Early Avant-garde Movements* (2018) He has published more than hundred philosophical articles.

**EVANGELOS D. PROTOPAPADAKIS** (1972) is a Professor of Applied Ethics at the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA), where he serves as the Director of the NKUA Applied Philosophy Research Laboratory. He is the President of the Ethics and Deontology Committee of the National Center for Scientific Research "Democritos" and a Member of the Hellenic National Commission for Bioethics and Technoethics; Head of the Greek Unit of the International Chair in Bioethics (WMA Cooperation Center), Director of the MA Program Animal Welfare, Ethics and the Law, Member of the Pan-Orthodox Committee of Bioethics of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople, Member of the Greek National Authority of Assisted Reproduction, and Member of the Bioethics Committee of the Hellenic Pasteur Institute. He has published 4 books in Greek and 2 in English as the single author, as well as 12 edited volumes as the editor or the co-editor: 5 in English, 1 in Serbian and 6 in Greek. He has published more than 100 papers in domestic or international scientific journals and volumes. He is a member of several domestic and international philosophical societies; he is also the Editor-in-Chief of *Conatus – Journal of Philosophy*.

**IVA RINČIĆ** (1975) is a Full Professor at the Faculty of Medicine and the Faculty of Health Studies at the University of Rijeka, as well as the head of the Department of Public Health.

**LUKA RUDIĆ** (1998) is a PhD candidate in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

**TANJA TODORVIĆ** (1992) is a Teaching Assistant of Ethics, Philosophy of Right and Aesthetics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She earned her PhD in Philosophy from the same institution with a thesis titled *Phenomenology of Memory and Fantasy: Consciousness of the Non-Present*.

---

**SANJA VLAHOVIĆ** (1993) graduated in 2011 from the High School of Music for Talents in Podgorica, Montenegro, specializing in piano performance. An internationally awarded pianist, she holds a BA degree in Philosophy from the Faculty of Philosophy in Nikšić, Montenegro (2017). She earned an MA in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad (2022), where she is currently pursuing PhD studies in Philosophy. Book: *God and Culture: Free Will and Eternal Return of the Same* (NNK, Belgrade, 2022). Special fields of interest: Philosophy of Culture, Aesthetics, Existentialism and Nihilism.

**NARINE L. WIEGEL** (1967) is a Doctor of Philosophy, an Associate Professor, head of the Department of Philosophy with course in bioethics and spiritual foundations of medical activity at Rostov State Medical University. She is the author of more than 170 scientific papers, twice winner of the All-Russian competition for the best scientific book for the monographs *The tragedy of being and Man in the modern cultural space: new meanings*.

**MARIA ZANOOU** (2001) is a Research Fellow at the Applied Philosophy Research Laboratory of the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA) and an Associate Editor for *Conatus – Journal of Philosophy*. She has participated in Erasmus+ KA1 and various domestic and international research programs. She has coordinated international summer schools organized by the NKUA Applied Philosophy Research Laboratory, most notably the *Summer School Leadership: Virtues, Strategies, Skills*, and has provided organizational and secretarial support for international conferences. Her research interests include Bioethics, Medical Ethics, and Neuroethics.



# UPUTSTVO AUTORIMA

## OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);

- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);

- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);

- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

## OPREMA I SLANJE RUKOPISA

### **Poželjni obim tekstova:**

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi* – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

**Oprema rukopisa** podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,

- naziv i adresu matične institucije autora,

- e-mail adresu autora,

- pun naslov (i podnaslov) članka,

- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),

- ključne reči (ne više od 10),

- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5**, **justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

**Časopis za filozofiju *Arhe***

**Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2**

ili kao attachment na e-mail adresu:

**casopis.arhe@gmail.com**

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

## NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);



---

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, [http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis\\_1972\\_1-2:Zbilja\\_i\\_utopija\\_-\\_Milan\\_Kangrga](http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga), 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.



## GUIDELINES FOR AUTHORS

*ARHE* Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),

- Name and address of institution in which the author (co-author) works,

- E-mail address of the author (and co-authors),

- Full title (and subtitle) of the article,

- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),

- Keywords (not more than 10)

- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

**Časopis za filozofiju *Arhe***

**Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2**

**21000 Novi Sad, Serbia**

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

**casopis.arhe@gmail.com**

We do not send back submitted articles.

---

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priređili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, [http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis\\_1972\\_1-2:Zbilja\\_i\\_utopija\\_-\\_Milan\\_Kangrga](http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga), 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘Ibid.’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* /  
ISSUES OF *ARCHE* JOURNAL

ARHE 01/2004:	KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 02/2004:	ARISTOTELOVA FILOZOFIJA / ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
ARHE 03/2005:	KJERKEGOROVA FILOZOFIJA / KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
ARHE 04/2005:	FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
ARHE 05-06/2006:	HEGEL / HEGEL
ARHE 07/2007:	MARKS I MARKSIZAM / MARX AND MARXISM
ARHE 08/2007:	HAJDEGEROVA FILOZOFIJA / HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
ARHE 09/2008:	HERMENEUTIKA / HERMENEUTICS
ARHE 10/2008:	POLITIČKA FILOZOFIJA / POLITICAL PHILOSOPHY
ARHE 11/2009:	VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA / WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
ARHE 12/2009:	BIOETIKA / BIOETHICS
ARHE 13/2010:	PLATONOVA FILOZOFIJA / PLATO'S PHILOSOPHY
ARHE 14/2010:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 15/2011:	NIČEOVA FILOZOFIJA / NIETZSCHE'S PHILOSOPHY
ARHE16/2011:	FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA/ PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
ARHE 17/2012:	DEKARTOVA FILOZOFIJA / DESCARTES' PHILOSOPHY
ARHE 18/2012:	FILOZOFIJA RELIGIJE / PHILOSOPHY OF RELIGION
ARHE 19/2013:	SPINOZINA FILOZOFIJA / SPINOZA'S PHILOSOPHY
ARHE 20/2013:	FILOZOFIJA TEHNIKE / PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

ARHE 21/2014:	SOKRATOVA FILOZOFIJA / SOCRATES' PHILOSOPHY
ARHE 22/2014:	FILOZOFIJA KULTURE / PHILOSOPHY OF CULTURE
ARHE 23/2015:	LAJBNICOVA FILOZOFIJA / LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
ARHE 24/2015:	FILOZOFIJA JEZIKA / PHILOSOPHY OF LANGUAGE
ARHE 25/2016	FIHTEOVA FILOZOFIJA / FICHTE'S PHILOSOPHY
ARHE 26/2016:	FILOZOFIJA UMETNOSTI / PHILOSOPHY OF ART
ARHE 27/2017:	ŠELINGOVA FILOZOFIJA / SCHELLING'S PHILOSOPHY
ARHE 28/2017:	FILOZOFIJA PRAVA / PHILOSOPHY OF RIGHT
ARHE 29/2018:	AVGUSTINOVA FILOZOFIJA / AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
ARHE 30/2018:	ESTETIKA / AESTHETICS
ARHE 31/2019:	FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG / PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS
ARHE 32/2019:	ETIKA / ETHICS
ARHE 33/2020:	MARKSISTI XX VEKA / 20th-CENTURY MARXISTS
ARHE 34/2020:	LOGIKA / LOGIC
ARHE 35/2021:	KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 36/2021:	PROBLEMI ONTOLOGIJE / PROBLEMS OF ONTOLOGY
ARHE 37/2022:	HEGELOVA FILOZOFIJA / HEGEL'S PHILOSOPHY
ARHE 38/2022:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 39/2023:	FILOZOFIJA PROSVETITELJSTVA / PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT
ARHE 40/2023:	FILOZOFIJA ISTORIJE FILOZOFIJE / PHILOSOPHY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY
ARHE 41/2024	FILOZOFIJA EMPIRIZMA / EMPIRICISM



CIP - Каталогизacija u publikaciji  
Библиотека Матице српске

10/14(05)

**ARHE** – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni  
urednik Stanko Vlaški. – God. 1, No. 1 (2004) –  
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,  
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje  
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)  
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487