

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XXII, № 44/2025

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XXII, № 44/2025

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

**Prelom/Layout: SAJNOS, Novi Sad
Korice/Cover Design: Petar Perović
Štampa/Print by: SAJNOS, Novi Sad**

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

SADRŽAJ

5 / Uvodnik

TEMA BROJA

FILOZOFIJA DELANJA: MILENKO A. PEROVIĆ (1950—2023)

- 9 / Marica Rajković Perović, *Milenko A. Perović i koherentnost Hegelovog sistema: refleksije o Pet studija o Hegelu*
29 / Orhan Jašić i Kerim Sušić, *Poimanje mita u filozofskom diskursu Milenka A. Perovića: religiološka sagledavanja*
49 / Željko Kaluđerović, *Pred-etička refleksija perifronetičkog Abderićanina*
73 / Tonći Kokić, *Podjela moći u Sparti: nedovoljno za opstanak*
85 / Mirela Karahasanović, *Sofisti i filozofija politike*
103 / Tanja Todorović, *Ličnost, otpor i moralna odgovornost: jusnaturalistički uvid u Hegela – posveta profesoru Milenku A. Peroviću*
127 / Spahija Kozlić, *Aktuelnost Teorije pravde Johna Rawlsa*
139 / Stanko Vlaški, *Pojam savesti u filozofiji Milenka A. Perovića*

STUDIJE I OGLEDI

- 157 / Una Popović, *Teologija, teoptija i teorija: sveti Grigorije Palama o viđenju Boga i govoru o Bogu*
173 / Lazar Atanasković, *Hegel i problem rane historiografije*
197 / Mark Lošonc, *Ko je subjekt? Šta je subjektivnost?*
219 / Aleksandra Zorić, *Naturalizam u savremenoj filozofiji*
233 / Toma Gruica, *Bol, zadovoljstvo i ljudsko stanje kod Peircea i Levinasa: komparativno istraživanje fenomenologije, gnosticizma i etike*
257 / Vuk Begović, *Bog između opažanja i anonimnosti: crtice o jednoj mogućoj fenomenološkoj teoaistetici*
281 / Đorđe Vukašinović, *Gedel o Kantorovom problemu kontinuuma II: Kantorov problem kontinuuma*

PRILOZI

- 299 / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

5 / Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PHILOSOPHY OF PRAXIS: MILENKO A. PEROVIĆ (1950—2023)

- 9 / Marica Rajković Perović, *Milenko A. Perović and the Coherence of Hegel's System: Reflections on Five Studies on Hegel*
- 29 / Orhan Jašić and Kerim Sušić, *The Notion of Myth in the Philosophical Discourse of Milenko A. Perović: Religiological Observations*
- 49 / Željko Kaluđerović, *Pre-ethical Reflection of the Periphronetic Abderite*
- 73 / Tonči Kokić, *Separation of Power in Sparta: Insufficient for Survival*
- 85 / Mirela Karahasanović, *Sophists and Philosophy of Politics*
- 103 / Tanja Todorović, *Personality, Resistance, and Moral Responsibility: A Jusnaturalist Insight into Hegel* – dedicated to Professor Milenko A. Perović
- 127 / Spahija Kozlić, *The Actuality of John Rawls's Theory of Justice*
- 139 / Stanko Vlaški, *The Concept of Conscience in Milenko A. Perović's Philosophy*

STUDIES AND INQUIRIES

- 157 / Una Popović, *Theology, Theoptia, and Theory: Saint Gregory Palamas on the Vision of God and the Discourse about God*
- 173 / Lazar Atanasković, *Hegel and the Problem of Early Historiography*
- 197 / Mark Losoncz, *Who is the Subject? What is Subjectivity?*
- 219 / Aleksandra Zorić, *Naturalism in Contemporary Philosophy*
- 233 / Toma Gruica, *Pain, Pleasure, and the Human Condition in Peirce and Levinas: A Comparative Inquiry Into Phenomenology, Gnosticism, and Ethics*
- 257 / Vuk Begović, *God Between Perception and Anonymity: Notes Toward a Possible Phenomenological Theoaisthetics*
- 281 / Đorđe Vukašinović, *Gödel on Cantor's Continuum Problem II: Cantor's Continuum Problem*

REVIEWS

- 299 / Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Zahvaljujući profesoru Milenku A. Peroviću (1950—2023), tematski interes za polje praktičkog oblikovao se kao jedno od programskih usmerenja *Arhea* od samog nastanka časopisa. Profesor Perović, jedan od najcenjenijih autora u oblasti filozofije delanja u ovom delu Evrope i najznačajnijih filozofa s ovog podneblja uopšte, na stranicama *Arhea* filozofskoj javnosti predstavljao je neke od svojih ključnih radova posvećenih pitanjima sveta praktičkog. Kao osnivač Odseka za filozofiju i njegov profesor, Milenko A. Perović sve je činio da u filozofiji stasaju naraštaji istraživača koji će, s čašću što su ga imali za učitelja, nastaviti da našoj filozofskoj kulturi daju doprinose na ovom polju. U godini kada se navršava 75 godina od njegovog rođenja, s nemerljivom zahvalnošću za sve što je učinio za našu filozofiju, tematska celina časopisa *Arhe* posvećena je upravo filozofiji delanja i uspomeni na profesora Perovića. Filozofija delanja bila je središnje polje neponovljivog profesorovog naučnog angažovanja, ali i njegov životni put. Radovi koji sačinjavaju tematski blok bave se filozofsko-praktičkim pitanjima u vezi s kojima je profesor Perović pružio unikatne stvaralačke doprinose. Temat otvara rad Marice Rajković Perović, koji polazi istraživačkim tragom kapitalne Perovićeve knjige *Pet studija o Hegelu*. U dobu fragmentiranosti filozofije, upoznavanje evropske i svetske naučne zajednice sa spekulativnom mišlju Milenka A. Perovića i načinom na koji se u njoj stvaralački razvija Hegelov pojam slobode postaje, pokazuje autorka, filozofska dužnost. Pitanje o mitološkoj svesti kao obliku samorefleksije tradicionalnog, običajnosnog sveta, još jedno je od pitanja kojima je profesor Perović bio posvećen. Orhan Jašić i Kerim Sušić daju sveobuhvatnu analizu načina na koji se u profesorovoj misli rađa interesovanje za ono mitsko, ali i kako to interesovanje tokom godina evoluiralo. Predpovest onoga etičkog u centru je istraživačke pažnje članka Željka Kaluđerovića. U radu se ispituju praktički termini koje je Demokrit pokušao da odredi, ali se isto tako i pokazuje da kod mislioca iz Abdere oni ne vode ka učenju koje bi bilo nešto drugo nego izraz poslovične mudrosti. Slede dva priloga koja takođe za teme imaju svet *praxisa* stare Helade, ali onoga političkog. Tonći Kokić razmatra karakteristike mešovitog ustava Sparte, odnosno spartanski sistem podele političke moći, kao anticipaciju savremenog modela podele vlasti. Uprkos svojoj vrednosti, taj sistem ostao je suštinski vezan za povesni trenutak u kojem je nastao. Mirela Karahasanović tematizuje doprinose, ali i granice filozofsko-političke misli sofista. Razmatranje se razvija u duhu istraživačkih uvida profesora Perovića o sofistčkoj kulturi razložnog mišljenja kao izvoru filozofije politike kao takve. Uvid

profesora Perovića prema kojem se idealnost prirodno-pravne teorije treba misliti etički, predstavljao je podsticaj za rad Tanje Todorović. Pokazujući da napetost između teorija prirodnog prava i pozitivnog prava jeste činilac dijalektičkog kretanja delatne stvarnosti, autorka utvrđuje da se prirodno-pravna i Hegelova koncepcija uzajamno ne isključuju, nego da su komplementarne. Tematski se nadovezuje rad Spahije Kozlića. U njemu se razmatra aktuelnost Rolsove *Teorije pravde*, pri čemu se sâm pojam pravde kod Rolsa pokazuje u svom moralnom značenju, te kao osnov novog jusnaturalizma. Tematsku celinu zatvara članak Stanka Vlaškog posvećen jednoj od središnjih tema u istraživanjima profesora Milenka A. Perovića, pojmu savesti. U radu se ispituju povesni, antropološki i ontologički aspekt ovog pojma, ali i način na koji se taj pojam – uspostavljen u stvaralačkom dijalogu s Hegelovom filozofijom – sučeljava s nekim od vodećih koncepcija savesti u savremenoj filozofiji.

Tematski blok posvećen uspomeni na profesora Perovića, uvereni smo, tek je jedna etapa u istraživanjima njegove misli koja će slediti. Delatni svet našeg vremena ta istraživanja iziskuje kao vlastitu samorefleksiju.

*

Rubrika *Studije i ogledi* i u ovom je broju polje susreta radova koji za teme imaju pitanja filozofske tradicije i onih koji su posvećeni savremenim filozofskim problemima. Otvara je rad Une Popović, u kojem se razmatra teoptija kao iskustvo apsolutnog u misli Grigorija Palame. Sledeći prilog, rad Lazara Atanaskovića, bavi se Hegelovom tematizacijom rane istoriografije i njenog odnosa prema formama zajedničkog pamćenja poput mitske i epske. Kako se u radu pokazuje, tzv. izvorna istoriografija postaje moguća tek s uspostavljanjem političkih zajednica. U članku Marka Lošonca ispituje se povest pojma subjektivnosti, u svetlu načina na koje je mišljen u različitim filozofskim tradicijama. Autor pokazuje da taj pojam nije bezvremena niti univerzalna kategorija. Kvajnov naturalizam u centru je istraživačke pažnje Aleksandre Zorić. Autorka ističe vrednost Kvajnovih uvida povodom pitanja o odnosu između nauke i filozofije, ali i teškoće da se s njegovih pozicija pristupi fundamentalnim pitanjima filozofije, poput onih o jeziku, duhu i znanju. Rad Tome Gruice razmatra stavove Persa i Levinasa o bolu i telesnosti i dovodi ih u dijalog s različitim filozofskim i religijskim tradicijama. U radu Vuka Begovića iz fenomenološke perspektive ispituju se stanovišta teologije opažanja. Rubriku zatvara drugi deo rada Đorđa Vukašinovića posvećenog

Gedelovom odnosu prema Kantorovom problemu kontinuuma, u kojem se razmatraju Gedelovi predlozi za rešenje tog problema.

Svesku zaključuju *Letopisne beleške*, koje čitaoce upoznaju s aktivnostima nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju u 2025. godini.

UREDNIŠTVO

FILOZOFIJA DELANJA: MILENKO A. PEROVIĆ (1950—2023)

Arhe XXII, 44/2025

UDK 1 Perović M. A.

1 Hegel G. W. F.

162.6

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.44.9-28>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MARICA RAJKOVIĆ PEROVIĆ¹

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

MILENKO A. PEROVIĆ AND THE COHERENCE OF HEGEL'S SYSTEM: REFLECTIONS ON *FIVE STUDIES ON HEGEL*

Abstract: Although the title of this paper refers to Milenko A. Perović's *Five Studies on Hegel*, the aim here is not to provide a review of the book, but rather to offer a philosophical reflection on the significance and far-reaching implications of this and Perović's other works on Hegel. This article mainly examines Perović's *Five Studies on Hegel* as both a contribution to Hegelian scholarship and a statement about the role of continental philosophy in contemporary thought. This Perović's work addresses five central themes: the systematic status of the *Phenomenology of Spirit*; the shift from „practical philosophy” to a „philosophy of praxis” as the rational life of objective spirit; the speculative psychogenesis and philogenesis of the will; the essence and contradictions of conscience; and the concept of personality in Kant and Hegel. Each study isolates a key problem in Hegel's system, but together they articulate a broader thesis: that freedom is not an abstract presupposition, but a dialectical process realized in language, institutions, recognition, and history. Beyond their exegetical value, these studies illustrate Perović's wider philosophical project. His writings demonstrate how speculative thought can remain vital outside the dominant analytic paradigm, and how regional traditions – in this case, former Yugoslav intellectual space – can speak with universal philosophical resonance. By clarifying the systematic coherence of Hegel's philosophy and situating it within the challenges of modernity, Perović reaffirms the necessity of continental philosophy as a mode of self-understanding that resists

¹ Author's e-mail address: marica.rajkovic@ff.uns.ac.rs

fragmentation and reduction. The article argues that translating and disseminating Perović's works into English is not only a scholarly task but a philosophical responsibility, ensuring that his interpretation of Hegel contributes to global debates on freedom, subjectivity, and the future of philosophy.

Keywords: continental philosophy, dialectic, freedom, Hegel, Milenko A. Perović, praxis

INTRODUCTION

Milenko A. Perović (1950-2023) occupies a singular place in the contemporary intellectual landscape of the former Yugoslav region. His philosophical opus, spanning more than twenty books and hundreds of articles, demonstrates a rare consistency in its commitment to the fundamental questions of philosophy, and above all to Hegel's thought, which remained his lifelong preoccupation. As professor and founder of the Study Group and later the Department of Philosophy at the Faculty of Philosophy in Novi Sad, as co-founder of the journal *Arhe* and initiator of master's and doctoral studies in philosophy in Serbia, Perović shaped entire generations of scholars. His influence, however, goes far beyond academic institutions. Through his role in ethical and bioethical debates, his involvement in the standardization of the Montenegrin language, and his constant presence in the broader cultural and political sphere, he became one of the most important regional intellectuals whose voice defined the tone of philosophical discourse in Serbia, Montenegro, Croatia and beyond.

*Five Studies on Hegel*² occupies a special place within his work. While Perović's earlier books ranged across ethics, political philosophy, and the philosophy of language, this volume represents a concentrated return to what he himself considered the inexhaustible source of philosophical reflection: Hegel's speculative system. In these five interconnected studies, Perović does not treat Hegel as a closed chapter in the history of philosophy, but as a living thinker whose questions and categories remain decisive for understanding the present. The book confronts central issues of Hegelian scholarship: the status of the *Phenomenology of Spirit*³, the dialectic of consciousness, the distinction between *phenomenology of consciousness* and *phenomenology of spirit*, the notion of the total world of spirit, and the relation between phenomenology and philosophy of spirit, always with the conviction that

² Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Stylos, Novi Sad, 2012.

³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

Hegel's thought is not merely of historical value, but continues to illuminate the structure of philosophical reason itself. In this sense, *Five Studies on Hegel* testifies to Perović's broader significance in the intellectual region to which he belonged. He exemplified a model of philosophy that resists provincialization: deeply rooted in the local academic and cultural context, yet uncompromisingly engaged with the highest demands of speculative thought. His work demonstrates how regional philosophy can stand in dialogue with the great traditions of European thought, not by imitation, but by rigorous and consequential questioning and often through confrontation. This is why his interpretations of Hegel are not only contributions to scholarship, but also interventions in the philosophical self-understanding of a region that has often been caught between cultural peripherality and universal aspiration.

Taken together, the five studies show the breadth of Perović's engagement with Hegel. Each study isolates a crucial theme – consciousness, praxis, will, conscience, personality – yet always in relation to the systematic whole. The recurring thread is the insistence that freedom is not a given, but a dialectical process, realized through negation, mediation, and recognition. Perović's readings affirm the coherence of Hegel's system against fragmentary interpretations and underline its continuing relevance for contemporary debates on subjectivity, ethics, politics, and culture. In presenting these studies, Perović not only interprets Hegel, but also affirms the enduring vitality of continental philosophy in an age dominated by analytic paradigms. His work demonstrates that speculative thought remains indispensable for grasping the complexities of human freedom, both in the individual and in history.

Seen in this light, the importance of *Five Studies on Hegel* is twofold. On the one hand, it offers original insights into the speculative architecture of Hegel's system, clarifying interpretive dilemmas and reaffirming the systematic unity of his philosophy. On the other, it marks a philosophical act of cultural positioning: by engaging with Hegel at the highest conceptual level, Perović demonstrates that critical and creative philosophy from the former Yugoslav region can address universal questions without relinquishing its regional specificity. His legacy is therefore not only that of a Hegelian scholar but also of a philosopher who affirmed the dignity of thought in a region often marked by political and cultural turbulence.

THE PROBLEM OF ESTABLISHING THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

Milenko A. Perović opens *Five Studies on Hegel* with an inquiry that has occupied generations of Hegel scholars: the systematic status of the *Phenomenology of Spirit*. From the moment of its publication, the book has resisted easy categorization. Is it a youthful work, a prelude to the *Science of Logic*⁴, or the very foundation of the Hegelian system – Perović insists that to grasp its role one must move beyond narrow textual comparison and situate the *Phenomenology of Spirit* within the broader architecture of Hegel's philosophical project, including his lectures and unpublished notes. The first study therefore undertakes not only a reconstruction of Hegel's intentions but also a polemic with interpretations that threaten to split the Hegelian system into irreconcilable halves.

Perović begins by revisiting the classical disputes on the relation between the *Phenomenology of Spirit*, the *Science of Logic*, and the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*⁵. He stresses that the issue cannot be confined to these canonical works alone. To fully understand the position of the *Phenomenology of Spirit*, one must also consider Hegel's Jena writings and, crucially, his *Lectures on the Philosophy of Religion*⁶. These lectures, he argues, provide a vantage point from which the logic of the system becomes clearer: they reveal how Hegel conceived the transition from immediate forms of consciousness to the speculative standpoint of philosophy. Perović argues that the themes of religion – representation, mediation, and reconciliation – are condensed expressions of the broader dialectic of spirit.

The central interlocutor in this debate is Otto Pöggeler, whose influential reading suggested that Hegel's work contains *two paths of the Absolute*⁷: a phenomenological path, exemplified by the *Phenomenology of Spirit*, and a systematic path, represented by the *Science of Logic* and the *Encyclopaedia*. According to this thesis, the Hegelian project never truly resolves the tension between these two routes, but is marked by an enduring structural bifurcation. For Pöggeler, the *Phenomenology of Spirit* does not fit seamlessly into

⁴ Hegel, G. W. F., *Znanost logike I*, Demetra, Zagreb 2003.

⁵ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Vese-
lin Masleša, Sarajevo, 1987.

⁶ Especially the relation between religion and the state, both grounded in the same foundation: Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, transl. by Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2009., p. 190.

⁷ Pöggeler, O., *Zur Deutung der Phanomenologie des Geistes*, Bd. 1., Hegel-Studien, 1961.

the circularity of the system, but remains a parallel trajectory that complicates the architectonic unity Hegel proclaimed. Perović takes this challenge seriously, but ultimately resists it. To grant that Hegel's thought is permanently fractured would mean abandoning the very principle of systematicity that defines it. Instead, Perović contends that the *phenomenology* is not an *alternative road* but a *necessary stage* in spirit's becoming. What may appear as duality is, upon closer inspection, the dialectical unfolding of one and the same movement: spirit attaining knowledge of itself! These trajectories *only appear parallel*, raising the suspicion that Hegel's system never fully reconciles them. What looks like divergence, he argues, is in fact the dialectical movement of one and the same process. The *Phenomenology* and the *Logic* are not competing projects but complementary moments: one narrates the lived experience of consciousness, the other presents its conceptual truth.

Central to the essay is Hegel's conception of consciousness as inherently divided. Consciousness is always both immediate relation to an object and reflection upon that relation. This inner split gives rise to contradiction, and contradiction propels consciousness forward. The *Phenomenology* documents this progression: sense-certainty, perception, and understanding collapse under their own tensions, compelling movement toward self-consciousness and eventually toward spirit. Perović emphasizes that this trajectory is not external to Hegel's system but is the very life of spirit becoming aware of itself. To exclude the *Phenomenology* from the system would be to amputate the process by which spirit discovers its own truth.

A further theme in Perović's analysis is Hegel's speculative redefinition of truth. In ordinary terms, truth means correspondence between a judgment and reality. For Hegel, truth is a threefold reconciliation: the agreement of consciousness with itself, the agreement of the object with its concept, and the concordance of these two agreements in a higher unity⁸. The *Phenomenology* embodies this process. Each shape of consciousness fails to achieve full reconciliation, but through failure opens the path to a higher stage. Absolute knowing is the point at which the threefold concordance is realized, and spirit recognizes itself in the world it has created. Perović highlights this conception as the key to understanding why the *Phenomenology* is indispensable to

⁸ For example, in *Science of Logic* Hegel claims: „If we want to speak about things, then their nature or essence we call their concept, and that concept exists only for thought; but of the concepts of things we can even less say that we rule over them or that the determinations of thought, of which they are a complex, serve us; on the contrary, our thinking must be limited in relation to them, and our arbitrariness or freedom should not wish to organize them according to itself”. – Hegel, G. W. F., *Znanost logike* I, p. 14.

the system: it shows truth not as a static possession but as a lived process of reconciliation.

One of the most striking aspects of the study is Perović's focus on language⁹. In the famous analysis of sense-certainty, Hegel shows that when consciousness tries to express the singular – „this,” „now,” „I” – it is forced by language to utter the universal. The act of speech betrays the illusion of immediacy and reveals the presence of universality even in the simplest experience. Perović interprets this as a crucial moment: *language is the medium in which spirit first appears*. Human beings are not merely animals capable of sound but beings whose very self-awareness is bound to universality expressed in language. The *Phenomenology* therefore demonstrates that consciousness is always *already spirit*, because speech transforms the singular into the universal.

Perović also underscores the function of negativity. Each stage of consciousness disintegrates under the pressure of its contradictions. Far from being destructive, this negativity is creative: it is the labor through which consciousness transcends its limitations. The *Phenomenology* is thus not a series of accidents but a necessary unfolding. Spirit realizes itself by negating inadequate forms and subsuming them into higher ones. This dynamic of negativity explains why the *Phenomenology* cannot be reduced to a preface or introduction. It is the very enactment of spirit's dialectical life.

In order to sharpen this point, Perović turns to Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*. Here Hegel thematizes the necessity of the religious standpoint as a bridge between finite consciousness and absolute spirit. Religion is not a secondary domain, but a privileged sphere in which the fundamental tensions of Hegel's philosophy – finitude and infinity, representation and concept, immediacy and mediation – are dramatized. For Perović, the lectures confirm that the *Phenomenology* cannot be seen as a detachable prelude. Its themes – consciousness, truth, language, negativity – are recapitulated in religion and philosophy, proving its integral role within the system.

What, then, is the significance of establishing the *Phenomenology of Spirit*? Perović's answer is twofold. On the one hand, it dispels the view that Hegel's system is fractured into incompatible paths. On the other, it demonstrates that philosophy must begin not with abstract logic, but with the lived experience of consciousness. The *Phenomenology* shows how finite knowing educates itself into speculative philosophy.

⁹ More in: Perović, M. A., *Studije iz filozofije jezika*, FCJK, Cetinje, 2018.

PHILOSOPHY OF PRAXIS VERSUS PRACTICAL PHILOSOPHY

The second study in Perović's *Five Studies on Hegel* addresses a problem at once historical and systematic: why does Hegel reject the traditional label of „practical philosophy,” inherited from Aristotle and dominant in the history of ethics and political thought, and instead introduce the notion of a „philosophy of praxis”? The difference may appear terminological, but Perović shows it is deeply substantive. Behind the shift lies a transformation of modernity itself: the forms of law, morality, politics, and ethical life no longer align with the old Aristotelian divisions, and their conceptual unity requires a new foundation.

Traditionally, philosophy was divided into theoretical, practical, and poietic disciplines. Practical philosophy covered ethics, politics, and related fields, concerned with human action oriented toward the good. This division remained influential from Aristotle through Kant. Hegel, however, disrupts the schema. He does not deny the importance of the practical, but he insists that the forms of modern social life cannot be captured by a simple subdivision of philosophy. The term „practical philosophy” suggests a compartment, one branch among others. Hegel, by contrast, sees praxis as the very element in which freedom objectifies itself, and thus as a domain requiring its own speculative grounding.

Perović emphasizes that for Hegel, philosophy is not a loose collection of disciplines but a „circle of circles,” a system in which each part is both autonomous and integrated. Where, then, does praxis enter this circle? Hegel's answer is that praxis belongs to the domain of spirit, specifically *objective spirit*. Law, morality, and ethical life are not external applications of theory; they are constitutive moments of spirit's reality. Philosophy of praxis, therefore, is not a marginal subdivision but a central exposition of how freedom becomes actual. Perović interprets this as Hegel's decisive step beyond both Aristotelian ethics and Kantian moral philosophy: freedom is not only subjective capacity but institutional reality.

A central difficulty arises: if philosophy of praxis is a circle within the system, how should it begin? Every science must have a point of entry¹⁰, but in a system conceived as circular, the beginning cannot be arbitrary. Perović shows how Hegel wrestled with this issue, examining logical, historical, and phenomenological possibilities for the starting point. Logically, the beginning must connect to the concept of freedom developed in the *Science of*

¹⁰ More in: Perović, M., *Početak u filozofiji. Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, Novi Sad, 1994.

*Logic*¹¹. Historically, it must situate itself in the modern world of institutions. Phenomenologically, it must emerge from the lived experience of self-consciousness. Philosophy of praxis thus requires a beginning that mediates between logic, history, and experience.

Perović then examines how Hegel identifies praxis with the life of *objective spirit*. Spirit does not exist merely in subjective consciousness, but takes form in laws, customs, and institutions. These forms are not external constraints, but embodiments of freedom itself. To obey the law, when rightly understood, is not to surrender freedom, but to participate in its universal expression. The „practical” is thus redefined: it is not individual action guided by prudence or morality alone, but the objective structures through which spirit realizes itself. This conception dissolves the opposition between individual and society by showing that each finds its truth in the other.

Hegel describes praxis not as arbitrary activity, but as governed by a logic of its own. Perović highlights this point: praxis is rational, structured by the idea of the good. Its movement is dialectical, guided by the reconciliation of subjective intention and objective order. The philosophy of praxis is therefore speculative: it uncovers the necessity by which freedom takes shape in ethical life. Perović contrasts this with Kant’s moral philosophy, which grounds action in the categorical imperative, but leaves a gap between moral law and social institutions. Hegel closes this gap by showing that ethical life (*Sittlichkeit*) is the truth of morality, and that praxis reaches fulfillment not in abstract duty, but in concrete community.

An important element in Perović’s account is the relation between phenomenology and praxis. The *Phenomenology of Spirit* narrates the journey of consciousness toward self-recognition; the philosophy of praxis shows how this recognition is embodied in institutions. The phenomenological drama of recognition – famously exemplified in the struggle for recognition – finds its objective resolution in law and ethical life¹². Thus phenomenology prepares

¹¹ It is important to point out that Hegel thought that these insights are unfinished: „At the beginning of the last fragment of his final work, Hegel recalled that Plato reworked his *Republic* seven times, and he lamented that he himself did not manage to rework his *Science of Logic* seventy-seven times; yet he knew that, due to external necessity, this could not come to pass. Somewhat resigned, he asked whether the loud daily clamor and the deafening chatter of conceit, which arrogantly confines itself to such matters, still leaves any open space for participation in the passion-free silence of purely thoughtful cognition”. – Hegel, G. W. F., *Znanost logike I*, Demetra, Zagreb 2003., p. 21.

¹² More on this concept: ‘The master struggles as a man (for recognition), yet consumes as an animal (without working). This is the essence of his inhumanity. He cannot go beyond this stage because he is idle. He can die as a man, but he can only live as an animal.’ – Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de

the ground for the philosophy of praxis, while praxis confirms the truth of phenomenology. The two are distinct moments, but dialectically united.

Perović also raises the methodological question: how can there be a philosophy of praxis if praxis is itself *action*, not *reflection*? Hegel's answer, as reconstructed by Perović, is that philosophy does not prescribe action, but comprehends its rationality. Philosophy of praxis is descriptive and speculative, not prescriptive in the narrow sense. It shows that behind the multiplicity of actions and institutions lies a logic of freedom. To grasp this logic is to understand how spirit realizes itself in history. Philosophy of praxis is thus neither moralizing nor technical – it is the reflection of freedom in its objective forms.

Perović concludes the study by stressing the contemporary significance of Hegel's philosophy of praxis. In a world where ethics and politics are often treated as pragmatic, relative, or fragmented, Hegel's insistence on the rationality of praxis offers a counterpoint. Law, morality, and ethical life are not arbitrary conventions but moments of freedom's unfolding. To think them speculatively is to resist both relativism and authoritarianism, showing that true freedom is achieved only in institutions that embody rational universality. Perović suggests that this Hegelian perspective remains vital today, reminding us that praxis is not a private matter, but the shared realization of human freedom.

SPECULATIVE PSYCHOGENESIS AND PHILOGENESIS OF THE WILL

The third study turns to the question of the will, a theme at the center of practical philosophy, yet one often obscured by narrow interpretations. The title – *Speculative Psychogenesis and Philogenesis of the Will* – already signals a double approach¹³. Perović seeks to reconstruct the genesis of will both in the interior life of the subject (*psychogenesis*) and in the historical and social development of humanity (*philogenesis*). The essay argues that the concept of will can be understood properly only through this speculative dual perspective, which overcomes the reduction of will to either psychological capacity or empirical historical phenomenon.

1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes, Raymond Queneau, Gallimard, 1947. (Re-ed TEL, 1979), p. 55.

¹³ Also in: Perović, M. A., „Hegelova fenomenologija volje i stav pluralizma”, in: *Filozofska istraživanja*, 26 (1), 23-26., 2006., Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/4591>

Perović begins by situating the problem within the history of philosophy. A standard claim in the secondary literature is that Aristotle „had no concept of will”. This assertion rests on the fact that the Greek tradition lacked a single term equivalent to the modern *voluntas*. Perović contests this view. He shows that Aristotle does in fact treat the will, albeit implicitly, within his account of the principle of praxis. For Aristotle, action is not reducible to desire but is guided by *boulesis* (deliberation) and oriented by the good¹⁴. The speculative structure of the will is thus present, though not thematized as a separate faculty. Later philosophy often misread Aristotle in non-speculative terms, thereby generating the illusion that the concept of will emerged only in late antiquity or in medieval theology. This historical correction is important, for it demonstrates that the will has always been bound to the speculative problem of praxis. By retrieving Aristotle’s implicit notion, Perović shows that the development of the concept of will cannot be told as a linear story of discovery, but as a dialectical process in which speculative insights are lost and regained.

Against both empiricist and voluntarist reductions, Perović insists that the will is not a mere psychological faculty of choice, nor is it simply an indeterminate capacity for arbitrariness. In Hegel’s speculative framework, the will is the unity of universality and individuality, concept and existence. To will is to actualize the universal in the particular, to embody rational freedom in concrete acts. This means that the will cannot be understood apart from its dialectical movement: it is neither abstract freedom nor mechanical determination, but the living reconciliation of both.

Perović stresses that speculative philosophy is required precisely because the will resists one-sided definitions. Any attempt to reduce it to desire, instinct, or rational calculation fails to capture its dialectical structure. Only by following its genesis – both psychogenetic and philogenetic – can we comprehend its essence.

The first register of Perović’s analysis is the psychogenetic. Here the will appears as it develops within the life of the individual. The will does not emerge fully formed but evolves through stages, paralleling the dialectic of consciousness. At first, the will is immediate, tied to natural impulses. Gradually it internalizes reflection, learns to mediate between desire and universality, and comes to recognize itself as free. The highest stage is the rational

¹⁴ The concept of *boulesis* (*boulema*) means willing, that which has been willed, intention, ground, and finally, from the Stoics onward – will. The concept of *boulé* means counsel, plan, agreement, deliberation, reflection, decision, etc. – Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, p. 152.

will, which no longer identifies freedom with arbitrariness but understands it as acting in accordance with the universal.

This psychogenesis is not merely descriptive psychology but speculative reconstruction. Each stage is necessary, arising from the contradictions of the previous one. Impulse collapses into conflict; reflection arises to mediate; arbitrariness reveals its emptiness, giving way to rational willing. The individual's inner development thus mirrors the dialectical logic of spirit.

Parallel to the psychogenesis is the philogenesis, the historical development of will in human communities. Just as individuals begin with impulse and advance toward rational freedom, so societies pass through stages in which freedom is progressively actualized. Ancient despotisms embody the immediate will of the ruler; classical Greece reveals the ethical community but limits freedom to citizens; Christianity introduces the infinite worth of the individual; modernity institutionalizes subjective rights and constitutional law.

Perović interprets this history as the objective unfolding of the will's concept. The freedom that appears in subjective consciousness must also take form in social institutions. Law, morality, and ethical life are thus not external to will but are its realization. The philogenesis of the will is the story of how humanity has come to recognize itself as free and to build institutions that embody that recognition.

In both psychogenesis and philogenesis, the key is the dialectic of freedom¹⁵. Freedom is not given once and for all, but emerges through contradiction and negation. Immediate impulse must be negated to give rise to reflective willing; arbitrary choice must be overcome in order for rational universality to appear. Similarly, historical forms of unfreedom must be negated in order for modern institutions of rights and ethical life to arise. Negativity is therefore not destructive but constitutive of the will. It is through conflict and overcoming that freedom is realized. Perović contrasts this speculative account with non-speculative theories of will. In empiricist psychology, will is reduced to a sequence of desires and aversions. In theological voluntarism, will is exalted as absolute caprice, detached from reason. Both miss the unity of universality and individuality. The speculative approach refuses to separate will from reason or to reduce it to instinct. Instead, it shows that willing is the process of reason becoming real in the world. This is why Hegel can describe the will as „thinking translating itself into existence”.

Finally, Perović situates the analysis within Hegel's system. The will belongs to the philosophy of spirit, bridging subjective and objective dimen-

¹⁵ More on the dialectic on freedom: *ibidem*, p. 257.

sions. Psychogenesis belongs to the domain of subjective spirit, while philogenesis belongs to objective spirit. Together they show that the will is the hinge between individual subjectivity and communal life. The will is where freedom ceases to be mere thought and becomes actuality. In this sense, the study of the will is central not only to ethics and politics, but to the entire system of philosophy.

A DISCUSSION ON THE ESSENCE AND APORIAS OF CONSCIENCE

The fourth study in Perović's *Five Studies on Hegel* undertakes one of the most delicate and controversial themes in Hegel's philosophy of spirit: the problem of conscience (*Gewissen*)¹⁶. Hegel's treatment of conscience has often been read as ambivalent, oscillating between affirmation and critique. On the one hand, conscience seems to embody the highest form of moral subjectivity; on the other, it risks collapsing into arbitrariness and hypocrisy. Perović's analysis carefully reconstructs this duality, showing how Hegel identifies both the essence and the aporias of conscience, and why this tension is unavoidable within modern ethical life.

Perović situates Hegel's reflections within the broader context of post-Kantian debates. In the wake of Kant, conscience was celebrated as the immediate voice of moral law within the subject. At the same time, figures like Jacobi¹⁷ defended the philosophy of feeling and faith, opposing speculative mediation with appeals to immediacy. Hegel confronted both strands: Jacobi's critique of reason on the one side, Kant's exaltation of the moral subject on the other. Perović shows how Hegel's discussion of conscience integrates these contexts. Conscience cannot be reduced to mere feeling, but neither can it be secured by abstract universality alone.

One chapter Perović examines closely is Hegel's polemic against what he calls the „naïve metaphysics” of immediate knowledge. Philosophers like Jacobi claimed that truth is grasped in an unmediated act of faith or feeling. Hegel criticizes this stance as self-contradictory: to articulate immediate

¹⁶ The manner of constructing the concept in numerous languages derives from the Hellenic compound *syneidēsis* (συνείδησις). In spirit and in form of construction, it is repeated in the Latin *conscientia*, and from there further as: Italian *coscienza*, English *conscience*, French *conscience*, German *Gewissen* ('Mit-Wissen'), etc. In all these languages, the root of the word signifies knowledge, while the prefix 'with' points to the shared nature of that knowledge. Literally, conscience is *common moral knowledge*. – ibidem, pp. 302-303.

¹⁷ Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819.

knowledge already involves mediation. In relation to conscience, this means that the inner certainty of the subject cannot by itself guarantee truth. Without mediation through universality, conscience risks becoming subjective caprice. Perović stresses this point: Hegel affirms conscience as necessary but rejects its absolutization in the form of immediate, unexamined conviction. Hegel also considers what he calls „pure moral conscience,” the form in which the subject takes itself to be the ultimate source of moral authority. At first glance, this seems to be the pinnacle of autonomy. Yet Perović highlights Hegel’s warning: pure moral conscience can easily turn into formalism¹⁸. If the subject insists that whatever it wills in its innermost heart is good simply because it is willed sincerely, conscience becomes indistinguishable from arbitrariness. The very immediacy that gives conscience its dignity also threatens to undermine its claim to universality.

From here, Perović unfolds Hegel’s analysis of the aporias of conscience. Conscience promises certainty, but its certainty is inward and subjective. How can such certainty be validated and distinguished from delusion or self-interest? If conscience appeals only to itself, it cannot provide the universality required for moral validity. If it appeals to external authorities, it ceases to be conscience. This double bind is what Hegel means by the aporetic character of conscience: it is indispensable as the form of modern moral subjectivity, yet it is riddled with contradictions.

The problem of conscience deepens when one considers the issue of content. Conscience claims to speak with authority, but what does it actually say? Without rational content, conscience is empty. Its voice may command one thing today, another tomorrow. Hegel therefore insists that conscience must be recognized, both by the subject and by others, within the framework of ethical life. Recognition is crucial: if conscience remains merely inner certainty, it cannot sustain validity. Only when conscience is mediated through institutions and shared practices does it avoid collapsing into subjectivism. Perović interprets this as Hegel’s way of reconciling the dignity of conscience with the universality of ethical life.

Perhaps the most striking part of Hegel’s discussion is his analysis of evil. Conscience, in its aporetic form, can be twisted into justification for wrongdoing. If the individual insists that whatever conscience dictates is good, then even destructive or immoral acts can be rationalized. This is the danger of what Hegel calls the „evil conscience,” a perversion in which inward conviction is used to sanctify selfishness. Perović underscores the contemporary relevance of this insight: appeals to conscience are often used

¹⁸ More on formal/hollow duty: *ibidem*, p. 331.

to shield actions from critique, whether in personal life, politics, or religion. Hegel's warning is that conscience without mediation is prone to corruption.

Yet Hegel does not reject conscience altogether. Perović is careful to emphasize that Hegel affirms conscience as an essential moment of modern spirit. It embodies the principle that moral responsibility cannot be outsourced: the subject must answer to itself. Conscience is the site where individuality and universality meet, even if the meeting is fraught with tension. Its essence lies in this dialectical position: it is both necessary and unstable, both empowering and dangerous.

Perović situates the discussion of conscience within the larger system. In the *Phenomenology of Spirit*, conscience appears as the culmination of morality and the transition to ethical life. In the *Philosophy of Right*¹⁹, conscience is both affirmed and limited: affirmed as the individual's right to self-determination, limited by the necessity of recognition in institutions. Thus conscience is a hinge concept: it marks the height of subjectivity but also the threshold of community. Without conscience, there is no moral autonomy; without mediation, there is no ethical universality.

The aporias of conscience remain timely. In a pluralistic world, appeals to conscience are widespread, from debates on bioethics to civil disobedience. Perović suggests that Hegel's analysis provides a framework for assessing such appeals. We must respect conscience as the voice of individual responsibility, but we must also question it, demanding rational content and recognition. Conscience alone cannot secure moral truth; it requires mediation through dialogue, law, and ethical institutions.

THE CONCEPT OF PERSONALITY IN KANT AND HEGEL

The final study takes up a theme that is at once central and elusive in modern philosophy: *the concept of personality*. Kant and Hegel both made personality foundational for their respective systems of ethics and law, yet they did so in strikingly different ways. Perović's study compares and contrasts their approaches, demonstrating how the divergence illuminates the broader transition from critical to speculative philosophy. By exploring the multiplicity of meanings carried by the concept of personality, the study concludes the book by showing how philosophy negotiates the relation between individuality, universality, and freedom.

¹⁹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, transl. by Danko Grlić, Viktor D. Sonnenfeld, Sulejman Bosto, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.

Perović begins with Kant, who distinguishes between *Person* and *Persönlichkeit*. For Kant, a person is a rational being capable of acting according to the moral law. Personality, in the strict sense, is the dignity of such a being as subject to moral legislation. This distinction grounds Kant's ethics: to be a person is to possess rational autonomy, to legislate the moral law for oneself. Personality thus designates not empirical traits but the noumenal status of the subject as bearer of duty.

Kant's emphasis on the universality of moral law, however, produces a certain abstraction. The person is defined negatively, by independence from inclination, rather than positively, by concrete participation in ethical life. Personality, in this framework, risks being reduced to the formal capacity for duty, detached from the historical and social context in which individuals live. Perović highlights this limitation: Kant secures the dignity of the moral subject, but at the price of isolating personality from the fullness of spirit.

Hegel takes a different route. For him, personality is not an abstract noumenal status but the living reality of spirit embodied in the individual. To call someone a person is to recognize them as bearer of rights, as participant in ethical life, and as member of absolute spirit. Personality thus has multiple dimensions: legal, moral, ethical, and speculative. Perović emphasizes that Hegel insists on this multiplicity precisely because personality cannot be reduced to a single definition. It is a dialectical concept, unfolding across levels of spirit.

In the sphere of *abstract right*, personality appears as the minimal recognition of the individual as owner of property and subject of law. This is the thin, formal aspect of personality: each human being is acknowledged as a legal person. In the sphere of *morality*, personality deepens, as the individual takes responsibility for intention and conscience. In *ethical life*, personality is realized concretely through family, civil society, and state. Finally, in *absolute spirit*, personality achieves its fullest expression in art, religion, and philosophy²⁰. Thus, Hegel's conception multiplies the layers of personality, integrating the individual into the totality of spirit.

Perović contrasts Kant's formal universalism with Hegel's concrete universality. As mentioned before, Kant protects the autonomy of the individual by insulating it from empirical conditions, but thereby leaves personality abstract. Hegel, by contrast, situates personality within institutions and cultural practices, showing how freedom becomes actual only in community. This

²⁰ According to Hegel, philosophical insight is philosophical insofar as it is prepared to recognize that religion and the state „do not stand in opposition in respect to the content of truth and rationality”. – *ibidem*, p. 392.

move transforms the concept: personality is not merely capacity for duty but participation in the rational life of spirit.

At the same time, Hegel does not dissolve individuality into universality. Personality retains its irreducible dignity, but this dignity is mediated and recognized in ethical relations. Perović stresses that for Hegel, recognition is the key: one becomes a person not simply by willing but by being acknowledged as such by others and by institutions. Personality is therefore *relational, not merely internal*.

A recurring theme in Perović's essay is the *multiplicity* of the Hegelian concept. Rather than seeking a single, univocal definition, Hegel embraces the layered nature of personality. This multiplicity is not a weakness but a strength, reflecting the dialectical structure of spirit. Personality is at once legal status, moral responsibility, ethical membership, and speculative dignity. To grasp it in its fullness is to recognize that freedom manifests in diverse yet interconnected forms.

Why does the difference between Kant and Hegel matter? Perović argues that it touches *the very essence of modernity*. Kant inaugurates the modern emphasis on autonomy, but risks detaching the subject from history and society. Hegel retrieves this autonomy but embeds it in the total world of spirit, showing that freedom is real only when actualized in community. The concept of personality thus becomes a lens through which to understand the transition from critical to speculative philosophy: from formal law to living freedom, from abstract subjectivity to concrete universality.

Perović closes by reflecting on the relevance of this debate for contemporary thought. In a world where questions of rights, identity, and recognition dominate public discourse, the concept of personality remains decisive. Kant reminds us of the dignity of the individual as rational subject; Hegel reminds us that such dignity must be realized in social and cultural institutions. Together, their legacies challenge us to think personality not as isolated essence but as dynamic participation in shared life. Perović suggests that without such a speculative understanding, discussions of rights and recognition risk remaining formal or fragmented.

CONCLUSION

In an era of global interrelation, the translation and presentation of Milenko A. Perović's works into English is not only desirable, but necessary. The intellectual map of contemporary philosophy is too often drawn along Anglo-American lines, where the dominance of analytical philosophy has

narrowed the perception of what counts as rigorous thought. Yet the survival and renewal of continental philosophy is essential, not merely as a matter of academic balance, but as the preservation of a tradition that insists on the inseparability of thought, history, culture, and life. Without it, philosophy risks reducing itself to technical problem-solving, losing sight of its vocation as the critical self-understanding of humanity.

Perović's writings, of which *Five Studies on Hegel* is a paradigmatic example, demonstrate why continental philosophy cannot be marginalized. His engagement with Hegel is not scholastic repetition, but a living confrontation with questions of consciousness, spirit, and history that remain urgent today. In clarifying Hegel's speculative system, Perović shows how contradiction, reconciliation, and totality are not abstract categories, but dimensions of human existence. His work embodies precisely the kind of speculative thinking that analytic philosophy, for all its virtues, often struggles to accommodate.

To present Perović's work in English is therefore to insert a distinctive regional voice into global philosophical conversations. It is to show that critical, systematic, and imaginative thought flourishes not only in traditional centers of intellectual power but also in contexts marked by political upheaval, cultural hybridity, and the challenge of peripheral positioning. Perović's place in this is significant: he demonstrates that philosophy from Southeastern Europe can not only interpret, but also contribute to the ongoing fate of continental thought.

In this sense, translating and disseminating Perović is more than an academic task; it is an act of philosophical responsibility. It affirms that the future of philosophy depends on plurality, on the dialogue between traditions, and on the refusal to let any single paradigm dictate the boundaries of thought. Perović's legacy, especially as a Hegelian thinker, belongs within this global conversation – not as a local curiosity, but as a vital voice in the struggle to preserve and renew the speculative dimension of philosophy in our time.

BIBLIOGRAPHY

- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, transl. by Viktor D. Sonnenfeld, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion I*, transl. By R. F. Brown, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1984.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, transl. by Danko Grlić, Viktor D. Sonnenfeld, Sulejman Bosto, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.

-
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1973.
- Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, transl. by Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2009.
- Hegel, G. W. F., *Znanost logike I*, Demetra, Zagreb 2003.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes, Raymond Queneau, Gallimard, 1947.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Stylos, Novi Sad, 2012.
- Perović, M., *Početak u filozofiji. Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, Novi Sad, 1994.
- Perović, M. A., *Studije iz filozofije jezika*, FCJK, Cetinje, 2018.
- Pöggeler, O., *Zur Deutung der Phanomenologie des Geistes*, Bd. 1., Hegel-Studien, 1961.

MARICA RAJKOVIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MILENKO A. PEROVIĆ I KOHERENTNOST HEGELOVOG SISTEMA: REFLEKSIJE O *PET STUDIJA* *O HEGELU*

Sažetak: Iako naslov ovog rada upućuje na *Pet studija o Hegelu* Milenka A. Perovića, namera ovde nije da se ta knjiga prikaže, nego da se ponudi filozofska refleksija značaja i dalekosežnih implikacija ovog i drugih Perovićevih radova o Hegelu. Ovaj članak prvenstveno ispituje Perovićevih *Pet studija o Hegelu* kao doprinos proučavanjima Hegelove filozofije i kao svedočanstvo o ulozi kontinentalne filozofije u savremenoj misli. Ovo Perovićevo delo obrađuje pet središnjih tema: sistemski status *Fenomenologije duha*; prelaz od „praktičke filozofije” ka „filozofiji praksisa” kao umski život objektivnog duha; spekulativnu psihogenezu i filogenezu volje; suštinu i protivrečnosti savesti; kao i pojam ličnosti kod Kanta i Hegela. Svaka od ovih studija izdvaja jedan od ključnih problema u Hegelovom sistemu, ali zajedno one artikuliraju obuhvatniju tezu: da sloboda nije apstraktna pretpostavka, nego dijalektički proces ozbiljen u jeziku, institucijama, priznanju i povesi. Povrh svoje egzegetske vrednosti, te studije predstavljaju Perovićev širi filozofski projekat. Njegovi spisi pokazuju kako spekulativna misao može ostati živom izvan dominantne analitičke paradigme, i kako govor regionalnih tradicija – u ovom slučaju, intelektualnog prostora bivše Jugoslavije – može imati univerzalni odjek. Razjašnjavajući sistemsku koherentnost Hegelove filozofije i smeštajući je u kontekst izazova modernosti, Perović ponovo potvrđuje nužnost kontinentalne filozofije kao jednog oblika samorazumevanja koji se opire fragmentaciji i redukciji. U članku se tvrdi da prevođenje i širenje Perovićevih dela na engleski jezik nije samo naučni zadatak, nego i filozofska odgovornost, kako bi njegova interpretacija Hegela doprinela globalnim debatama o slobodi, subjektivnosti i budućnosti filozofije.

Ključne reči: kontinentalna filozofija, dijalektika, sloboda, Hegel, Milenko A. Perović, praksis

MILENKO A. PEROVIĆ UND DIE KOHÄRENZ DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS: REFLEXIONEN ÜBER *FÜNF STUDIEN ZU HEGEL*

Abstract: Obwohl der Titel dieses Aufsatzes auf Milenko A. Perovićs *Fünf Studien zu Hegel* verweist, besteht das Ziel hier nicht darin, eine Rezension des Buches zu liefern, sondern vielmehr eine philosophische Reflexion über die Bedeutung und weitreichenden Implikationen dieses und anderer Perovićs Arbeiten zu Hegel zu bieten. Der Beitrag untersucht hauptsächlich Perovićs *Fünf Studien zu Hegel* sowohl als Beitrag zur Hegelforschung als auch als Stellungnahme zur Rolle der kontinentalen Philosophie im zeitgenössischen Denken. Dieses Werk von Perović

behandelt fünf zentrale Themen: den systematischen Status der *Phänomenologie des Geistes*; den Übergang von der „praktischen Philosophie“ zu einer „Philosophie der Praxis“ als das vernünftige Leben des objektiven Geistes; die spekulative Psychogenese und Philogenese des Willens; das Wesen und die Widersprüche des Gewissens; sowie den Begriff der Persönlichkeit bei Kant und Hegel. Jede Studie isoliert ein Schlüsselproblem im Hegel'schen System, doch zusammen artikulieren sie eine breitere These: dass Freiheit keine abstrakte Voraussetzung ist, sondern ein dialektischer Prozess, der sich in Sprache, Institutionen, Anerkennung und Geschichte verwirklicht. Über ihren exegetischen Wert hinaus illustrieren diese Studien Perovićs umfassenderes philosophisches Projekt. Seine Schriften zeigen, wie spekulatives Denken auch außerhalb des dominanten analytischen Paradigmas lebendig bleiben kann und wie regionale Traditionen - in diesem Fall der ehemals jugoslawische intellektuelle Raum – mit universeller philosophischer Resonanz sprechen können. Indem er die systematische Kohärenz von Hegels Philosophie verdeutlicht und sie in den Herausforderungen der Moderne verortet, bekräftigt Perović die Notwendigkeit der kontinentalen Philosophie als einer Form des Selbstverständnisses, die sich Fragmentierung und Reduktion widersetzt. Der Artikel argumentiert, dass die Übersetzung und Verbreitung von Perovićs Arbeiten ins Englische nicht nur eine wissenschaftliche Aufgabe, sondern auch eine philosophische Verantwortung ist, um sicherzustellen, dass seine Interpretation Hegels zu den globalen Debatten über Freiheit, Subjektivität und die Zukunft der Philosophie beiträgt.

Schlüsselwörter: Dialektik, Freiheit, Hegel, Kontinentale Philosophie, Milenko A. Perović, Praxis

Primljeno: 30.8.2025.

Prihvaćeno: 29.10.2025.

Arhe XXII, 44/2025

UDK 1 Perović M. A.

2-264 : 1

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.44.29-47>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ORHAN JAŠIĆ¹

Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu, BiH

Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli, BiH

KERIM SUŠIĆ²

Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli, BiH

POIMANJE MITA U FILOZOFSKOM DISKURSU MILENKA A. PEROVIĆA: RELIGIOLOŠKA SAGLEDAVANJA

Sažetak: U prvom dijelu teksta prezentirano je razumijevanje pojma religiologija (nj. Religionswissenschaften) kao i njen suodnos s drugim znanstvenim poljima a napose s filozofijom religije. Ukratko smo izdvojili značaj i posebnost mita u religiološkom, ali i u filozofskom diskursu. Potom je u nastavku rada predstavljena geneza i razvoj spisateljskog interesiranja Milenka A. Perovića za pojam mita i mitologije. Tom prigodom detektirano je da je riječ o razdoblju koje je počelo devedesetih godina dvadesetog stoljeća te je trajalo sve do konca njegovog života. U navedenom periodu Perovićeve pisane djela uglavnom su nastajala za nastavne potrebe u obrazovnome procesu na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, ali su pored toga projicirane znanstvene studije i monografije koje su nadilazile udžbeničko štivo. U mnogim njegovim djelima iz tog razdoblja pojam mita pronalazi svoje mjesto kako sporadično tako i u intenzivnijoj filozofskoj refleksiji. Kada je riječ o mitu, primijetili smo da se u Perovićevom znanstvenom diskursu javlja, kod nas manje poznata, religiološka perspektiva. U tom kontekstu, Milenko A. Perović razviđa i interpretira Eliadeovo shvaćanje mita i vremena te mu pri tome učitava i jednu filozofsku dimenziju u znanstvenom polju kojeg oslovljavamo kao historijska religiologija. Stoga smo na koncu pokušali ukazati na povezanost između Perovićevog razumijevanja mita s historijskom religiologijom.

Ključne riječi: Milenko A. Perović, filozofija, religiologija, mit, Mircea Eliade

¹ E-mail adresa autora: orhan.jasic@fin.unsa.ba; orhanjasic@yahoo.com

² E-mail adresa autora: kerimsusic@gmail.com

UVOD

Iako u filozofskoj tradiciji nije uobičajeno da se na samome početku teksta iznose zaključci, ipak bismo izdvojili da je pokojni profesor Milenko A. Perović zasigurno bio jedan od najznačajnijih jugoslovenskih filozofa i profesora filozofije. U svome znanstvenome opusu dominantno je bio posvećen polju praktičke filozofije, a napose filozofije morala i filozofije politike, kao i njemačke klasične filozofije. Pored navedenog, a što njegova djela jednim dijelom razotkrivaju, u svome znanstvenome opusu posvetio je i određenu pozornost filozofijskoj, a možemo slobodno kazati i religiološkoj refleksiji pojma mita i mitologije, ali i mitske svijesti. Spomenuti pojmovi, pored polja filozofije mogu se isto tako razviđati iz rakursa historije, književnosti, lingvistike, teologije, a svakako i religiologije. U kontekstu našeg teksta fokus je usmjeren osim k filozofskom reflektiranju pojma mita u svijetlu Perovićeve filozofije, također i na religiološko razmatranje navedenog pojma. Pošto je religiologija kao znanstvena disciplina poprilično nepoznata pa čak i zanemarena na našem jeziku, prije negoli nastavimo razmatrati Perovićeve vidike o pojmu mita, u nastavku rada ćemo određenu pozornost posvetiti i pojmu religiologije kao i njenome suodnosu sa filozofijom.

1. RELIGIOLOGIJA

Religiologija ili religioznanost (njem. *Religionswissenschaften*) jest sustavni pristup izučavanju jedne ili više religija. Prigodom proučavanja, analiziranja, promatranja ili opisivanja određene religije i njenih sastavnica, religiološko polazište za razliku od teološkog jeste izvanjske istraživačke naravi. Religiolog svoje vlastito religiozno uvjerenje tijekom izučavanja određenog religijskog fenomena, općenito religije ili pak religija 'ostavlja po strani'.³ Vrijedno je, također, izdvojiti da se religiologija na naš jezik u jednome širem smislu prevodi sa *Znanost o izučavanju religija* ili kao *Studij religije*. Ipak, najrodnija riječ na našem jeziku za religiologiju jeste religioznanost, što je u suštini jezična kovanica preuzeta iz poljskoga jezika. Kada je posrijedi izučavanje religiologije u američkom govornom podneblju koristi se jezična konstrukcija *Religious Studies*. Za navedeno znanstveno polje, istina u jednom suženom smislu, na engleskom jeziku upotrebljavaju se izrazi *Comparative Religion* ili *Comparative Studies of Religion*, ali ovom

³ Usp. Hock, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008., str. 7.

prigodom bismo akcentirali da su, zapravo, uporedne religije tek jedan segment religiologije. No, američki pristup, koji je ujedno i snažno prisutan i u drugim dijelovima anglofonog podneblja primjetno je drukčiji u svome epistemološkome obrascu u odnosu na uvriježeni kontinentalni tj. europsko-kulturalni znanstveni pristup u religioznosti.

Kada se govori o historijskome početku religioznosti za njezinog utemeljitelja uzima se prvenstveno ime Friedricha Maxa Müllera (1823-1900). Riječ je o znanstveniku njemačkog porijekla koji je predavao i istraživao na Sveučilištu u Oksfordu. On je još u devetnaestom stoljeću na oksfordskom sveučilištu pokrenuo grandiozni projekat prevođenja stotinu svetih spisa različitih religijskih tradicija na engleski jezik. Posebno polje njegovog znanstvenog interesiranja bila je komparativna mitologija. Za Friedricha Maxa Müllera moguće je i kazati da je *primus inter pares* među ocima religiologije. Pored njega, iz tzv. formativnog razdoblja religiologije, u najznačajnija imena među 'očeve religiologije' ubrajaju se Joachim Wach (1898-1955) i Rudolf Otto (1869-1937).⁴ Vrijedno je ovom prigodom istaknuti i da je znanost, koja se često spominje uz religiologiju zapravo i teologija, koja polazi od načela vjerujem prilikom eksplikacije religije ili određenog njenog segmenta. Međutim, riječ je o posve zasebnim oblastima sa samostalnim disciplinama. I jedna i druga znanost mogu govoriti o posve identičnom fenomenu iz svoga vlastitog rakursa. Kako smo već istaknuli, teologija za razliku od religiologije u svom spoznajnom procesu polazi od načela vjerujem.⁵

Sama religiologija dijeli se na dvije osnovne grane: sustavna religiologija i historijska religiologija. Historijska religiologija dalje se razgranava na poddiscipline: a. historija religije, unutar koje se izučava historija pojedinačne religije kao što su na primjer hinduizam, budizam, džainizam, sikizam, taoizam, konfucijanizam, šintoizam, zoroasterizam etc. U ovome polju religiologije poseban fokus usmjeren je prema svetim kazivanjima, simbolima, mitovima, te općenito konceptima vjerovanja i njihovom razvoju kroz historiju, te b. historija religija koja se također naziva uporedna ili komparativna historija religija odnosno komparativne religije. Zadatak komparativne historije religija jesu usporedbe, kojima se jasno utvrđuje različitost, ali i sličnosti između dvije, ili više religijskih tradicija. Tom prilikom istraživanja vrlo često se fokusira na samo jedan segment koji se pojavljuje u nekim

⁴ Usp. Jašić, O., „O religiji i religioznosti”, *Logos—časopis za filozofiju i religiju* 2 (2/2014.), str. 84-85.

⁵ Usp. Silajdžić, A., *Filozofska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999., str. 66.

religijama. Tu se u jednome komparativnome kontekstu razviđaju posebno simboli, mitovi, svete pripovijesti, molitve, obredi etc.⁶

Druga grana religiologije jeste *sustavna religiologija*. Unutar svog dijapazona navedene grane religiologije samo ćemo spomenuti sljedeće discipline: a. filozofija religije, koja pripada i polju filozofije, ali i znanstvenom polju religiologije; b. sociologija religije, koja je ujedno i sociološka i religiološka disciplina; c. psihologija religije koja pripada i psihologiji i religiologiji; d. zatim, postoji i ekonomsko promatranje religije, kao i e. etnologija religije, te f. fenomenologija religije, koja je s pravom neizostavna, a riječ je o zasebnoj disciplini u čijem su fokusu opisi određenog religijskog fenomena izvana. Dakle, zadatak fenomenologije religije jeste opis određene religijske pojave.⁷

Iz prethodno rečenog detektira se da su religija ili religije istraživački predmet ove znanosti, te njenih disciplina i njihovih grana. Time se dolazi i do ključnog pojma istraživanja, a to je religija. U znanstvenoj literaturi postoje brojne definicije religije dok i sama riječ religija koja je ustaljena u našem jeziku dolazi iz latinskog jezika, a ovaj pojam je ustaljen i u drugim europskim jezicima poput njemačkog, engleskog etc. Etimologija riječi religija proizilazi od riječi *religo*, *religare* što znači, pored ostaloga, i povezati. Vrijedno je izdvojiti da smo u Europi, što je i razumljivo, pod snažnim utjecajem latinskog i grčkog jezika, a sukladno tome formirani su koncepti razmišljanja, te stručni i znanstveni instrumentarij odnosno pojmovlje.⁸

Inače, kako smo prethodno naznačili, u literaturi se mogu iščitati brojne definicije religije, te su iz svog rakursa religiju definirali teolozi ali i filozofi, psiholozi, sociolozi, filolozi, historičari etc. Sasvim prirodno, te slijedom unutarnje logike određenih znanosti, javljaju se diferentna polazišta prilikom definiranja i određenja pojma religije, zbog čega su mnogi autori sukladno svom bazičnom polazištu definirali religiju. No ipak, religija se veoma često poima kao čvrsto povezan sustav vjerovanja, moralnih normi i običaja koji se odnose na svete, tj. izdvojene i zabranjene stvari, a povezanih u zajednicu

⁶ Usp. Wach, J., *Religionswissenschaften: Prologomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1924., str. 73-111.

⁷ Usp. Jašić, O., „Fenomenologija religije kao grana religiologije”, *Znakovi vremena* 15 (55/2012), str. 215-226.

⁸ U drugim kulturama i civilizacijama primjetne su brojne različitosti. Tako se, na primjer, na sanskrit jeziku, tj. jeziku drevnih Indijaca, za religiju koristi pojam *darma*. No, doslovni prevod pojma *darma* značio bi zakon, običaj, poredak. Također, u istoj religiji koristi se pojam *pakti* što znači vjerovanje. U indijskome susjedstvu tj. Kini rabi se termin *Dao*, kojeg religiolozi i filolozi poimaju kao religija, premda se navedeni pojam s vremena na vrijeme prevodi i sa užim, a katkada i sa širim značenjima. Knoblauch, H., *Sociologija religije*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 6.

religioznih ljudi.⁹ U navedenoj definiciji primjećujemo pojam svetoga. Sveto je sve ono što izaziva strahopoštovanje u čovjeku, to je ono pred čime ljudsko biće drhti i što istinski poštuje. Putem razumijevanja i doživljaja svetog, numinoznog, *homo religiosus* otkriva vrijednosti života, potom shvaća dužnost, grijeh, poslušnost, službu, potrebu za iskupljenjem, neophodnost pomirenja, oprosta i pokajanja.¹⁰ Osim prethodno navedenog, u ovome kontekstu putem pojma svetog *homo religiosus* poima i filozofsku kategoriju vremena, te samim time dolazimo i do pojma mita u religiološkom kontekstu.

Motreno iz religiološkog rakursa, mit se može definirati kao sveto kaziivanje o nečemu što se davno dogodilo i što predstavlja smjerodavnicu, odnosno paradigmu za ovozemaljsko djelanje u svim razdobljima.¹¹ Nadalje, neki će autori tvrditi da je mit zapravo sveto znanje o primordijalnom značenju svakog fenomena. Upravo tu dolazi do simbioze poimanja znanja i vremena, pošto se mit dakako prema toj vrsti vjerovanja odigrao u mitskom vremenu koje je sveto, te kao takvo i paradigmatično.¹² Osim toga, vrijedno je istaći da je mit teorijski, dok je ritual pak praktična manifestacija religioznog iskustva. U skladu s nekim religiološkim shvaćanjima,¹³ putem rituala ustvari se oživljava sveto vrijeme. Budući da fenomen rituala nije u fokusu našeg rada, stoga mu nećemo dalje ukazivati pozornost.

Posebno je važno izdvojiti da znameniti religiolog Mircea Eliade primjećuje kako se u svakodnevnome govoru riječ mit koristi da bi se označila izmišljotina ili iluzija, premda u religiološkome vokabularu označava „svetu tradiciju, prvobitno otkrovenje, uzor.”¹⁴ Eliade opisuje mit kao svetu priču odnosno događaj koji se odigrao u prvim vremenima, tj. u svetome vremenu na samome početku. Mit, sukladno navedenome misliocu priopćava djelovanje nadnaravnih ali i zbilju kozmosa, svijeta, ili pak nekih dijelova okoliša poput biljnih ili životinjskih vrsta etc.¹⁵ Ovdje svakako ne treba izostaviti

⁹ Usp. Durkheim, E., *Elementarni oblici religijskog života: Totemistički sustav u Australiji*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2008., str. 101.

¹⁰ Usp. Otto, R., *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, Bremen, 2004., str. 5-183.

¹¹ Svakako da je zanimljivo i religiološko poimanje mita profesora Đure Šušnjića: „Mit čuva uspomenu na izvorno, prvobitno, arhetipsko i čisto iskustvo sa stvarima i bićima. Onaj ko ne poznaje mit, udaljen je od božanskog u sebi i u svetu oko sebe: on je izgubljeno sećanje na svoj početak.” Šušnjić, Đ., *Religija 1*, Čigoja štampa, Beograd, 2009.

¹² Usp. Ibid., str. 135-149.

¹³ Usp. Ibid.

¹⁴ Usp. Eliade, M., *Aspekti mita*, Factum izdavaštvo, Beograd 2017. str. 5.

¹⁵ Usp. Eliade, M., *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970, str. 9. Elijadeov religiološki metod u eksplikaciji religijske tematike, a samim time i mita, temelji se na tome, što se koristi historijski metod. Naime, religijska pojava odnosno mit ne može egzistirati van historijskog

činjenicu da mitovi u nekim društvima imaju centralnu poziciju tijekom formiranja vjerovanja, rituala, moralne običajnosti, ali i cjelokupnog društvenog života.¹⁶

Inače u novijoj historiji formirala se i znanost o mitovima koja se naziva mitologija. Tako se unutar mitologija u jednome grubome smislu razvila i religiološka klasifikacija mitova na: teogonijske, etiološke, te eshatološke mitove, a o čemu će biti više riječi u kasnijem dijelu rada.¹⁷

U nastavku ćemo u osnovnim crticama razmotriti razumijevanje mita u odnosu na filozofiju religije, budući da ona koegzistira kako kao grana religiologije, jednako tako, ako ne i više, kao samostalna filozofska disciplina.

Paradoksalna je historija odnosa mita i filozofije, te njegove upotrebe u filozofskom diskursu, od kritike mitskog mišljenja do njegova prihvatanja, preko odbacivanja i rehabilitacije, do potiskivanja mitotvoračkog u filozofiji, ali i ponovnog isticanja važnosti ispravnog razumijevanja mita, posebno nakon njegove zloupotrebe u 20. stoljeću. Međudjelovanje mita i filozofije već je prisutno u najranijem razdoblju filozofskog mišljenja kod predsokratika. Naime, utjecaj starogrčkih pjesnika, poput Homera i Hesioda, naročito njihovih kosmogonijskih i teogonijskih mitova od presudnog su značaja za oblikovanje grčke kulture. Neposredno će tako epska antička tradicija formirati i publiku kojoj se obraćala. Upravo će tu činjenicu prilikom pisanja svojih rasprava imati na umu prvi grčki filozofi. Naprasno odbacivanje ključnih obilježja vremena koje su svjedočili uključivalo je bojazan od neprihvatanja nečeg novog što je filozofija zasigurno predstavljala. Međutim, pogrešno je zaključiti da je filozofija nastala iz mita, već je prije svega treba razumijevati kao reakciju, odgovor i protivljenje mitskom mišljenju. Uvjetno kazano, filozofsko pripitomljavanje mita dugotrajan je proces koji će svoj vrhunac dostići u Platonovoj filozofiji. Pored sustavne kritike tradicionalne grčke mitologije, njegovi dijalozi ipak obiluju filozofskim idejama koje su iskazane u mitskoj formi.¹⁸ Platon nije samo reinterpreтирао stare mitove već je i sam bio

konteksta, te se općenito unutar historijskog pristupa u religiji koristi također i fenomenološki metod, koji za cilj ima odrediti *locus* religijskog fenomena. I u trećoj etapi, koja bi zapravo trebala biti i posljednja, primjenjuje se hermeneutički metod, kojim se deskribiraju religijski fenomeni u historiji, pri čemu je vrlo važno rabljenje komparativne metode, kojom se porede simboli i mitovi i slično. Usp. Poupard, P., *Religije*, Kulturno informativni centar naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2007., str. 11-12.

¹⁶ Usp. Dogan, N. *U potrazi za Bogom*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003., str. 82.

¹⁷ Usp. Šušnjić, Đ., *Religija I*, str. 136-137.

¹⁸ Opširnije, o najvažnijim mitovima u Platonovim dijalozima, te njihovim glavnim filozofskim aspektima, vidjeti, Partenie, C. (ur.), *Plato's Myths*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

vrhunski mitotvorac, stvarajući tako vlastite mitove u kojima će iznijeti svoja filozofska razmatranja.¹⁹ Za razliku od Platona, njegov će učenik Aristotel gotovo u potpunosti napustiti, uvjetno kazano, tradiciju upotrebe filozofskog mita u svojim djelima. Međutim, na jednom mjestu u *Metafizici*, ipak će Aristotel ustvrditi kako je ljubav prema mitu, koji posjeduje obilježje čudesnog, zapravo u određenom smislu i ljubav prema filozofiji.²⁰ Važno je istaći da se od renesanse pa naovamo vrlo često sa mitologijom prožima ezoterijska odnosno kasnije perenijalna filozofija, što neki autori pogrešno dovode u svezu sa filozofijom. S druge strane, prosvjetiteljstvo će odlučno odbacivati upotrebu mita u filozofiji, pripisujući mu obilježje praznovjerja koje nije u suglasju s razumom. Međutim, kasnije će Schelling u svojim djelima revitalizirati upotrebu mita u filozofskom diskursu. Kao što je poznato, za njega će mit postati simboličko otkrovenje apsoluta.²¹ Što se pak tiče suvremene filozofije, posebno je u okviru ovog rada važno istaći Cassirerove doprinose razumijevanju uloge mita u društvenom kontekstu.²² U svome najvažnijem djelu *Filozofija simboličkih oblika*²³, te posebno u posthumno objavljenoj raspravi *Mit o državi*,²⁴ Cassirer će zapravo u potpunosti promijeniti paradigmu suvremenog poimanja mita. Povezujući romantizam, antropologiju i modernu semiotiku, u svojim će razviđanjima o mitu pokazati kako je riječ o važnoj i ispravnoj simboličkoj formi pomoću koje je moguće konstruirati značenja.

¹⁹ Na primjer, jedna od najvažnijih filozofskih rasprava ikada napisanih, Platonova *Država*, završava eshatološkim mitom o Erovom putovanju u drugi svijet. Usp. Platon, *Država*, prev. Vilhar, A., Kultura, Beograd, 1969., knjiga X, 614 i dalje.

²⁰ Usp. Aristotel, *Metafizika*, prev. Ladan, T., Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1985., 982b16-18.

²¹ Pored Schellingovog najpoznatijeg djela, *Filozofija umjetnosti* (Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, prev. Cipra, M., Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2008.), ovdje posebno treba istaći njegova kasna predavanja o filozofiji mitologije, naročito raspravu *Historijsko-kritički uvod u filozofiju mitologije* (Schelling, F. W. J., *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, prev. Richey, M. i M. Zisselsberger, State University of New York Press, Albany, 2007.).

²² Usp. Džinić, I., „Filozofija i politički mitovi: Izazovi koncepta Ernsta Cassirera”, *Obnovljeni život* 70 (4/2015), str. 489-491.

²³ Usp. Cassirer, E., *Filozofija simboličkih oblika*, prev. Kostrešević, O., Književna zajednica, Novi Sad, 1985.

²⁴ Usp. Cassirer, E., *Mit o državi*, prev. Šafarik, O., Nolit, Beograd, 1972.

2. KRATKI OSVRT NA ŽIVOT I DJELO M. A. PEROVIĆA

U nastavku teksta u najosnovnijim crticama izdvojiti ćemo osnovne segmente iz života profesora Perovića budući da je intenzivnije prezentirana njegova biografija na drugim mjestima. Profesor Milenko A. Perović rođen je 1950. godine u Vrbasu (Vojvodini). Temeljni studij filozofije završio je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, dok je pak doktorirao na Sveučilištu u Zagrebu pod mentorstvom praksisovca i profesora etike Milana Kangrge. Prije negoli je postao univerzitetski nastavnik, Milenko A. Perović je radio u rodnome gradu kao uposlenik Radničkog univerziteta i kao gimnazijski nastavnik. Od 1977. godine zaposlen je u Pokrajinskom komitetu Saveza komunista Vojvodine (PK SKV) pri Centru za marksističko obrazovanje i idejno-političko osposobljavanje „Stevan Doronjski”. Centar se nalazio u Novom Sadu, a profesor Perović obavljao je dužnost tajnika, a poslije i urednika časopisa *Savremenost* kojeg je publicirala navedena institucija. Potom od 1987. godine počinje predavati na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, gdje je radio sve do odlaska u mirovinu. Na Univerzitetu u Novom Sadu prošao je izbor kroz sva naučno-nastavna zvanja tj. od docenta do redovnog profesora. Svakako je neophodno istaknuti da je prof. dr. Milenko A. Perović utemeljio studij filozofije na Filozofskome fakultetu u Novom Sadu još davne 1988. godine, a zajedno s nekolicinom kolega pokrenuo je 2004. godine časopis *Arhe*.²⁵

Prije negoli nastavimo razviđati tematiku vezanu za pojam mita u Perovićevom filozofsko-religiološkom diskursu, samo bismo još izdvojili nekoliko segmenata vezanih za znanstveno-nastavno djelanje pokojnog profesora Milenka A. Perovića. Naime profesor Perović je u svojoj veoma bogatoj znanstvenoj, a zasigurno i nastavničkoj, te učiteljsko-odgojnoj karijeri ostavio vrlo snažan trag na južnoslovenskom prostoru. Kada je riječ o čisto znanstvenoj produktivnosti o tome svjedoče njegove dvadeset i tri publicirane knjige kao i brojni znanstveni i stručni radovi i kolumne.²⁶ Kada je riječ

²⁵ Usp. Milenko A. Perović, *Filozofija politike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Podgorica, 2019., str. 421-422. (Bilješka o autoru); Također, usp. Gruhonjić, D., „Profesor Milenko Perović – filozof blistavog uma”, *Autonomija: Portal građanske Vojvodine* (2. 1. 2024.). Dostupno na: <https://autonomija.info/profesor-milenko-perovic-filozof-blistavog-uma/> (Pristupljeno: 2. 7. 2025.)

²⁶ Ovom prilikom ćemo nabrojati neka od njegovih djela: *Svijet malograđanina*, August Cesarec, Zagreb, 1989.; *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1992.; *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad, 1992.; *Problem početka u filozofiji: Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, Vrkić, Novi Sad, 1992.; *Etika*, INED CO Media, Novi Sad, 2001.; *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2003.; *Uvod u filozofiju s policijskom*

o djelu profesora Perovića i tu je zasigurno primjetna evolucija. Prvobitni zamah u znanstvenome razvoju, osim njegove osebujne naravi, dao mu je njegov profesor i mentor Milan Kangrga. Upravo na tragu praksis filozofije profesor Perović razvija svoju filozofsku misao i znanstvenu djelatnost i to naročito osamdesetih godina pa sve do kraja života. No u njegovome filozofskome opusu, pošto je i sam bio polihistor, paralelno uz navedeni tok, od devedesetih godina počinje se postupno otvarati prostor i za neke druge teme poput mita, religije, a kasnije i bioetike etc. Posebnost njegovog filozofskog spisateljstva očituje se u tome što je za brojne module koje je predavao na Filozofskom fakultetu zgotovio i udžbenike,²⁷ među kojima se nalaze i djela unutar kojih se detektiraju sadržaji vezani za pojam mita u filozofskom diskursu. Osim toga bio je izuzetan te izrazito odgovoran univerzitetski predavač i mentor o čemu zasigurno svjedoče njegovi brojni studenti kojima je predavao tijekom nekoliko desetljeća. Pored prethodno iznesenog, bitno je izdvojiti, a što je nažalost rijetkost u akademskoj zajednici, da se potrudio odgojiti i obrazovati nove generacije danas u području bivše Jugoslavije ali i u svijetu prepoznatih profesora u polju antičke filozofije i bioetike, ili pak njemačke klasične filozofije i filozofije religije etc., koji su intenzivno nastavili dalje njegovati navedeno znanstveno područje.²⁸ Nakon kratkoga osvrta o životu i djelu profesora u nastavku teksta ćemo razmotriti pojam mita u filozofskom odnosno religiološkom diskursu u Perovićevom djelu.

etikom, Futura publikacije, Novi Sad, 2003.; *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003.; *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004.; *Vrijeme cinizma*, Pobjeda, Podgorica, 2007.; *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011.; *Pet studija o Hegelu*, Ed. Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012.; *Karakter: Etička parerga*, Pobjeda, Podgorica, 2012.; *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.; *Filozofski brevijar*, Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2014.; *Studije iz filozofije jezika*, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, Cetinje, 2017.; *Filozofija politike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Podgorica, 2019.

²⁷ Iz prethodno navedenog popisa najznačajnijih Perovićevih djela, kao udžbenici se mogu izdvojiti sljedeći naslovi: *Istorija filozofije*, *Etika*, *Uvod u filozofiju*, *Uvod u etiku*, *Praktička filozofija*, *Vrijeme cinizma*, *Filozofija morala*, *Filozofija politike*.

²⁸ Ovom prigodom bismo samo istaknuli da je Perovićev prvi učenik prof. dr. dr. hc. Željko Kaluđerović dobio počasni doktorat Sveučilišta u Ateni. Dok je drugi nastavnik prof. dr. Stanko Vlaški nastavio njegovati polje njemačke klasične filozofije, ali i filozofije religije na matičnome odsjeku kojeg je utemeljio njihov mentor, koji ih je pratio od prvih studentskih dana, potom mentoriranja diplomskih, magistarskih i doktorskih radnji odnosno svih stupnjeva prilikom izbora u znanstveno-nastavna zvanja.

3. MIT U DJELU PROFESORA MILENKA A. PEROVIĆA

Profesor Milenko A. Perović je zasigurno ostavio na području nekadašnje Jugoslavije bogat i pregnantan znanstveni opus, što je više nego očito iz njegove spisateljske ostavštine u polju praktičke filozofije nastale i razvijane na tradicionalnoj kontinentalnoj matrici, te posebno u području filozofije njemačkog klasičnog idealizma i etike. No, skrenuli bismo pozornost da je Milenko A. Perović, koliko je nama poznato, tijekom devedesetih godina prošlog stoljeća postupno počeo posvećivati pažnju konceptu mita u svome filozofskom radu. Naime, prelaskom u radni angažman na Univerzitet u Novom Sadu profesor Perović započinje sa svojom predavačkom karijerom sveučilišnog nastavnika.²⁹ Tom prilikom nastaju i njegova izuzetno vrijedna djela od kojih su neka direktno proizašla iz nastavnog procesa za potrebe sveučilišne nastave, a o čemu je više riječi bilo na prethodnim stranicama ovog rada.³⁰ U tom kontekstu, svakako je važno istaći da je u nekim od tih publikacija profesor Perović analizirao i pojam mita. Osim toga, uzimajući u obzir njegovu osobnu karakteristiku polihistora, moguće je uočiti da se prilikom razmatranja mita u svojim djelima nije isključivo zadržao na njegovom filozofskom razumijevanju, nego je ovaj filozofski ali religiološki problem nastojao sagledati u jednom širem kontekstu. Nema sumnje da je Perovićovo razumijevanje mita bilo dominantno filozofsko, s tim da se od početka dvadeset i prvog stoljeća, tj. u njegovom kasnijem odnosno posljednjem razdoblju života mogu primijetiti i snažniji religiološki pogledi na ovaj temat.³¹

Tijekom prosuđivanja Perovićevog razumijevanja mita moguće je identificirati sistematičan razvoj poimanja navedene topike. Shodno našem mapiranju Perovićevog znanstvenog interesa za mitologiju i mit, primijetili smo da se ova problematika može pronaći u pet knjiga i dva znanstvena teksta.³² Naime, u njegovim ranijim knjigama i tekstovima, nastalim tijekom

²⁹ Ovdje bismo ponovili i podatak koji je otprije poznat iz profesorove biografije, a to je da je tijekom sedamdesetih godina prošloga stoljeća bio gimnazijski profesor u Vrbasu. Ovo je i više nego značajan podatak, jer budućim istraživačima života i djela profesora Perovića mnogo kazuje, pošto vjerujemo da je zapravo nastavničko iskustvo rada u gimnaziji bila izvrsna „učiteljska” podloga, tj. priprema za daljnju Perovićevu predavačku nadogradnju odnosno univerzitetsku karijeru.

³⁰ Usp. sa fusnotom 26.

³¹ Više religiološki pristup detektira se prvo u tekstu „Mitologija versus filozofija povijesti”, *Arhe*, 2010, VII (14), str. 1-27, a zatim i u modificiranoj varijaciji znanstvenog rada koji je uvršten u knjigu *Filozofski brevijar*, str. 85-133 u poglavlju *Mitologija versus filozofija povijesti*.

³² Kada je riječ o knjigama u kojima se razviđa pojam mita to su: *Istorija filozofije*, *Etika*, *Filozofija morala*, *Praktička filozofija*, te na koncu *Filozofski brevijar*. Od radova izdvajaju se

devedesetih godina prošloga stoljeća, kao što su *Istorija filozofije*, profesor Perović naočigled se samo sporadično osvrće na pojam mita u čisto pedagoškom smislu te riječi. Ipak tom prilikom uključiva vrlo značajne pojmove za razumijevanje navedene tematike, a to su mit, mitologije, te mitska svijest. Posebno će u svojim kasnijim djelima i filozofskim osvrtima ovaj potonji pojam intenzivnije potencirati. No, ni u kojem slučaju ne treba zanemariti kronološki segment razvoja navedenog istraživačkog interesa, budući da je, kako smo to upravo naznačili, *de facto* devedesetih godina u svome udžbeniku *Istorija filozofije* otvorio diskurs o mitologiji i mitu. Ubrzo nakon toga, u tekstu *Mitologem sudbine i rađanje moralnosti*, nastavlja produbljivati tematski odnos između filozofije i mitologije.

Tijekom prvobitne interpretacije pojma mitologija, Milenko Perović ga predstavlja na jedan pomalo uvriježen način u svakodnevnoj jezičnoj kulturi, vezujući ga tako za fantaziju, imaginaciju, ali i politeistički pogled na svijet neodvojiv od magijske svijesti, teogonija i sudbine.³³ Štaviše, u Perovićevom spisateljstvu tijekom devedesetih godina prošloga stoljeća, mitologija je za njega nadalje bila i „rudimentni istorijski oblik religije”.³⁴ Na tom tragu određuje i objašnjava pojam mita, koji za njega u navedenom periodu nije ništa drugo negoli „bajka, kaža, priča, saga, riječ, legenda.”³⁵ Kako bi prezentirao suštinu mita, u sličnom kontekstu koristi i pojmove poput mitološke fantazije.

Budući da su pojedini filozofi pisali „mitskim jezikom” kako bi izrazili svoje filozofske ideje, s druge strane profesor Perović sasvim korektno u znanstvenome smislu, pa i pomalo kontradiktorno, izdvaja i ističe vrijednost mita za helensku filozofiju. Upravo u tom smislu navodi i Platonov značaj.³⁶

„Mitologem sudbine i rađanje moralnosti”, u Bekić, T. (ur.), *Mit: zbornik radova*, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 93-100., kao i „Mitologija versus filozofija povijesti”. Oba navedena teksta kasnije su u izmijenjenim formama prenesena i u knjige, prvi u *Etiku* te kasnije u *Filozofiju morala*, a drugi, što smo u prethodnoj fusnoti naznačili, u *Filozofski brevijar*.

³³ Pojam mitologije profesor Milenko A. Perović definira na slijedeći način: „Mitologija je fantastički i slikovni sistem *priča* (mytos je priča, bajka, skaska, saga, legenda, pripovijest) o postanku svijeta, bogova i čovjeka. Ono ispričano u priči uzima se kao odvojeno od pripovjedača, kao predstavljeno koje se uzima kao da ima samostalno postojanje svijeta, uređenog sudbinskim i božanskim silama. Svijet se shvata kao sudbinski poredak u kome djeluju natprirodne božanske sile i bića, ali i traže objašnjenja nastajanja svih strana prirodnog svijeta, kao i narodnog života (vatra i žrtva, postanak države, zemljoradnja, zakon, brak, vladarske loze itd.).” Perović, M. A., *Istorija filozofije*, str. 41.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., str. 313.

³⁶ „Pojedini stari filozofi govorili su mitski. Koristili su stare mitove ili ih i sami stvarali, osobito Platon. Ponegdje je on više cijenjen zbog lijepih mitova, kojima obiluje njegovo djelo

Dakle, Perović u svome prvobitnome bavljenju pojmom mita ipak primjećuje i naglašava njegov suodnos s filozofijom, ne odstupajući od klasične hipoteze prema kojoj se filozofija pojavljuje upravo „suprotstavljanjem logosa mitosu”,³⁷ te se tako u svojim radovima počinje nešto otvorenije odnositi prema ovom konceptu. U kasnijim spisima, nastalim kroz modifikaciju teksta *Mitologem sudbine i rađanje moralnosti*, novosadski profesor intenzivnije počinje naglašavati i eksplicirati pojmove poput mitologema³⁸, ali i mitološke svijesti.³⁹ Drugim riječima, dolazi do određene evolucije, pa mogli bismo kazati i umjerenijeg pristupa prema pojmu mita i mitologije.

Iz nešto drukčije perspektive, a što je svakako vrijedno pažnje, jest da određene mitologeme poput sudbine, profesor Perović počinje promišljati iz područja filologije i historiografije, što je znanstveni pristup očigledan i u historijskoj religiologiji koja je nastala i razvijana na temelju Wachovog metodološko-religiološkog obrasca. Osim toga, tijekom razmatranja mitova, a na identičnome metodološkome tragu, moguće je prosuđivati i religiološke pojmove poput proročanstva, gatanja etc. Nadalje, novosadski filozof se ne zadržava samo na filološko-filozofskoj analizi religioloških pojmova, nego, primjerice, usporedbom grčkih, rimskih, egipatskih i mezopotamskih mitova dodatno pojašnjava pojam sudbine.⁴⁰ Što se pak tiče istočnjačkih mitologija, Perović se katkada čisto u informativnome odnosno plošnome smislu referira na njihovu pojavu, te na tragu Hegela naglašava inferiornost duha ovih mitologija,⁴¹ što s druge strane nije religiološko već zapravo filozofsko čitanje historije religija.

Nakon prvotnog perioda, kojeg bismo slobodnije mogli osloviti kao rani period bavljenja idejom mita, Kangrgin učenik početkom dvadeset i prvog stoljeća otvara nove pristupe razumijevanju pojma mita na našem jeziku. Takovrstan pristup najprije je otvorio s knjigom *Praktička filozofija*, te nastavio, šest godina poslije, objavljivanjem teksta *Mitologija versus filozofija povijesti*. Inače navedeni članak je preuzet i u knjizi *Filozofski brežijar* čime

nego zbog spekulativnog izlaganja filozofskih ideja.” Ibid., str. 41.

³⁷ Ibid.

³⁸ „Mitologem označava jedan mitološki element, motiv, lik, scenu ili siže. Mitologem ima odliku da je globalan, univerzalan, široko rasprostranjen u kultura naroda svijeta. Naprimjer: mitologem prvog čovjeka, svjetskog drveta, potopa etc. Mitologem se označava i kao »mitološki arhetip«.” Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 214.

³⁹ „Mitološka svijest se pribira iz vlastite beskrajne proizvodnje konkretnih bajki kao parcijalnih interpretativnih slika svega što je u njenom vidokrugu”, Ibid.

⁴⁰ Usp. Perović, M. A., *Etika*, str. 262-270

⁴¹ Usp. Milenko A. Perović, *Istorija filozofije*, str. 264.

je na određeni način i zatvoren Perovićev ciklus intenzivnijeg pisanja o pojmu mita.

Dakle, početkom dvadeset i prvog stoljeća je objavljena knjiga *Praktička filozofija*, a u njenom odjeljku *Filozofija povijesti* te u podnaslovu *Mitološka predstava vremena*, Milenko A. Perović eksplicitnije se pored filozofskog, otvara i prema religiološkom razviđanju mita, posebno naglašavajući suodnos vremena i mita. Osim rečenog, biva oprezan prema perenijalnom toku koji se također može detektirati u djelu Mirčea Eliade, a koji se u literaturi vrlo često identificira kako sa filozofijom tako i s religiologijom.

Međutim, na tragu Eliade, što je veoma indikativno, u svoje djelo uvodi pojam mitskog odnosno svetog vremena koje je proizašlo iz mitske ili simboličke svijesti kao takve. Nasuprot mitskog ili sakralnog vremena pozicionirano je empirijsko vrijeme. Odmah moramo istaći da u navedenom djelu, Perović zapravo piše uvertiru za daljnja poglavlja koja su u potpunosti filozofski orijentirana i pisana, poput *Kozmološka filozofija i problem vremena*, zatim *Platon i platoničko mišljenje vremena*, te sve do zadnjeg potpoglavlja *Hajdeger: problem vremena i povijesti*. Dakako, u odjeljku *Mitološka predstava vremena* snažno je izražena i religiološka dimenzija razumijevanja mita primarno na osnovu Eliadeovog religiološkog shvatanja, ali kod koga se mogu detektirati i segmenti perenijalne filozofije. U tom kontekstu posebno treba izdvojiti da se koristio Eliadeovim djelom *Mit i zbilja*⁴² u srpskohrvatskom prijevodu, kao i originalnim uratkom *Le mythe de l'éternel retour*.⁴³ Filozofsku kategoriju vremena⁴⁴ ne interpretira isključivo iz perspektive filozofije povijesti, nego se otvara i za religiološka obzorja, tj. historiju religija, te na koncu i za perenijalnu filozofiju. Stoga i pojam mitskog od-

⁴² Prijevod ovog djela su sačinili Mirna Cvitan i Ljerka Mifka, te je naslov određen *ad sensum*. Profesor Perović se koristio upravo ovim prijevodom, tj. izdanjem: Eliade, M., *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970. Zanimljivo je primjetiti da je navedeno djelo ponovno prevedeno i publicirano prvo u Zagrebu u prijevodu Nataše Pejović (Eliade, M., *Aspekti mita*, Demetra, Zagreb, 2004.), a kasnije i u Srbiji u prijevodu Dušana Janića (Eliade, M., *Aspekti mita*, Factum izdavaštvo, Beograd, 2017.).

⁴³ Istaknuli bismo da je ovo djelo u međuvremenu prevedeno na hrvatsku jezičnu varijaciju, koju je u potonjim djelima profesor Perović i dalje koristio. Usp. Eliade, M., *Mit o vječnom povratku*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2007.

⁴⁴ Zanimljiva je i Perovićeva filologijska eksplikacija pojma vremena, koju je moguće iščitati u nekoliko njegovih djela, ali mi ju navodimo shodno knjizi *Praktička filozofija*: „Etimologija sveslavenske riječi **vrijeme** upućuje na staroslavensko i praslavensko „**vretmen**” (ono što se vraća, okreće, vrti) i indoevropsko „**uert**” s istim značenjima. Dnevno i godišnje kretanje sunca sjedinjava ideju cikličnosti vremena i prostora, kako u njihovoj primjeni na kozmičke vremensko-prostorne, tako i na socijalne procese (bračni odnos, struktura naseobina etc.).” Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 242.

nosno svetog vremena ne objašnjava kao profano nego kao pravrijeme, što je *de facto* religiološka konstrukcija. U svetome ili mitskom vremenu⁴⁵ se razvijaju i mitovi, koje klasificira, istina na tragu Eliade, kao kozmogonijske, antropogonijske, etiološke i eshatološke mitove.⁴⁶ Prilikom sagledavanja mita primjećuje da je mitsko vrijeme zasnovano na ideji cikličnosti, kao i da je neodvojivo od rituala, u čijem se vremenu zapravo samo ponavlja mitsko vrijeme početka.⁴⁷ Zanimljivo je da profesor Perović primjećuje dvije vrste razumijevanja pojma vremena kod historičara religije Eliadea, a to su mitsko, koje je zapravo ciklično, te linearno, tj. filozofsko poimanje vremena. Upravo u tome nadalje primjećuje religiološko svojstvo tzv. *renovatio* koje je zapravo „obnavljanje kozmogonije, kojim se omogućuje započinjanje novog ciklusa (nove godine). *Regeneracija vremena* je ciklično i ritualno vraćanje u projiciranu prošlost kao uslov „budućnosnog” zasnivanja novog ciklusa života. Svaki mogući životni novum smješta se u tu projekciju.⁴⁸ Spominjući filozofsko razumijevanje kategorije vremena, najkraće kazano, Eliade prema Perovićevom filozofskom sudu ne razumije modernu filozofiju povijesti. Te je ova filozofska disciplina zapravo *terra incognita* za Eliadea bez obzira što ju je rumunjski religiolog pokušao involvirati u svojoj religiološki diskurs.⁴⁹

⁴⁵ „Mitsko vrijeme početka je „snažno vrijeme”, jer ga je preobrazila aktivna i stvaralačka prisutnost nadnaravnih bića. Izričući mitove, ponovno se vraća daleko vrijeme, na neki način postaje se »suvremenikom« prizvanih događaja, dijeleći prisutnost bogova i heroja. Jednom riječju, mogli bismo kazati da se »proživljavajući« mitove izlazi iz svakodnevnog kronološkog vremena i stupa u kvalitativno sasvim različito »posvećeno« vrijeme, istodobno prvotno i beskonačno povrativo. Stoga se može govoriti o »snažnom« vremenu mita: to je »sveto« čudesno Vrijeme kada se nešto *novosnažno* i *značajno* u potpunosti ispoljilo.” Eliade, M., *Mit i zbilja*, str. 20-21.

⁴⁶ Profesor Perović u svom potonjem tekstu na vrlo koncizan način objašnjava navedene vrste mitova: „U kozmogonijskim, antropogonijskim i etiološkim mitovima mitsko vrijeme ima status jednog od centralnih mitologema: kozmogonijski mitovi iskazuju prostorno-vremenske parametre zbiljnosti, njeno aktualno sinhronijsko stanje, veze i funkcije njenih dijelova, te dijahroniju vasiona kao uzročno-posljedični odnos; antropogonijski mitovi objašnjavaju postanak čovjeka (ljudskog roda ili određenih naroda ili prvoga čovjeka ili prvog para ljudi), odnosno postanak posebnog čovjeka u mitskom vremenu ili postajanje čovjeka i njegove duše ili nastanak tjelesnih organa etc.; etiološki mitovi objašnjavaju porijeklo pojava prirode ili socijalnog života. U cjelini, mitovi obrađuju pitanja porijekla zemlje i neba, mora i planina, značajnih momenata ljudske stvarnosti (porijeklo smrti, dobivanje vatre, uvođenje pravila bračnog života, obredi inicijacije, otkriće zanata i ratarstva, porijeklo carske vlasti, socijalno-religijski rituali etc.).” Perović, M. A., „Mitologija versus filozofija povijesti”, str. 12.

⁴⁷ Usp. Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 242.

⁴⁸ Ibid., str. 242-243.

⁴⁹ Usp. Perović, M. A., „Mitologija versus filozofija povijesti, str. 2; također, *Filozofski brevijar*, str. 86.

Međutim, za razliku od većine drugih perenijalista, ali ne i religiologa, Eliade je ipak bio filozofski obrazovan te je vjerovatno tako pokušavao pomiriti religiološko odnosno perenijalno razumijevanje povijesti s filozofskim shvaćanjem. No, s druge strane, prof. Perović će pod snažnim utjecajem tradicionalnog kontinentalnog pristupa u filozofiji, tj. klasičnog njemačkog idealizma, valorizirati i kritizirati Eliadeov pristup involviranju filozofije povijesti u koncept razumijevanja svijeta i vremena odnosno mita, što je znatno više perenijalističko negoli religiološko poimanje ovoga problema. Samim time Perović će ograditi filozofiju povijesti od perenijalističko-ezoterijske tradicije u koju je „uključena” od strane Mirčea Eliadea.

Iako je perenijalistička filozofija specifična po tome što je omogućila i djelomični razvoj komparativne historije religija u 19. stoljeću, u ovome kontekstu treba istaći dvije veoma bitne činjenice. Kao prvo, perenijalistička filozofija ne uzima u obzir posljedice sintetiziranja divergentnih i proturječnih učenja, niti ih uvažava, već ih prije prikazuje kao refleksije apsolutne istine. I još važnije, u nastojanju da se perenijalna misao predstavi kao ozbiljno filozofsko učenje, zapravo sama filozofija time, u određenom smislu, trpi, tj. gotovo uvijek je u podređenom položaju i služi kao sredstvo da se određene ideje svojstvene perenijalnoj filozofiji sadržajno prikažu kao relevantne i teorijski zasnovane. Upravo na to u svojim razmatranjima ukazuje i prof. Perović kada govori o Eliadeu, ali to direktno ne ističe.

Dakle, perenijalistička filozofija, na čijem je tragu i Eliade, primjenom različitih filozofskih učenja u svojoj suštini ostaje dominantno u okviru modernih ezoterijskih misaonih tokova.⁵⁰

ZAKLJUČAK

Pojam mita u svome znanstvenome diskursu vrlo je često u fokusu religiologije, ali i filozofije, te također i nekih drugih znanosti poput historije, etnologije, književnosti, te katkada i teologije. Tematikom mita, što smo naznačili na prethodnim stranicama, bavio se i Milenko A. Perović. Ipak, u njegovom filozofskom opusu prisutan je evolutivni proces u odnosu na poimanje mita. Povijesno motreno, primjećuje se da profesor Perović u svojoj prvoj fazi filozofskog djelanja, a to je bilo tijekom sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća, nije obraćao pozornost na pojam mita, što je u jednu ruku razumljivo budući da je radio u instituciji u kojoj to i nije bilo u

⁵⁰ Usp. Beglerović, S., *Geneza i razvoj moderne evropske ezoterijske tradicije*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2022.

fokusu njegovog znanstvenog angažmana. Međutim, sa znanstveno-evolutivnim razvojem mijenjao se i pogled na mit kod prof. Perovića.

Milenko A. Perović u prvom zamahu znanstvenog elaboriranja mita tijekom devedesetih godina dvadesetog stoljeća rasuđuje ga na jednoj ustaljenoj bazi kao sagu, priču ili kazu. S postupnim otvaranjem prema ovoj tematici Milenko A. Perović u filozofskome kontekstu se između ostalog naslanja na platoničku tradiciju razumijevanja koncepta mita. Razlog tome, prema našem mišljenju, pronalazi se u činjenici što je tijekom svoje predavačke karijere držao brojne sveučilišne module neodvojive od sadržaja antičke filozofije a koja je sama po sebi nastala kao produkt odgovora na mitsko mišljenje. S tim da Perović ne zastupa ustaljenu interpretativnu nit ovoga intelektualnog naslijeđa, koje po svojoj prirodi može katkada biti pomalo i isključivo prema mitu, nego na tragu platoničke otvorenosti prema mitu zapravo tolerira mit kao sredstvo izražavanja u kontekstu historije filozofije i njezinog povijesnog kontinuiteta. Ovako shvaćeni, mitovi nisu literarni dodatak lišen racionalnosti, već su, kao u Platonovom slučaju, u potpunosti integrirani u filozofsku argumentaciju.

Nadalje, postupno mijenja polazišta, te konceptu mita prilazi na kompleksniji način. Zapravo reflektira pojam mita, te u filozofski diskurs uvodi relevantne religiološke svjetonazore o mitu, poput Eliadeovog. S jedne strane, biva otvoren prema eliadeovskom religiološkom pristupu u kojemu se mogu detektirati segmenti i metodološki pristupi onoga što se u religiologiji naziva uporedna historija religija, čiji je relevantni predstavnik bio Joachim Wach. No, s druge strane, Perović pokazuje i ozbiljan otklon od Eliadove koncepcije poimanja povijesti pa i mita, jer je rumunjski religiolog po svoj prilici uključivao u svoje religiološke pristupe i perenijalnu filozofiju. Kao što smo već prethodno istakli, perenijalna filozofija, na čijem je tragu i jednim dijelom Eliade razvijao svoj nauk o mitu i povijesti u svojoj suštini ostaje dominantno u okviru modernih ezoterijskih misaonih tokova. Takvu ideologijsku matricu Eliade je pokušao sintetizirati s Hegelovom filozofijom povijesti. Ipak, prof. Perović će pod snažnim utjecajem tradicionalnog kontinentalnog pristupa u filozofiji, tj. klasičnog njemačkog idealizma, kritizirati Eliadeov pristup involviranju filozofije povijesti u njegov koncept razumijevanja svijeta i vremena, odnosno prepoznat će perenijalistički tok, premda ga na taj način Perović neće imenovati, ali će ga na koncu ozbiljno propitati i kritički valorizirati. Analogno tome, može se zaključiti da je profesor Perović prvi na našim područjima iz filozofskog aspekta kritički pristupio perenijalnoj filozofiji.

LITERATURA

- Aristotel, *Metafizika*, prev. Ladan, T., Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1985.
- Cassirer, E., *Mit o državi*, prev. Šafarik, O., Nolit, Beograd, 1972.
- Cassirer, E., *Filozofija simboličkih oblika*, prev. Kostrešević, O., Književna zajednica, Novi Sad, 1985.
- Dogan, N., *U potrazi za Bogom*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003.
- Durkheim, E., *Elementarni oblici religijskog života: Totemistički sustav u Australiji*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2008.
- Džinić, I., „Filozofija i politički mitovi: Izazovi koncepta Ernsta Cassirera”, *Obnovljeni život* 70 (4/2015), str. 487-498.
- Eliade, M., *Mit i zbilja*, prev. Cvitan, M. i Mifka, Lj., Matica hrvatska, Zagreb, 1970.
- Eliade, M., *Aspekti mita*, prev. Pejović, N., Demetra, Zagreb, 2004.
- Eliade, M., *Mit o vječnom povratku*, prev. Novković, J., Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2007.
- Eliade, M., *Aspekti mita*, prev. Janjić, D., Factum izdavaštvo, Beograd, 2017.
- Freud, S., *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb, 1986.
- Gruhonjić, D., „Profesor Milenko Perović – filozof blistavog uma”, *Autonomija: Portal građanske Vojvodine* (2. 1. 2024.). Dostupno na: <https://autonomija.info/profesor-milenko-perovic-filozof-blistavog-uma/> (Pristupljeno: 2. 7. 2025.).
- Hock, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008.
- Jašić, O., „Fenomenologija religije kao grana religiologije”, *Znakovi vremena* 15 (55/2012), str. 215-226.
- Jašić, O., „O religiji i religioznosti”, *Logos-časopis za filozofiju i religiju* 2 (2/2014.), str. 83-112.
- Knoblauch, H., *Sociologija religije*, Demetra, Zagreb, 2004.
- Otto, R., *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Ratzionalen*, Beck, Bremen, 2004.
- Partenie, C. (ur.), *Plato's Myths*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Perović, M., *Svijet malograđanina*, August Cesarec, Zagreb, 1989.
- Perović, M., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1992.
- Perović, M., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad, 1992.
- Perović, M., *Problem početka u filozofiji: Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, Vrkić, Novi Sad, 1992.
- Perović, M. A., „Mitologem sudbine i rađanje moralnosti”, u Bekić, T. (ur.), *Mit: zbornik radova*, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 93-100.
- Perović, M., *Etika*, INED CO Media, Novi Sad, 2001.
- Perović, M., *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2003.
- Perović, M., *Uvod u filozofiju s policijskom etikom*, Futura publikacije, Novi Sad, 2003.
- Perović, M., *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003.
- Perović, M., *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004.
- Perović, M., *Vrijeme cinizma*, Pobjeda, Podgorica, 2007.

- Perović, M. A., „Mitologija versus filozofija povijesti”, *Arhe*, 2010, VII (14), str. 1-27.
- Perović, M., *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011.
- Perović, M., *Pet studija o Hegelu*, Ed. Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012.
- Perović, M., *Karakteristi: Etička parerga*, Pobjeda, Podgorica, 2012.
- Perović, M., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
- Perović, M., *Filozofski brevijar*, Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2014.
- Perović, M., *Studije iz filozofije jezika*, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, Cetinje, 2017.
- Perović, M., *Filozofija politike*, Zavod za udžbenike, Podgorica, 2019.
- Platon, *Država*, prev., Vilhar, A., Kultura, Beograd, 1969.
- Schelling, F. W. J., *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, prev. Richey, M. i M. Zisselsberger, State University of New York Press, Albany, 2007.
- Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, prev. Cipra, M., Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2008.
- Silajdžić, A., *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.
- Šušnjić, Đ., *Religija I*, Čigoja štampa, Beograd, 2009.
- Terrin, A. N., *Uvod u komparativni studij religija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.
- Wach, J. *Religionswissenschaften: Prologomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1924.

ORHAN JAŠIĆ

Faculty of Islamic Sciences, University of Sarajevo, BIH
Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Tuzla, BIH

KERIM SUŠIĆ

Faculty of Humanities and Social Sciences , University of Tuzla, BIH

THE NOTION OF MYTH IN THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF MILENKO M. PEROVIĆ: RELIGIOLOGICAL OBSERVATIONS

Abstract: In the first part of the text, an understanding of the term *religiology* (Ger. *Religionswissenschaft*) is presented, as well as its correlation with other scientific fields, especially with the philosophy of religion. We have briefly highlighted the significance and uniqueness of myth in the religious, but also in the philosophical discourse. Then, in the continuation of the paper, the genesis and development of Milenko A. Perović's writing interest in the concept of myth and mythology. On that occasion, it was detected that this was a period that began in the 1990s and lasted until the end of his life. During the aforementioned period, Perović's works were mainly created for teaching needs in the educational process at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, but in addition, scholarly studies and monographs were presented that went beyond standard textbook content. In many of his works from this period, the concept of myth finds its place both sporadically and as part of in-depth philosophical reflection. When it comes to myth, we noticed that in Perović's scientific discourse there is a *religiological* perspective, less known in our region. In this context, Milenko A. Perović engages with and interprets Eliade's understanding of myth and time, attributing to it a philosophical dimension within the academic field that we call *historical religiology*. Therefore, in the end, we tried to point out the connection between Perović's understanding of myth and *historical religiology*.

Keywords: Milenko A. Perović, philosophy, *religiology*, myth, Mircea Eliade

Primljeno: 23.7.2025.

Prihvaćeno: 20.9.2025.

ЖЕЉКО КАЛУЂЕРОВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

ПРЕД-ЕТИЧКА РЕФЛЕКСИЈА ПЕРИФРОНЕТИЧКОГ АБДЕРИЋАНИНА*

Сажетак: Сачувано је осам или девет Демокритових каталогизованих списа подељених у две тетралогije под збирним називом *Етика* (Ἠθικά). Неки од знаменитих мислилаца трудили су се касније да ових нешто мање од 220 фрагмената споје у логичан, кохерентан и оригиналан систем и тиме им придају важно место у филозофији „Мудрости” из Абдере, а све са интенцијом да се закључи да се код њега готово неупитно може говорити о етици, па и више од тога, да је он био утемељитељ грчке етике. Истраживање поменутих пасажа и ставова Леукиповог „дружбеника” везаних за врлину, правду, законе, прописе, норме, одговорност, демократију, слободу, добро расположење, блаженство, меру, *paideia* и човека, довело је аутора овог чланка до значајно другачије конклузије. Из доступних *Fragmenta moralia*, наиме, јасно произилази да тамо нема засебног методолошког рефлектовања морала нити промишљања делатног мишљења *alias* етике, као ни појмовне артикулације наведених практичких израза и термина. У Трачаниновим белешкама најчешће је реч о обичајносним максимама и такозваним *loci communes* хеленске културе и цивилизације. Значајан број сентени, другим речима, не прелази оквир експликација тзв. народне мудрости, односно *gnoma* тј. поучних изрека античког света. Аутор је, на концу, констатовао да се у „етичким” делима „дубоко промишљеног” (*περίφρονα*) Абдерићанина могу пронаћи доминантно саветодавни елементи који су били карактеристични за пред-етичко и пред-морално искуство Хелена, и не више од тога.

Кључне речи: „дубоко промишљени” Абдерићанин, *Етика*, „етика”, врлине, обичајност, *locus communis*, *gnome*, пред-етичка *refleksija*

Демокрит, Трачанин, аутор је чији је опус био импресиван како по волуминозности тако и по обухватности подручја о којима се

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

* Мом професору и ментору Миленку А. Перовићу – *In Memoriam*

расправља у њему.² Од око 390 сачуваних фрагмената, у фокусу овог истраживања биће махом сегменти оних осам или девет, од стране Трасила,³ каталогизованих „етичких” списка, који су били подељени у две тетралогije⁴ и садржавали око 216 текстуалних остатака. На основу наслова каталога (дословно) *Етика* (Ἠθικά),⁵ као и на основу тога што су се неки од каснијих мислилаца трудили да помену те фрагменте споје у логичан, кохерентан и оригиналан систем и тиме им придају важно место у Демокритовој филозофији, могло би се закључити да се код њега готово неупитно може говорити о етици, па и више од тога, да је он био утемељитељ грчке етике.⁶

² 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.

³ Трасил из Мендеса (Θράσυλλος Μεγδήςσιος) или Александрије, упамћен и по свом римском имену Tiberius Claudius Thrasyllus, био је астролог, граматичар и коментатор књижевних дела, активан у другој половини I века пре н. е. и првој половини I века наше ере (умро је 36. године наше ере). У традицији се наводи не само да је уредио Демокритова дела већ и Платонов *corpus*, групишући га у девет тетралогija од по четири рукописа (ДЛ,III,56-61, ДЛ,IX,45).

⁴ У првој су следећа дела: 1. *Питагора* (Πυθαγόρης), 2. *О расположењу мудраца* (Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως), 3. *О онима у Хаду* (Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου), 4. *Тритогенеја* (а ово [име] је зато што три [ствари] настају из ње које све људско држе заједно) (Τριτογένεια (τοῦτο δὲ ἐστὶν, ὅτι τρία γίνεταί ἐξ αὐτῆς ἃ πάντα ἀνθρώπινα συνέχει). У другој тетралогiji су сврстане ове књиге: 1. *О доброти* (О мужевности) или *О врлини* (Περὶ ἀνδραγαθίας ἢ Περὶ ἀρετῆς), 2. *Амалтејин рог* (Ἀμαλθείης κέρας), 3. *О добром расположењу* (О спокојству) (Περὶ εὐθυμίας), 4. *Белешке етичке* (Ἐπομνημάτων ἠθικῶν): јер се [дело] *Добро стање* (Εὖεστώ) не може пронаћи (Ἐπομνημάτων ἠθικῶν· ἢ γὰρ Εὖεστώ οὐχ εὐρίσκειται) (ДЛ,IX,46).

Лакс (A. Laks) и Мост (G. W. Most) бележе да многи од наслова који се налазе у овом каталогу несумњиво нису аутентични. Што се тиче наслова *О онима у Хаду* (као и још неким), сматрају да је он потврђен на другим местима или изворима. A. Laks, G. W. Most (ed. and trans.), *Early Greek Philosophy Later Ionian and Athenian Thinkers Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2016, p. 63.

⁵ У целини Абдериђаниновог опуса посматрано, термини „етика” (ἠθικά) или „етички” (ἠθικῶν, ἠθικὸς) појављују се тачно седам пута, од тога само два пута у изворним пасажима и то као подела и наслов његових списка (ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ ΗΘΙΚΑ, ΤΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ).

⁶ Консултовати: A. A. Huseinov, G. Irlie, *Istorija etike*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1992, str. 36-37.

Премда поједини филозофи управо то и тврде,⁷ тешко је консеквентно одбранили ову тезу, најмање из два разлога. Прво, не постоји релевантан антички извор који би потврдио такав став. Аристотел, чија сведочанства имају сигнификантну тежину, и који је у много чему хвалио Абдерићанина,⁸ нигде не спомиње његове „етичке” списе. Код Демокрита, што је референтније, не може бити говора о било каквој етици ни из интринсичних разлога. Из сачуваних *Fragments moralia* јасно произилази да је тамо најчешће реч о обичајносним максимама које пореде поједина добра и упутства, која, потом, треба да човека који уме да слуша мудре савете науче како да на најбољи начин проживи свој век.

Ако се ово има у виду, уз аргументовану елаборацију која ће уследити у наставку чланка,⁹ постаје евидентно зашто овај аутор сматра да Демокрит није оставио иза себе етику као засебно методолошко испитивање темеља моралних норми и вредности те да, стога, није могуће ретроспективно реконструисати такву етику. Оно што се евентуално може учинити, или барем што су неки потоњи аутори покушавали, јесте да се она до одређене мере конструише на основу постојећих фрагмената, уз дужан опрез да, према ономе што је нама познато, сам Абдерићанин такав подухват није ни предузео нити га је реализовао.¹⁰

⁷ Властос (G. Vlastos) говори о историјској важности Демокритове етике као прве строго натуралистичке етике у грчком мишљењу. G. Vlastos, „Ethics and Physics in Democritus” (Part Two), у: *The Philosophical Review*, Vol. 55, No. 1. (Jan., 1946), p. 62.

Високо мишљење о Абдерићаниновом стваралаштву има и Кан (С. Н. Kahn), који каже да су пре Платонових дијалога једини вредни текстови који су се бавили етиком и психологијом са спекулативне или филозофске тачке гледишта, били фрагменти Хераклита и Демокрита. С. Н. Kahn, „Democritus and the Origins of Moral Psychology”, у: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 1. (Spring, 1985), p. 1.

⁸ Рецимо у делу *О настајању и пропадању* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) (315a35): „Овај (Демокрит, прим. Ж. К.) је, чини се, о свему промишљао” (οὗτος δ' ἔοικε μὲν περὶ πάντων φροντίζειν). Прев. Ж. Калуђеровић. Aristotel, *O postajanju i propadanju*, у: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 252, 315a35. Оригинал *О настајању и пропадању* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) преузет је из: *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, vol. I, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970 (orig. 1960), 315a35.

⁹ И узимање у обзир тврдњи исказаних у коресподентном коауторском прилогу: Ж. Калуђеровић, З. Калуђеровић Мијартовић, „Прото-биоетика онога који је ‘о свему размишљао’”, у: *ARHE*, god. XXI, br. 42, Novi Sad 2024, str. 11-35.

¹⁰ Ауторово становиште је, прецизније, да Демокрит није ни могао да га предузме нити реализује, јер морал и етика нису „вечни” већ повесно ситуирани феномени, који су наговештени и почели да се помаљају на духовном хоризонту Хеладе тек са појавом

Највећи део Демокритових „етичких” фрагмената сакупљен је у две групе одвојених максима које су претежно биле пословичног карактера. То је, најпре, збирка од 132 *gnome* које су сачуване преко *Антологије* (Ἀνθολόγιον), коју је компилирао доксограф Јован из Стобија (Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος) у Македонији вероватно у раном V веку наше ере (фрагменти обележени бројевима од 169-297 по Дилсу (H. Diels). Постоји и колекција од 88 *gnoma* под насловом „Златне изреке филозофа Демократа (!)”¹¹ (обележене код Дилса бројевима од 35-115 и насловљене као: ΔΗΜΟΚΡΑΤΟΥΣ ΓΝΩΜΑΙ), које су формулисане као упутство за исправно живљење.

О целини Абдерићанинових *Fragmenta moralia* постоје подељена мишљења, која се крећу у широком дијапазону, од готово потпуног Родеовог (E. Rohde)¹² одбијања њихове аутентичности, па све до Шмидове (W. Schmid)¹³ констатације да се Демокрит као писац, мислилац, и као личност, најјасније представља кроз многе проверене аутентичне фрагменте, који су сачувани преко његових „етичких” дела. Дилема о томе како оценити целину „етичког” *corpus*-а мислиоца из Абдере¹⁴ имао је и такав познавалац хеленског и пресократског дискурса какав је био Дилс. Он једноставно каже да испитивање датог

софиста и Сократа у „огњишту мудрости” (πυρταγεῖον τῆς σοφίας) (Прот. 337д), Атини. Детаљније упоредити у: Ž. Kaluđerović, „Pretpostavke nastanka morala”, у: *Bošnjačka pis-mohrana* (Zbornik radova Simpozija „Gdje je nestao - moral”), Svezak 15, broj 42-43, Zagreb, Hrvatska, 2016, str. 135-147.

¹¹ О дилемама у вези имена филозофа, Демокрит (Δημόκριτος) versus Демократ (Δημοκράτης), и садржаја његове тзв. етичке збирке опширније у: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 153-154.

¹² Видети: E. Rohde, *Psyche*, Routledge & Kegan Paul, London 1925, p. 408.

¹³ Консултовати: W. Schmid, „Der Ausgang der altonischen 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.

¹⁴ Коментаришући, у претходном пасусу поменуто, колекцију „етичких” фрагмената који се приписује Абдерићанину, Тејлор (C. C. W. Taylor), уз извесне резерве, пише да различите стилске и садржинске особености указују на то да збирка максима коју је саставио Стобеј садржи већи удео аутентично Демокритовог материјала него збирка која се повезује са именом „Демократ”. C. C. W. Taylor, „The atomists”, p. 197, у: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

садржаја не омогућава ни да се прихвате некритички сви Демокритови фрагменти, нити да се у целини одбаце.¹⁵

Многи Абдерићанинови „етички” фрагменти, посматрани чак и из ондашње перспективе, напосто понављају уобичајене фразе обичајносне заједнице и тзв. *loci communes* грчке културе и цивилизације. Ево неких илустрација: „Многи [који] чине најсрамотнија [дела], речима најврснијим се служе” (Πολλοὶ δρῶντες τὰ αἰσχίστα λόγους ἀρίστους ἀσκέουσιν) (ДК68Б53а); „Они неразумни у несрећи постају разумни” (Οἱ ἀξύνετοι δυστυχέοντες σωφρονέουσι) (ДК68Б54); „Промишљати је боље пре делања него [се] после кајати” (Προβουλευέσθαι κρείσσον πρὸ τῶν πράξεων ἢ μετανοεῖν) (ДК68Б66); „Стално оклевање чини делање недовршеним” (Τὸ αἰεὶ μέλλειν ἀτελέας ποιεῖ τὰς πράξεις) (ДК68Б81); „Многи избегавају пријатеље када из богатства у сиромаштво упадну” (Ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὴν ἐξ εὐπορίας εἰς πενίην μεταπέσωσιν) (ДК68Б101); „Страх доиста производи ласкање, али не доноси [истинску] добронамерност”¹⁶ (Φόβος κολακείην μὲν ἐργάζεται, εὐνοίαν δὲ οὐκ ἔχει.) (ДК68Б268), и слично.

Постоје и поклапања одређених Демокритових изрека са фрагментима који су данас познати као изворно Хераклитови. Карактеристична је, на пример, сличност Абдерићаниновог 64. фрагмента: „Многи, [иако] пуни знања, ума немају” (Πολλοὶ πολυμαθεῖς νοῦν οὐκ ἔχουσιν) (ДК68Б64), са Ефежаниновим 40. фрагментом: „Многозналаштво уму не учи, иначе би Хесиода научило и Питагору, а такође и Ксенофана и Хекатеја”¹⁷ (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον) (ДК22Б40). Слична ситуација је и када су у питању Демокритови фрагменти 65, 171 и 236 (ДК68Б65, ДК68Б171 и ДК68Б236), који као да представљају својеврсни „ехо” 119. и 85. (ДК22Б119 и ДК22Б85) Хераклитовог фрагмента.

¹⁵ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 154.

Курд (P. Curd) слично наводи да је аутентичност фрагмената о етичким питањима који се приписују Абдерићанину нејасна. P. Curd (ed.), *A Presocratic Reader*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2011, p. 110.

¹⁶ Претходних шест фрагмената превео је Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 159-162, 183; B53a, B54, B66, B81, B101, B268. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 157-158, 160, 163, 200; B53a, B54, B66, B81, B101, B268.

¹⁷ Претходна два фрагмента превео је Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 160, 153; B64, B40. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 158, 160; B64, B40.

Подударања се ту не завршавају, јер неки други Абдерићанинови пасажии показују изненађујућу блискост и сродност са сократовским или платоновским виђењем ствари. Његов фрагмент број 40 (као и фр. 77 (ДК68Б77) и 171 (ДК68Б171)) „Ни телима ни богатством [не] бивају људи блажени, него исправношћу и промишљеношћу”¹⁸ (Οὐτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ’ ὀρθοσύνηι καὶ πολυφροσύνηι) (ДК68Б40), готово понавља Сократове речи изречене Атићанима у *Одбрани Сократовој* (ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ) (30а-б): „Ја, наиме, ништа друго [не] радим него идем околу уверавајући вас, и млађе и старије, да се не старате више ни за тело ни за имовину, нити тако ревносно, као за душу, да [вам] [она] најбоља буде”¹⁹ (Οὐδὲν γὰρ ἄλλο πρᾶττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται).

Постоје, напокон, и фрагменти, попут онога који је смештен између 288. (ДК68Б288) и 289. (ДК68Б289): „Не постоје за богатство тако сигурна врата која не [може] отворити тренутак судбине”²⁰ (Οὐκ ἔστιν οὕτως ἀσφαλὴς πλούτου πυλεῶν, ὃν οὐκ ἀνοίγει τύχης καιρός) (41, 59), који није био прихваћен као аутентичан од стране Дилса и Кранца (W. Kranz), с образложењем да садржи јампски триметар.²¹

¹⁸ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 158, B40. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 155, B40. Видети и: ДК68Б37, ДК68Б187.

¹⁹ Прев. Ж. Калуђеровић. Platon, *Odbrana Sokratova*, у: *Dijalozi*, Kultura, Beograd 1970, str. 81, 30а-б. Оригинал *Одбране Сократове* (ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ) преузет је из: Platon, *DES SOKRATES APOLOGIE. KRITON. EUTHYDEMOS. MENEXENOS. GORGIAS. MENON*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., zweiter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, s. 36, 30а-б.

Клаус (D. B. Klaus) истиче да је очигледно да су искази о ψυχή, који се приписују Демокриту, обликовани у сократском духу и да по први пут нуде етички програм који је експлицитно заснован на добробити *psyche*. D. B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven, London 1981, p. 142.

²⁰ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 186, * - 41,59. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 205, * - 41,59. Синтагма τύχης καιρός може бити преведена, осим као „тренутак судбине”, и као „стицај околности” или „случајан тренутак”.

²¹ Упоредити: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, p. 491.

Абдерићанинов фрагмент бр. 173 (ДК68Б173) гласи:

Људима [се] зло из доброга рађа, када год неко добрим не уме да руководи нити управља с лакоћом. Није праведно такве [ствари] сврстати међу зла, него међу добре; а оним добрим [стварима] може се користити и као браном спрам зла, ако неко [то] хоће.²²	ἀνθρώποισι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπὴν τις τὰγαθὰ μὴ ἰσχυρῶς ποιεῖν μὴδὲ ὀρεῖν εὐπόρως. οὐ δίκαιον ἐν κακοῖσι τὰ τοιάδε κρίνειν, ἀλλ' ἐν ἀγαθοῖσιν ὧν τοῖς τε ἀγαθοῖσιν οἷόν τε χρῆσθαι καὶ πρὸς τὰ κακὰ, εἴ τιτι βουλομένωι, ἀλκῇ.
--	--

Демокрит истиче да није праведно (οὐ δίκαιον)²³ третирали као зло (κακὰ) оно што настаје као последица непримереног коришћења добара (τὰγαθὰ). Зло, дакле, не поседује самосталну и независну егзистенцију; оно се појављује услед човекове неспособности да делатно (руко)води (ποιοῦν) и вешто управља (ὀρεῖν) оним што је инхерентно добро.²⁴ Други темељни увид овог пасажа јесте могућност да се добра, ако су

²² Прев. Ж. Калужеровић. Н. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 173, B173. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 179, B173. О нешто другачијој верзији у погледу морфологије, синтаксе и семантике овог фрагмента консултовати: J. Stobaei, *Anthologium Eclogae Physicae et Ethicae*, vol. I, recens. C. Wachsmuth et O. Hense, Apud Weidmannos, Berolini 1884, s. 177, II, 9, 2.

²³ *Dike* и њени деривати, који ће у наставку овог прилога бити помно разматрани, у Абдерићаниновим „етичким” списима експлицитно се помињу укупно 35 пута у 22 различита фрагмента. Она се са негативном партикулом појављује 21 пут у 15 фрагмената: као *ἀδικέοντα* и *ξυλαδικέειν* у ДК68Б38, као *ἀδικῶν* и *ἀδικουμένων* у ДК68Б45, као *ἀδικεῖν* у ДК68Б62 и ДК68Б266, као *ἀδικίης* у ДК68Б78, ДК68Б181 и ДК68Б215, као *ἀδικέων* у ДК68Б89 и ДК68Б266, као *οὐ δίκαιον* у ДК68Б173, као *ἀδικίην* у ДК68Б193, као *ἀδικεῖν* у ДК68Б217, као *ἀδικῇ* и *ἀδικέοντι* у ДК68Б253, као *ἀδικίη* у ДК68Б256, као *ἀδικουμένοις* и *ἄδικον* у ДК68Б261, као *ἀδικεῖ* у ДК68Б262 и као *ἀδικέοντα* у ДК68Б266. Једном се појављује као облик *δίκαιον* у ДК68Б265. Верзија *δίκαιος* појављује се у ДК68Б50 и ДК68Б73. Супстантивирано *τὸ δίκαιον* (или *τὰ δίκαια*) појављује се у ДК68Б174, ДК68Б261 и ДК68Б266. Именица мушког рода *δικαστής* може се пронаћи у ДК68Б159. Најзад, сама именица женског рода *δίκη* појављује се 7 пута у следећим фрагментима: ДК68Б159, ДК68Б174, ДК68Б215, ДК68Б256, ДК68Б258 и у ДК68Б263.

²⁴ Сличан закључак о односу према здрављу, снази, лепоти и богатству може се пронаћи у Платоновом дијалогу *Менон* (ΜΕΝΩΝ (ἡ περὶ ἀρετῆς, παιδαγωγικός). У Мен. 88а, Сократ Менону говори да се исте ствари некад сматрају корисним а некад штетним, а да су оне корисне када се правилно користе, док су штетне када се њима неко лоше служи. Видети и 2. главу IV књиге Ксенофонових *Успомена о Сократу* (Ἀπομνημονεύματα).

правилно усмерена, употребе и као средство превенције негативних реперкусија непромишљених чинова. Ово наговештава да разборитост не лежи у пуком постизању добра, већ и у способности да се оно искористи за очување стабилности и спречавање својеврсних девијација у обичајносној заједници.

Фрагмент, у том смислу, отвара простор за дубљу филозофску расправу о томе како се вредности обликују кроз динамичку интеракцију појединаца и њиховог окружења. Исправна оријентација и балансирано опхођење према стварима – било да су оне тварне, душевне или умне – не само да обликује природу добра и зла, већ и разоткрива њихову узајамну условљеност. Зло се, наглашено је малопре, не појављује као онтолошка нужност, већ као одступање од поретка, изазвано нескладним управљањем добрима. Тиме се имплицира потреба за континуираним (само)усавршавањем и усклађивањем с оним што носи истинско обележје добра.

Стобеј у *Антологији* преноси и да (Stob. IV, 5.47):

[Учињених] грешака људи се сећају више него онога [што] [је] добро урађено. Доиста, и праведно је тако; <јер>, као што <онога> који враћа оно што му је поверено не треба хвалити, али онај који [то] не враћа [треба] да буде на лошем гласу и да трпи, тако је и с владаром. [Он], наиме, није изабран да би зло чинио, него да би [чинио] добро.²⁵	τῶν ἡμαρτημένων ἄνθρωποι μεμνέσται μᾶλλον ἢ τῶν εὖ πεποιμένων. καὶ γὰρ δίκαιον οὕτως· ὥσπερ <γὰρ τὸν> τὰς παρακαταθήκας ἀποδιδόντα οὐ χρὴ ἐπαινεῖσθαι, τὸν δὲ μὴ ἀποδιδόντα κακῶς ἀκούειν καὶ πάσχειν, οὕτω καὶ τὸν ἄρχοντα. οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ ἡγεῖσθαι ὥς κακῶς ποιήσων, ἀλλ' ὥς εὖ.
---	---

Демокрит је желео да поручи да је архонту,²⁶ или неком другом ко је изабран да обавља јавну дужност, иманентно да то треба да чини добро

²⁵ Прев. Ж. Калуђеровић. J. Stobaei, *Anthologium*, vol. IV, partem priorem, recens. C. Wachsmuth et O. Hense, Apud Weidmannos, Berolini 1909, s. 211, IV, 5, 47. Код Дилса и Кранца овај пасаж обележен је као Демокритов фрагмент 68B265. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 183, B265. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 199-200, B265.

²⁶ О ἄρχοντες се говори и у наредном параграфу *Антологије* (IV, 5, 48) (ДК68B266). Текст белешке предлаже заштиту (прев. Ж. Калуђеровић): „[Онога] [који] праведно поступа” (τὰ δίκαια ποιῆντι), да не би у периодичном смењивању у вршењу дужности потпао под власт оних које је претходно кажњавао. Дилсова допуна изворног текста, због празнина у њему, мења смисао оригинала тако да нарушава једно од темељних начела античке демократије – принцип одговорности. По његовом додатку, Демокрит каже да је неприлично да архонт буде одговоран било коме осим самом себи, као и да онај који је годину дана владао над другима не би требао да доспе под власт тих других. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s.

и у општем интересу јер: „Доиста, и праведно је тако” (*καὶ γὰρ δίκαιον οὕτως*), док је супротно понашање оно што није прихватљиво тј. оно што је „неправедно” и што треба жигосати.

У фрагменту 253 (ДК68Б253) Абдерићанин као да се двоуми да ли треба обављати јавне послове.²⁷ Превагу зашто треба испуњавати своје обавезе према *πόλις*-у односи и чињеница да би се у супротном стекла лоша репутација, иако такав грађанин нити отуђује нечију имовину нити чини било какву другу неправду (*καὶ ἢν μηδὲν μήτε κλέπτει μήτε ἀδικῇ*). Крај овог фрагмента додатно заоштрава Демокритове дилеме и размишљање, пошто се у њему наводи да чак и онај ко ништа не занемарује и ко уз то не чини никакву неправду, ипак ризикује да доспе на зао глас, па и да му се нешто лоше догоди. Последња реченица у 253. фрагменту блиска је првој из малочас цитираног 265. фрагмента: „Нужно је, пак, грешити, а опростити људима није лако”²⁸ (*ἀνάγκη δὲ ἁμαρτάνειν, συγγινώσκεισθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εὐπετές*) (ДК68Б253). Абдерићанинов став у себи, другачије речено, садржи извесну релативистичку црту, па и песимистичку ноту, јер тврди да је живот са

200, В266. Дилсов додатак, по аутору овог чланка, може имплицирати континуитет власти и нарушити не само принцип одговорности већ и идеју да сви грађани наизменично врше власт и покорavaju се власти, што је према Аристотелу, и не само њему, једно од битних начела демократије (упоредити III и нарочито VI књигу његове *Πολιτικῆς*).

²⁷ Премда само један фрагмент раније (ДК68Б252), наводи да послове града-државе (*τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν*), односно бригу око доброг управљања њоме (*ὅπως ἄξεται εἶ*), треба сматрати најважнијим од свега (*τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι*). У наставку овог фрагмента, Демокрит каже да је град-држава којом се добро управља највећи ослонац (*πόλις γὰρ εἰ ἀγομένη μεγίστη ὁρσώσις ἐστί*) и у њој се све садржи, и да ако је она здрава и безбедна онда је све здраво и безбедно (*καὶ τοῦτου σφισσομένου <τὰ> πάντα σφύζεται*), и супротно, ако она пропада то јест упропашћава се онда све пропада тј. бива упропашћено (*καὶ τοῦτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθίρεται*). Видети: М. А. Perović, *Filozofija politike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Podgorica 2019, стр. 98-99.

С обзиром да држава несумњиво стоји изнад свих других ствари и вредности, у фрагменту 157 (ДК68Б157) налази се препорука да се темељито изучи најбитније умеће, а то је политичко умеће (*πολιτικὴν τέχνην*), као и да се тежи оним напорима из којих произилазе највеће и најсјајније ствари за људе (*τὰ μέγала καὶ λαμπρὰ γίνεται τοῖς ἀνθρώποις*).

Уопште о учествовању у јавном животу односно о човеку као грађанину, говори на карактеристичан начин и Абдерићанинов 3. фрагмент (ДК68Б3) (који два пута наводи и истакнути римски стоичар и државник Сенека, и то као особит знак животне мудрости).

²⁸ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, стр. 181, В253. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 196, В253.

људима непредвидив, пошто заједница уме да буде и сурова, чинећи очигледне неправде.²⁹

Фрагмент број 50: „Онај [ко] је новцу потпуно подређен никада не [може] бити праведан”³⁰ (ὁ χρημάτων παντελῶς ἥσων οὐκ ἂν ποτε εἴη δίκαιος (ДК68Б50), и фрагмент број 261: „[Онима] [који] трпе неправду треба помагати према могућности и не допуштати [такве] [ствари]; јер оно [што] [је] такво праведно [је] и добро, а оно [што] није такво неправедно [је] и зло”³¹ (ἀδικοῦμένοισι τιμωρεῖν κατὰ δύναμιν χρη καὶ μὴ παρίεναι τὸ μὲν γὰρ τοιοῦτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν, τὸ δὲ μὴ τοιοῦτον ἀδίκον καὶ κακόν (ДК68Б261), само потврђују ауторово мишљење из увода овог прилога да код Демокрита постоји значајан број сенценци које не прелазе оквир експликација тзв. народне мудрости.³²

²⁹ Сличан, не баш оптимистички, тон избија и из његових фрагмената који помињу децу (ДК68Б275, ДК68Б276, ДК68Б277; у вези са последње поменутих фрагментом упоредити: R. Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf & Mizantrp, Zagreb 2016, str. 290.). Иако Демокрит каже да потреба за потомством произилази из природе свих живих бића, он, истовремено, сматра да треба успоставити извесну дистинкцију између људи и осталих живих бића. Специфичност људи је да они једини међу бићима која имају душу мисле да од потомства које добијају могу да очекују и неку корист (ДК68Б278). За тенденције код Абдерићанина које наглашавају интринсичну сродност целокупне природе односно свих живих бића, а донекле и неживих, видети навођени коауторски чланак: Ж. Калуђеровић, З. Калуђеровић Мијартовић, „Прото-биоетика онога који је „о свему размишљао“, у: *ARHE*, god. XXI, br. 42, Novi Sad 2024, str. 11-35.

³⁰ Прев. Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 159, B50. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 156, B50.

³¹ Прев. Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B261. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 198, B261. И овде се може успоставити аналогија са речима ранијих писаца. Аристотел, наиме, у 9. пасажу *Устава атинског* (Ἀθηναίων πολιτεία), као једну од најнародскијих или најдемократичнијих ствари у Солоновом уставу (велики атински државник је, подсетимо се, умро барем сто година пре него што се Демокрит родио) наводи да је свакоме, ко је то хтео, било омогућено да се заузме у корист оних којима је учињена неправда (ἐπειτα τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων). Опширније о чувеном νομοθέτης-у и творцу σειράρχεια-е у: Ž. Kaluđerović, O. Jašić, Z. Kaluđerović Mijartović, „Dike atinskog mudraca i zakonodavca“, у: *Gradovrh*, god. XVIII, br. 18, Tuzla, Bosna i Hercegovina, studeni 2022, str. 99-115.

³² Ипак, потоњи Абдерићанинов фрагмент (ДК68Б261), у коме се инсистира на дужности да се помаже онима који трпе неправду у мери у којој је то могуће, пружа рани темељ за етичка разматрања која су потом постављена код Сократа, Платона и Аристотела, па и у каснијим етичким традицијама, у смислу преузимања и даљег развијања идеје да се оно праведно, правда односно праведност манифестују као делатно остваривање добра у животу хеленске заједнице.

Као што и фрагмент број 45: „Онај [ко] наноси неправду несрећнији је од онога [ко] трпи неправду”³³ (ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαίμονέστερος (ДК68Б45), изриче мисао која се може пронаћи као Сократова у разговору са Полом у Платоновом дијалогу *Горгија* (ΓΟΡΓΙΑΣ [ἡ περὶ ῥητορικῆς, ἀνατρεπτικός]) (479ε). Приговор у вези овога фрагмента, који се може упутити на Демокритов рачун, јесте да се у његовој заоставштини налази фрагмент број 193 (ДК68Б193), који директно противречи изреченој тези у 45. фрагменту (ДК68Б45).³⁴ У 193. фрагменту (ДК68Б193), Абдерићанин, наиме, држи да је знак разборитости (φρονήσιος) (са)чувати се (φυλάσασθαι) од неправде (ἀδικίην) која је у изгледу, а да је знак неосетљивости (ἀναλγησίης) не узвратити (μὴ ἀμύνασθαι) за учињену неправду.

Фрагмент број 181 (ДК68Б181) истиче потребу за усмеравањем ка врлини (ἀρετῇ), и то пре свега вербалним подстицајима (προτροπή) и уверавањем (πειθοῖ), а не само уз помоћ закона (νόμῳ) и нужде (ἀνάγκη). Демокрит још додаје (ДК68Б181):

Вероватно је, наиме, да ће онај [кога] од [чињења] неправде спречава [само] закон грешити у тајности, док није вероватно да ће онај [кога] ка [вршењу] дужности води уверавање чинити нешто погрешно, ни у тајности нити јавно. Стога, онај ко разложно и са знањем исправно поступа, постаје у исти мах храбар и правилно расуђује.³⁵

λάθρηι μὲν γὰρ ἀμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου, τὸν δὲ ἐς τὸ θεόν ἡγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρηι οὔτε φανερώς ἔρδειν τι πλημμελές. διὸπερ συνέσει τε καὶ ἐπιστήμῃ ὁρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἅμα καὶ εὐδύγνωμος γίγνεται.

³³ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 159, B45. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 156, B45.

³⁴ Код оваквих увида не сме се сметнути с ума, на Прокопеевом (J. F. Procope) трагу (консултовати: 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.), несигурност 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 византијском лексикону *Суда* (Σοῦδα) (ређе *Судида* (Σουίδα) (ДК68А31, ДК68А2) из X века наше ере, рецимо, наводи се да су само две књиге стварно његове (*Велики по(ред)ак* (Μέγας διάκοσμος) – чак и у вези ове књиге има дилема, будући да у аутентичним Леукиповим фрагментима стоји да је ΜΕΓΑΣ ΔΙΑΚΟΣΜΟΣ заправо његово дело (ДК67Б1а) – 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 (*Καλλιμάχος ὁ Κυρηναῖος*), а не у потоњој традицији чешће помињани Трасил.

³⁵ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 174, B181. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 181-182, B181. Тезу о значају вештине убеђивања подупире

Иако Абдерићанин није био несклон идеји кажњавања, овде као да сугерише да читав концепт санкционисања неће бити плаузибилан ако правила и норме не буду интериоризоване. Врлина, у том смислу, произилази из унутрашње мотивације и уверења те је заснована на знању о дужностима, а не на доминацији страха. Демокрит једноставно напомиње да закони достижу своју ефикасност једино када их грађани прихвате као норму сопственог понашања, при чему се то прихватање може квалификовати као знање, јер је управо знање саставни део личности. Завршетак овог фрагмента: „Стога, онај ко разложно и са знањем исправно поступа, постаје у исти мах храбар и правилно расуђује” (διόπερ συνέσει τε καὶ ἐπιστήμῃ ὁρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἄμα καὶ εὐδύγνωμος γίγνεται), подсећа на Сократов став да се сви могући облици врлине могу свести на једну јединствену одредбу, и то ону да је врлина знање (...ἐστὶν ἐπιστήμη ἡ ἀρετή...) (Мен.87ц).

Многи Абдерићанинови фрагменти директно се тематски односе на врлину уопште или на поједине врлине, и он сасвим могуће први од Хелена говори о врлини карактера. Ипак, без обзира што није само „дотакнуо” (ἥψατο)³⁶ питање о врлини, већ се њоме доста бавио, Демокрит није појмовно одредио врлину, односно код њега се не може утврдити „штаство” врлине тако што би се мисаоним кретањем доспевало до њене бити.

У антитези *physis-nomos*³⁷ „дубоко промишљени” (περίφρονα) (ДК68А1(40)) Абдерићанин антиципира говор о, каснијим језиком речено, регијама битка.³⁸ Када је у питању подручје *physis* онда

и Платон у Законима (ΝΟΜΟΙ Η ΝΟΜΟΘΕΣΙΑΙ) (890б-д), када се Атињанин обраћа Клинији говорећи да законодавац код доношења закона треба да се служи и овом вештином не би ли на тај начин (у)чинио људе питомијима.

³⁶ Термин потиче од Аристотела, конкретно од његових квалификација Демокрита, мада у контексту делимичног „додиривања” (ἥψατο, ἥψατο) формалног узрока (τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία) (Пхус.194а20-21; ПА642а24-28), или „не допицања” (οὐδὲν ἄπτεται) финалног узрока (τίνος ἔνεκα) (Де респ.471б30-472а3) од стране Абдерићанина. У наставку парафразираног пасуса из списка О деловима животиња (Περὶ ζώων μορίων) (642а29-31), Стагиранин додаје да је током тог (Сократовог) доба испитивање природе престало (τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε), а филозофи су се окренули проучавању практичне (корисне) врлине (χρησίμων ἀρετήν) и политике (πολιτικὴν).

³⁷ Упоредити: М. А. Perović, *Praktička filozofija*, Grafomedia, Novi Sad 2004, str. 191-193; R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010, pp. 405-426.

³⁸ Анценбахер (A. Anzenbacher) постулира да трајна заслуга атомиста лежи у разградњи радикалног јединства битка (како су то поставили Парменид и Декарт), како би се могла промишљати разлика и мноштеност. A. Anzenbacher, *Filozofija*, Školska knjiga,

природа³⁹ има онтолошки приоритет у односу на људске конвенције,⁴⁰ јер: „По мњењу, наиме каже, слатко, (и) по мњењу горко, по мњењу топло, по мњењу хладно, по мњењу боја, а уистину атоми и празнина”⁴¹ (νόμῳ γάρ φησι γλυκύ, (καὶ) νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίή, ἔτεῳ δὲ ἄτομα καὶ κενόν) (ДК68Б9). У другом подручју које обухвата социјални живот извесно је да Демокрит истиче *пotos*, посебно безрезервно поштовање закона, које он ставља у исту раван са правдом. Добар пример за то је његов 174. фрагмент (ДК68Б174):

[Човек] доброг расположења [који] се посвећује праведним (δίκαια) и законитим (νόμιμα) делима, радује се и на јави и у сну, крепак је и безбрижан; док онај који и правду занемарује и оно што је потребно не чини, њему су све такве [ствари] неугодне, а када [ιχ] се присети, плаши се и [самог] себе куди.⁴²	ὁ μὲν εὖθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδής ἐστιν· ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῇ καὶ τὰ χρῆ ἐόντα μὴ ἔρῃ, τούτῳ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῇ, καὶ δέδοικε καὶ ἑωστὸν κακίζει.
--	---

Значај који Демокрит придаје *пotosu* долази до изражаја и у његовом савету да се не чини зло у нади да ће остати скривено. Самопоштовање које то чини немогућим треба се успоставити као закон у души, а ваљало би да он гласи: „Стога, не чини ништа неприкладно”⁴³ (ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον) (ДК68Б264). Овај императив, који по неким ауторима представља наговештај пледоајеа за оно што ће у модерним временима

Zagreb 1995, str. 61-62. Консултовати и: С. Жуњић, *Аристотел и хенологија*, Досије студио, Београд 2020, стр. 82-90.

³⁹ О сегментима Демокритове филозофије природе, видети: Ž. Kaluderović, *Istorija helenske filozofije I*, Akademska knjiga, Novi Sad 2024, str. 127-138, 217-225.

⁴⁰ Гадамер (H.-G. Gadamer) тврди да је расправа о проблему сазнања започела с Демокритом. H.-G. Gadamer, *Istina i metod*, Fedon, Beograd 2011, str. 292.

⁴¹ Прев. Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 147, B9. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 139, B9. Консултовати и: ДК68Б125; R. B. English, „Democritus’ Theory of Sense Perception,” у: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 46. (1915), pp. 217-227; Б. Снел, *Откривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, Карпос, Лозница 2014, стр. 277; M. Frede, *Slobodna volja*, Fedon, Beograd 2012, str. 28-29.

⁴² Прев. Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 173, B174. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 179-180, B174. Грчке оригинале у преводу додао Ж. К.

⁴³ Прев. Ж. Калуђеровић. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B264. Нем. изд. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 199, B264.

бити названо „аутономна етика“, у ствари указује на Абдерићаниново уздизање старе хеленске врлине *aidosa*, као недовољно рефлектованог „моралног“ стида појединца, који је био један од стубова заједничности људи и услов да *polis* уопште постоји.⁴⁴ Истовремено он указује колико је у овом фрагменту *nomos* далеко од обичне конвенције и субјективног уверења.⁴⁵

Суптилна запажања о снази и вредности закона могу се пронаћи у 248. фрагменту (ДК68Б248), који, ипак, сугерише да ни најбоље устројени закони много не вреде ако су људи на које се они односе рђави. Колико чврсто стоји на становишту легалитета и моћи правде,⁴⁶ „Мудрост“ (*σοφία*) (ДК68А2, ДК68А18) из Абдере показује и у 258. фрагменту (ДК68Б258):

Убијати треба све што наноси штету мимо правде, по сваку цену; и ко тако чини, имаће већи удео доброг расположења (<i>εὐθυ-</i> <i>μίας</i>) (?) и правде и храбрости (<i>θάρσεος</i>) и имовине (<i>κτήσεως</i>) (?) у сваком поретку (<i>ἐν</i> <i>παντί κόσμῳ</i>).⁴⁷	κτείνειν χρὴ τὰ πημαίνοντα παρὰ δίκην πάντα περὶ παντός· καὶ ταῦτα ὁ ποιῶν εὐθυμίας (?) καὶ δίκης καὶ θάρσεος καὶ κτήσεως (?) ἐν παντὶ κόσμῳ μέζω μοῖραν μεδέξει.
--	--

⁴⁴ Упоредити и: ДК68Б84, ДК68Б244.

⁴⁵ Нагласак на „овом фрагменту“, пре свега је због, у претходном пасусу цитираног, 9. фрагмента (ДК68Б9). Консултовати: М. Н. Ђурић, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1990, str. 169.

⁴⁶ У ДК68Б251 Демокрит се открива као следбеник демократског облика владавине, јер емфатично саопштава да је сиромаштво у демократији (*ἐν δημοκρατίῃ πενίῃ*) толико пожељније од такозваног блаженства код моћника (*τῆς παρὰ τοῖς δυνάστησι καλεομένης εὐδαιμονίας*), колико је и слобода боља у односу на ропство (*ὁκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης*). О слободи (*ἐλευθερία*) код Абдерићанина, осим у управо наведеном фрагменту, извештава се још и у: ДК68А166, ДК68Б5, ДК68Б226. Посебно је интригантан последње наведени пасаж (ДК68Б226), који представља један од ретких текстова у пресократској филозофској традицији у коме се, у најмању руку, инсинуира релација између саме слободе (*ἐλευθερίας*) и изражавања без задршке тј. „слободе говора“ (*παρρησίᾱ*). Демокритове речи су: „Својствено слободи (*ἐλευθερίας*) [*je*] отворено говорити (*παρρησίᾱ*), али опасност [*лежи*] у препознавању правог тренутка“ (*οἰκήιον ἐλευθερίας παρρησίᾱ, κίνδυνος δὲ ἢ τοῦ καιροῦ διάγνωσις*). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 179, B226. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 190, B226. Грчке оригинале у преводу додао Ж. К.

⁴⁷ 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 додао Ж. К.

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),⁴⁸ али и на људе, како тврди наредни 259. фрагмент (ДК68Б259).⁴⁹ Могуће је да именица женског рода *εὐθυμία* („добро расположење”, „добра воља”, „спокојство”, „радост”, „веселење”), из 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 (*poliskom*) поретку више доброг расположења (*εὐθυμία*), треба разумети да ко убија она створења која мимо правде наносе штету: „имаће више онога за чим жуди (*ἐπιθυμία*)”. Знак питања појављује се и иза именице женског рода *κτῆσεως* тј. *κτῆσις* или *κτᾶσεως* („имаће”, „иметак”, „стицање”), а предлози шта би евентуално могло да стоји уместо ње су *τίσιος* (*honoris*, „част”), *τλήσεως* („смелост”, „одважност”) и *ἐκτᾶσεως* („растежање”, „(про)ширење”; фигуративно „узвишеност”, „поноситост”).⁵⁰

⁴⁸ О томе да се код Демокрита може пронаћи рудиментарна верзија идеје да су животиње одговорне за оно што чине видети у: Ž. Kaluđerović, «Presocratics and Other Living Beings», у: *Φιλοσοφία οὐκίτι. Philosophy of Education*, Vol. 26, No. 1, Київ, Україна, 2020, pp. 192-210.

⁴⁹ У овом (ДК68Б259) и у следећем 260. фрагменту (ДК68Б260), опсег строгог санкционисања прекршилаца „закона отаца” (*νόμους τοὺς πατρῴους*) и оних који не уважавају правду, извесно је, проширује се са животиња на људе. Када су људи у питању, постоји једно ограничење које се такође може протумачити као заступање идеје *νομοθεσία*-е (именица женског рода, и значи „законодавство”, „законодавно делање”). У ДК68Б259, након констатације да треба: „Убијати непријатеља у сваком поретку” (*κτείνειν πολέμιον ἐν παντί κόσμῳ*), реченица се завршава опаском да је то могуће урадити само уколико: „[То] закон не спречава” (*μὴ νόμος ἀπείργει*). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B259. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 198, B259.

⁵⁰ Упоредити: Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 197.

Стобеј бележи (ДК68А167) да Демокрит блаженство (εὐδαιμονία)⁵¹ назива разним именима, попут εὐθυμία,⁵² εὐεστία⁵³ („добро стање”, „добро-бит” „здравље”, „срећа”), ἀρμονία („сагласје”, „спајање”), συμμετρία („права размера”, „склад”),⁵⁴ ἀταραξία („душевни мир”, „неузбуђеност”, „неузнемиреност”), израз који ће се касније често појављивати код епикурејаца и стоичара. Стобеј у наведеном фрагменту још додаје да оно, наводно, долази: „Од разликовања и бирања задовољстава, а то је [оно] [што] [је] најлепше и најкорисније за људе”⁵⁵ (ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφερότατον ἀνθρώποις).

Пишући о истом проблему у спису *О крајностима добра и зла* (*De finibus bonorum et malorum*) (V, 29.87), оратор и славни римски еклектичар Цицерон каже: „То, наиме, он [Демокрит, прим. Ж. К.] назива највећим добром: добро расположење (εὐθυμίαν), а често и неустрашивост (ἀδαμβίαν), то јест дух ослобођен страха”⁵⁶ (id enim ille summum bo-

⁵¹ Видети и: ДК68Б40, ДК68Б140, ДК68Б170, ДК68Б171, ДК68Б251.

⁵² Упоредити: ДК68А166; ДК68Б3, ДК68Б4, ДКБ174, ДКБ189, ДК68Б191, ДК68Б258, ДК68Б279, ДК68Б286. Диоген Лаертије пише (IX, 45) да је *telos* свега по Абдерићанину *euthymia*, која није идентична са *hedoneon* (ἡδονή је именица женског рода, која се уобичајено преводи као „уживање”, „задовољство”), додајући да циљ живота може бити именован и као *euesto*, „и многим другим именима” (καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι). Она се набрајају у наставку пасуса, а треба им придодати још и именицу женског рода ἀδαμαστία („незачуђеност”, „незадивљеност”, али не у смислу индиферентности већ као стање унутрашње равнотеже и смирености) (ДК68А168).

⁵³ Видети: ДК68Б4, ДК68Б140, ДК68Б257.

⁵⁴ Речи којима се блаженство идентификује као ἀρμονία или συμμετρία (обе су именице женског рода), могу, осим демокритовског ауторства, са готово истом уверљивошћу носити и питагорејски печат, и бити приписане Сократу и Платону. Консултовати и: ДК68Б191.

⁵⁵ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 138, A167. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 129, A167.

⁵⁶ Прев. Ж. Калуђеровић. М. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 29.87. Интернет адреса: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D5%3Asection%3D87>. У Дилс-Кранцовој нумерацији овај пасаж је, благо модификован, означен као фрагмент 68А169. У њиховој верзији, уместо демонстративне заменице id („то”, „оно”) на самом почетку пасуса стоји прилог ideo („зато”, „стога”), па цела реченица може да се prevede овако: „Зато, наиме, он [Демокрит, прим. Ж. К.] највеће добро назива добрим расположењем (εὐθυμίαν), а често и неустрашивошћу (ἀδαμβίαν), то јест духом ослобођеним страха” (ideo enim ille summum bonum εὐθυμίαν et saepe ἀδαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum). Н. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 139, A169. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 129, A169.

num εὐθυμίαν et saepe ἀδαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum). Именица женског рода ἀδαμβία („неустрашивост“, „небојажљивост“), која је поменута у Цицероновом запису, појављује се и у 4. фрагменту (ДК68Б4)⁵⁷ да означи оно што се по Абдерићанину, између осталог, називало *telosom*⁵⁸ живота. У 215. фрагменту (ДК68Б215), пак, она је употребљена да покаже да се величина и углед правде састоји у чврстости и смелости мисли, илити, да су врлине темељ сваког стабилног и исправног поретка, како у појединцу тако и у заједници, а да страх који произилази из неправде деструише те темеље:

Слава правде [је] храброст и неустрашивост (ἀδαμβίη) мисли, док страх [из] неправде [има] крај у несрећи. ⁵⁹	δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀδαμ- βίη, ἀδικίης δὲ δεῖμα ξυφορέης τέρμα.
---	--

Фрагмент број 256 (ДК68Б256) вероватно је најближи одређењу *dike*:

⁵⁷ Помиње се *athambia* још и у: ДК68Б216.

⁵⁸ Премда је Демокрит аутор и списа карактеристичног назива *О сврси* (περὶ τέλους) (ДК68Б4), његов концепцијски прилаз, генерално гледано, тешко може бити телеолошки. Аристотел каже да је Абдерићанин пропустио говорити о ономе „због чега“ (τὸ οὗ ἕνεκα) и да све чиме се природа користи своди на нужност (ἀνάγκη) (ΓΑ78962-4), што се потврђује и у ДК28А32, с тим што се тамо тврди да је нужност сама: „Усуд и правда и провидност и творца космоса“ (εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 200, А32. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 223, А32. И овде се показује колико је комплексан истраживачки задатак да се покуша интегрисање целине *Corpus Democriteum*-а, односно да се у обиљу разнородног материјала који је преостало иза Леукиповог „дружбеника“ (ἑταῖρος) (Met. 98564), синхронизују и ускладе елементи његове филозофије природе и „етике“. Упућени у ствар филозофије су по овом питању радикално подељени. Неки уочавају кохерентно и самосвесно јединство у Демокритовом опусу, други пак разазнају само лабаву компатибилност, а трећи откривају очигледне недоследности. У сваком случају ако се, уз извесне резерве, и може повући паралелизам између његове физике и „етике“, овај паралелизам тешко да се може свести на озбиљну и систематску повезаност између теоријске и практичке сфере Абдерићанинове филозофије. Видети: J. Barnes, *The Presocratic Philosophers II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, pp. 231-232.

⁵⁹ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 178, В215. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 189, В215. Грчки оригинал у преводу додао Ж. К.

Правда је, на име, чинити оно што треба, | *δίκη μὲν ἐστὶν ἔρδειν τὰ χρηρῆ ἔόντα,*
 а неправда, пак, не чинити оно што треба, | *ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρηρῆ ἔόντα, ἀλλὰ*
 него се окретаати [од] [тога].⁶⁰ | *παρὰ τρέπεσθαι.*

У овом фрагменту апострофира се својеврсна дихотомија; Демокрит поручује да се правда огледа у делатном препознавању и спровођењу онога што је фундаментално и корисно, док неправда не произлази просто из пасивног изостанка тог чина, већ из релативно свесног, „вољног”, макар и ненамерног, скретања са исправног пута ка добру. Како било, евидентно је да је у ДК68Б256 нагласак на ономе „чинити”, „радити” (*ἔρδειν*), и на ономе „треба”, „потребно је” (*χρηρῆ*).

У 262. (ДК68Б262) и 263. (ДК68Б263) фрагменту прецизира се шта ово „требање” означава, како у вези са правдом тако и у вези са неправдом. Фрагмент 262 (ДК68Б262) идеју из претходно поменутог пасажа развија у смеру правне и *éthoske* одговорности: неправда се не састоји само у формалном чину ослобађања кривца, већ у нечијем афинитету према користи (*κέρδει*) и задовољству (*ἡδονῇ*) као мерилима пресуде. Правда је стога не само питање чина, већ и унутрашњег увида и *éthoskog* става (прев. Ж. Калуђеровић: „мора лежати на срцу” (*ἐγκάρδιον ἀνάγκη εἶναι*); онај ко погрешно суди односно „мимо закона” (*παρὰ νόμον*), а на основу себичних мотива, неминовно носи у себи неправду.

Овим се стиже корак ближе Демокритовом одређењу правде, пошто је она, као што је већ наговештено, везана за слеђење закона и норми. Сферу требања одређују писани и неписани акти и уредбе, који регулишу живот обичајносне заједнице. Изван овог поштовања закона и норми, што би, условно речено, била супстанција правде, постоји нешто што би се могло назвати грађанском врлином. О томе Абдерићанин пише у другопоменутом фрагменту: „Највеће учешће у деоби правде и врлине има онај [који] највише [почасти] вредности расподељује <најзаслужнијима> (?)”⁶¹ (*δίκης καὶ ἀρετῆς μεγίστην μετέχει μοῖραν ὁ [τιμὰς] ἀξίας τὰς μεγίστας τάμνων <τοῖς ἀξιοτάτοις> (?)*) (ДК68Б263).

⁶⁰ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predskratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 181, B256. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 197, B256.

⁶¹ Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Predskratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 182, B263. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 199, B263.

Његова констатација има више практички него теоријски карактер: правда и врлине⁶² још увек нису моралне категорије разрађене кроз дијалектички процес, него су резултат устаљеног функционисања заједнице; онај ко праведно и пропорционално нечијим заслугама распоређује част и друге награде не само да потврђује опште прихваћене норме, већ показује и највиши ниво социјалне одговорности, јер његова дела представљају оперативни механизам којим се одржава поредак и хармонична заједница.⁶³

-

Демокрит је био, ако не врхунац, оно барем последња или једна од последњих инстанци пресократског истраживања *physis*a. Код њега се наговештава идеја о опреци *φύσις-νόμος*⁶⁴ и изричито идеја о опреци *φύσις-τύχη*. Његов космолошки појам природе поступно прелази у антрополошки појам природе, на коме почива људска разборитост, која се негује *παιδεία*-ом.⁶⁵ Хелени знају вредност васпитања и образовања за преображавање људског бића, које према учењима произашлим превасходно из сократовске рецепције врхуни у филозофији. Уобличавање човека према одређеном смислу и сврси посредством

⁶² О Демокритовом дескрибовању других врлина и карактеристика тадашњег грчког *ēthos*a консултовати: о самодовољности (*αὐτάρχεια*): ДК68Б176, ДК68Б209, ДК68Б210, ДК68Б246; о разборитости (*φρονήσιος*): ДК68Б2, ДК68Б26, ДК68Б42, ДК68Б95, ДК68Б119, ДК68Б183, ДК68Б193; о умерености (*σωφροσύνη*): ДК68Б54, ДК68Б67, ДК68Б160, ДК68Б208, ДК68Б210, ДК68Б211, ДК68Б291, ДК68Б294; о храбрости (*ἀνδρεία*): ДК68Б181, ДК68Б213, ДК68Б214; о мудрости (*σοφία*): ДК68А1, ДК68А2, ДК68А16, ДК68А18, ДК68А19, ДК68А21, ДК68А53, ДК68А116, ДК68А135, ДК68А151, ДК68А166, ДК68Б21, ДК68Б26, ДК68Б31, ДК68Б47, ДК68Б59, ДК68Б115, ДК68Б118, ДК68Б119, ДК68Б142, ДК68Б197, ДК68Б216, ДК68Б247, ДК68Ц16; о светом (*ὁσιώς*): ДК68Б160.

⁶³ Демокритово схватање правде, као поштовања писаних и неписаних правила, заједно са наглашавањем расподеле почести према заслугама, представљало је део заједничког духовног *milieu*-а Хеладе, из ког су, без имплицирања директног преузимања Абдерићанових идеја, Платон и Аристотел касније минуциозно артикулисали своје врсте једнакости те типологију комутативне и дистрибутивне праведности.

⁶⁴ За супротно становиште упоредити: C. C. W. Taylor, „Anaxagoras and the atomists”, pp. 218-219, у: C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato*, Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.

⁶⁵ Консултовати (осим већ цитираног ДК68Б181) и: ДК68Б33, ДК68Б179, ДК68Б180, ДК68Б182, ДК68Б183, ДК68Б185, ДК68Б187, ДК68Б197, ДК68Б242; A. Dihle, *Grieci i stranci*, Karpas, Loznica 2016, str. 42.

paideie омогућава и стварање човекове „друге природе”,⁶⁶ која је, у ствари, његова „прва природа”. Абдерићанин наслућује да проста природна егзистенција човека није оно стање у коме он треба да остане, као и да човек из сопствене визууре посматрано представља посебан догађај у *kosmosu*.⁶⁷ Посебност човека изражава се кроз његово увиђање да му се властита духовна егзистенција представља као не-природна, друго-природна или као највиша тачка његове природне егзистенције, односно као ход удаљавања од природне егзистенције.

Када је реч о практичким стварима које се тичу човека,⁶⁸ закона, прописа, норми и обичаја, код Абдерићанина се могу пронаћи доминантно саветодавни елементи који су били карактеристични за пред-етичко и пред-морално искуство Хелена. Ако му, коначно, треба одати признање због покушаја дефинисања у овом чланку навођених израза и термина, не сме се заборавити да у Демокритовим фрагментима

⁶⁶ О појму „друге природе” упоредити: М. А. Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 113-115.

⁶⁷ Хришћански новоплатоничар из VI века Давид из Јерменије (Δαβίδ ὁ Ἀρμένιος или Δαβίδ ο Αβίητος („Давид непобедиви”) тврди да се човек, према Демокриту, може одредити као (ДК68Б34): „Мали (распо)ред” (μικρὴν κόσμωι). Прев. Ж. Калуђеровић. Н. Diels, *Presokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 158, В34. Нем. изд. Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 153, В34. Видети: В. Pavlović, *Presokratska misao*, ПЛАТΩ, Beograd 1997, str. 314; В. Митевски, *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*, Матица македонска, Скопје 2012, стр. 73; Т. Kokić, *Pregled antičke filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2015, str. 91-92. Рефлектовање човека као *μικρὴν κόσμωι* имплицитно указује на његову вредност достојног предмета филозофског мишљења и високи онтолошки статус који се уклапа у *μέγας διάκοσμος*. Истовремено, став о постојању диференције између „малог” (распо)реда и „великог” по(ред)ка збиљности наговештава мисаону смелост одржања човека у свести о тој разлици. Мисаоно искуство тог филозофског исказа постало је (дуго)трајна баштина западне филозофске и опште културе, из које црпе инспирацију све антрополошке и особито антропоцентричке концепције које заступају резоне о истакнутом и привилегованом положају човека у свету. Наговештаји логоцентричних и хомоцентричних светоназора, као темеља модерне грађанске епохе, могу се пронаћи и у Демокритовим запажањима, упркос структурним изазовима инхерентним његовој концепцији. Поред поменутог 278. фрагмента (ДК68Б278), потребно је у том контексту консултовати и следеће фрагменте: ДК68А105, ДК68А111; ДК68Б5.8.7., ДК68Б11, ДК68Б33, ДК68Б34, ДК68Б179, ДК68Б180, ДК68Б181, ДК68Б182, ДК68Б183, ДК68Б185, ДК68Б187.

⁶⁸ Скептичар и лекар из II или можда III века наше ере Секст Емпирик (*Против математичара* (ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ) (VII, 265) (ДК68Б165), преноси једноставну Демокриту тврдњу: „Човек је оно што сви знамо” (Ἄνθρωπος ἐστὶν ὃ πάντες ἴδμεν). Прев. Ж. Калуђеровић. Σ. Ἐμπειρικός, ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ, σελ. 248, VII, 265. Интернет адреса:

<https://archive.org/details/sextusempiricus01bekkgoog/page/n241/mode/2up?view=theater>.

ипак нема њихове појмовне артикулације, већ се у бројним *Fragmenta moralia* показује само згуснута практичка мудрост обичајносног света, *gnome* (γνώμη) тј. поучне изреке тог света, и не више од тога.

ЛИТЕРАТУРА

- Anzenbacher, A., *Filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1995.
- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
- Aristotel, *O disanju*, у: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotel, *O rađanju životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
- Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Ustav atinski*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997.
- Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, vol. I-V, Berlin 1831-1870. Ново издање припремио је О. Gigon, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970-1987. Сви Аристотелови оригинални наводи савњивани су према овом издању.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
- Cicero, M. T., *De finibus bonorum et malorum*. Интернет адреса: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%-3Abook%3D5%3Asection%3D87>.
- Claus, D. B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven, London 1981.
- Curd, P. (ed.), *A Presocratic Reader*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2011.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Dihle, A., *Grci i stranci*, Karpos, Loznica 2016.
- Đurić, M. N., *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1990.
- Έμπειριικός, Σ., ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ. Интернет адреса: <https://archive.org/details/sextusempiricus01bekkgoog/page/188/mode/2up?view=theater>.
- English, R. B., „Democritus’ Theory of Sense Perception,” у: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 46. (1915).
- Frede, M., *Slobodna volja*, Fedon, Beograd 2012.
- Gadamer, H.-G., *Istina i metod*, Fedon, Beograd 2011.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- Huseinov, A. A., Irlic, G., *Istorija etike*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1992.

- Kahn, C. H., „Democritus and the Origins of Moral Psychology”, у: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 1. (Spring, 1985).
- Kaluđerović, Ž., *Istorija helenske filozofije I*, Akademska knjiga, Novi Sad 2024.
- Kaluđerović, Ž., Jašić, O., Kaluđerović Mijartović, Z., „Dike atinskog mudraca i zakonodavca”, у: *Gradovrh*, god. XVIII, br. 18, Tuzla, Bosna i Hercegovina, studeni 2022.
- Kaluđerović, Ž., „Presocratics and Other Living Beings”, у: *Філософія освіти. Philosophy of Education*, Vol. 26, No. 1, Київ, Україна, 2020.
- Kaluđerović, Ž., „Pretpostavke nastanka morala”, у: *Bošnjačka pismohrana* (Zbornik radova Simpozija «Gdje je nestao - moral»), Svezak 15, broj 42-43, Zagreb, Hrvatska, 2016.
- Калуђеровић, Ж., Калуђеровић Мијартовић, З., „Прото-биоетика онога који је ‘о свему размишљао’”, у: *ARHE*, god. XXI, br. 42, Novi Sad 2024.
- Kokić, T., *Pregled antičke filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2015.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980.
- 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>.
- Laks, A., Most, G. W. (ed. and trans.), *Early Greek Philosophy Later Ionian and Athenian Thinkers Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2016.
- McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010.
- Митевски, В., *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*, Матица македонска, Скопје 2012.
- Павловић, Б., *Пресократска мисао*, ПЛАТΩ, Београд 1997.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., *Filozofija politike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Podgorica 2019.
- Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Grafomedia, Novi Sad 2004.
- Platon, *Menon*, у: *Dijalozi*, Kultura, Beograd 1970. Оригинал ΜΕΝΩΝ (ἡ περὶ ἀρετῆς, πειραστικός) преузет је из: Platon, *DES SOKRATES APOLOGIE. KRITON. EUTHYDEMOS. MENEXENOS. GORGIAS. MENON*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., zweiter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- Platon, *Odbrana Sokratova*, у: *Dijalozi*, Kultura, Beograd 1970. Оригинал ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ преузет је из: Platon, *DES SOKRATES APOLOGIE. KRITON. EUTHYDEMOS. MENEXENOS. GORGIAS. MENON*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., zweiter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- Platon, *Protagora*, *Gorgija*, Kultura, Beograd 1968. Оригинал ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ (ἡ σοφισταί, ἐνδεικτικός) преузет је из: Platon, ION · HIPPIAS II · PROTAGORAS · LACHES · CHARMIDES · EUTHYPHRON · LYSIS · HIPPIAS I · ALKIBIADES I, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., erster band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
- Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.
- Procope, J. F., „Democritus on Politics and the Care of the Soul”, у: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 39, No. 2. (1989).

- Rohde, E., *Psyche*, Routledge & Kegan Paul, London 1925.
- Schmid, W., „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.
- Снел, Б., *Откривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, Карпос, Лозница 2014.
- Sorabji, R., *Emocije i duševni mir*, Sandorf & Mizantrop, Zagreb 2016.
- Stobaei, J., *Anthologium Eclogae Physicae et Ethicae*, vol. I, recens. C. Wachsmuth et O. Hense, Apud Weidmannos, Berolini 1884.
- Stobaei, J., *Anthologium*, vol. IV, partem priorem, recens. C. Wachsmuth et O. Hense, Apud Weidmannos, Berolini 1909.
- Taylor, C. C. W., „Anaxagoras and the atomists”, у: C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato*, Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.
- Taylor, C. C. W., „The atomists”, у: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Vlastos, G., „Ethics and Physics in Democritus” (Part Two), у: *The Philosophical Review*, Vol. 55, No. 1. (Jan., 1946).
- Жуњић, С., *Аристотел и хенологија*, Досије студио, Београд 2020.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PRE-ETHICAL REFLECTION OF THE *PERIPHONETIC* ABDERITE

Abstract: Eight or nine catalogued writings of Democritus, preserved under the collective title *Ethics* (Ἠθικά), have survived, arranged into two tetralogies. Subsequently, several eminent thinkers endeavoured to integrate these somewhat fewer than 220 fragments into a logical, coherent, and original system, conferring upon them a place of prominence within the philosophy of „Wisdom” from Abdera, with the intent of concluding that, in his case, one may speak almost incontrovertibly of an ethics, indeed to the extent of regarding him as the progenitor of Greek ethical thought. However, an examination of those passages and of Leukippos’ „associate” positions concerning virtue, justice, laws, regulations, norms, responsibility, democracy, liberty, contentment, happiness, measure, *paideia*, and man has led the author of this article to a markedly different conclusion. From the extant *Fragmenta moralia*, it is manifest that there is no separate methodological reflection on morals, nor any thinking on active thinking, *alias*, ethics, as a discipline, nor any conceptual articulation of the aforementioned practical expressions and terms. In the Thracian’s notes, one most frequently finds morality-based maxims and so-called *loci communes* of Hellenic culture and civilisation. A significant number of sententiae, in other words, do not transcend the realm of explicating what is known as folk wisdom, that is, *gnōmai*, or didactic maxims, of the ancient world. Ultimately, the author has determined that within the ‘ethical’ works of the „very thoughtful” (περίφρονα) Abderite one encounters predominantly advisory elements characteristic of the pre-ethical and pre-moral experience of the Hellenes, and no more than that.

Keywords: „very thoughtful” Abderite, *Ethics*, ‘ethics’, virtues, customary morality, *locus communis*, *gnōmai*; pre-ethical reflection

Primljeno: 1.7.2025.

Prihvaćeno: 28.8.2025.

TONČI KOKIĆ¹

Univerzitet u Splitu, Filozofski fakultet, Hrvatska

PODJELA MOĆI U SPARTI: NEDOVOLJNO ZA OPSTANAK

Sažetak: Podjela političke moći na zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast temeljna je ustavna pretpostavka suvremenih političkih uređenja demokratskih država. Ključna intencija diobe vlasti je u raspodjeli funkcija i osoba kako bi se izbjegla koncentracija moći i moguća tiranija manje skupine ili jednog čovjeka, kao i opstanak zajednice. Anticipacije ove teorije su u antičkim grčkim polisima gdje su postojale miješane ustavne vrste koje su uključivale elemente monarhije, oligarhije i demokracije – paradigmatski primjer takve ustavne mješavine je Sparta. Spartanski visoko razvijeni i sofisticirani politički sustav uključivao je oblike miješane vladavine, s međusobnom kontrolom funkcija i osoba koje ih nose, i jasnim političkim ciljem očuvanja postojeće društveno-ekonomske pozicije pripadnika različitih društvenih slojeva. Spartansko društvo bilo je utemeljeno na nepravednim naslijeđenim odnosima u kojima je jedna klasa uživala rezultate rada drugih klasa, na kraju je takav sistem doveo do manjka stanovništva, pogotovo vojnika iz vladajuće klase i Sparta je propala. Teza da je propast Sparte uzrokovana nepravednim odnosima nije jednostavno dokaziva, kao ni teza da je podjela političke moći nekorisna za opstanak države – autor uvjerljivijom smatra tezu da miješani oblik vlasti, dioba moći, koristan politički alat koji ipak ne jamči očuvanje političke zajednice čak i kada je ona pravedna – nego da ontogenija i rodoslovlje neke konkretne zajednice te povijesni kontekst nužno vode političkom kraju svaki oblik političkog udruživanja u konkretnom povijesnom trenutku jer je takav uvijek po svojoj naravi privremen.

Ključne riječi: antička filozofija, miješana ustavna vladavina, polis, dioba moći, Sparta

¹ E-mail adresa autora: tkokic@ffst.hr

UVOD

Izrekom britanskog povjesničara Lorda Actona iz 19. st. da je moć podložna korupciji, a da apsolutna moć korumpira apsolutno, ukazuje se na to da koncentracija moći vodi prema apsolutnoj moći malog broja ljudi, ili samo jednoga – diktaturi. Suvremeni predstavnički politički sustavi svojim temeljnim zakonima pretpostavljaju tripartitnu podjelu vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku, pokušavajući uspostaviti sustav međusobne kontrole koji ne bi dopustio preuzimanje apsolutne vlasti i njezine zloupotrebe od strane neke parcijalne skupine. Trodioba vlasti u parlamentarnim demokracijama trebala bi jamčiti zaštitu interesa različitih skupina, uspostavljanjem institucionalnih pravila kojim bi se harmonizirali ti interesi, i tako očuvala stabilnost zajednica. Prvo poglavlje rada donosi političko-povijesni prikaz antičke Sparte, njezinih prirodnih i ljudskih resursa te opisuje njezin položaj unutar grčkog svijeta. Drugo poglavlje, jer su izvori ili inspiracija suvremene trodiobe vlasti vjerojatno antički, u antičkim grčkim polisima, opisuje postojeća antička ustavna ustrojstva (postojale su monarhija, oligarhija i demokracija kao oblici vlasti, kao i miješani oblici) te specifična obilježja spartanskog političkog uređenja – kao miješanog oblika ustavne vlasti u kojem je postojalo međudjelovanje monarhijskog oblika dijarhije, nadglednika tj. efora i predstavničke vlasti skupštine te Vijeća starijih. U zaključku se koristi primjer Sparte kao paradigmatički obrazac političke zajednice s dobrom podjelom moći, ukazujući da je podjela moći dobar politički oblik vlasti, ali koji na žalost čak i kada je pravedan ne jamči očuvanje političke zajednice.

SPARTA

Nije bilo dopušteno upisati ime pokojnika na njegovom grobu, osim ako se radilo o muškarcu poginulom u ratu ili ženi koja je umrla obavljajući svoju svetu dužnost
(Plut. Lyc. 27.2).

Pojam *Sparta* izaziva niz asocijacija, od bitke kod Termopila gdje je prikazana nevjerojatna hrabrost i očuvanje časti koje je važnije od vlastitog života, oskudnog načina života, spartanskog, preko lakonskih izraza kojima se misli na jezgrovit i kratki načina govora Lakademonjana, označavajući specifičnost Sparte i Lakonije. Sparta je do danas ostala paradigma hrabre, vrhunski vojno organizirane zajednice koju odlikuje red, građanska disciplina, pažljivi i strogi obrazovni sistem, minuciozna politička uređenost s

jasnim i specifičnim mehanizmom kontrole vlasti i stroga društvena hijerarhija koja se oslanjala na robovski rad i društveno-ekonomsku nejednakost klasa. Divljenje prema spartanskoj kulturi i političkom sustavu poznato kao lakonofilija, začeto je već u antici, kod Sokrata i Platona, može se naći u brojnim nedemokratskim političkim uređenjima i diktaturama, a u zadnje vrijeme i demokratskim, posebno kod onih usmjerenih više prema političkoj stabilnosti nego kompliciranim demokratskim procedurama. U arhajskom i klasičnom razdoblju Sparta je bila najmoćniji grad-država grčkog svijeta (Pomeroy, 2014: 91). U začecima grčke civilizacije, negdje između 8. i 7 st. pr. Kr. Sparta je vjerojatno doživljavala svoj društveni i kulturni *flourit*. Sparta je u tom trenutku bila predvodnica kulture helenskog svijeta, no do 5. st. pr. Kr. ostala je samo vojna sila dok je društvo, uključujući ekonomiju, kulturu i umjetnost, nazadavalo prema vojno organiziranoj zajednici s vrlo rigidnim društvenim podjelama, sve dok i njezina vojna moć nije erodirala u ratu s Tebom, Atenom i Makedoncima, da bi na kraju izgubila neovisnost pod Rimljanima 146. pr. Kr. Stereotipna idealizacija opisuje Spartu kao složnu zajednicu jednakih, u kojoj je postojao patriotizam, asketizam, militarizam, pederastija i prava žena, no to nije bilo njezino zbiljsko i trajno obilježje, nego samo jedan povijesni trenutak, iako je ovaj stereotip ostavio najsnažniju impresiju koja je oblikovala stoljetne opise spartanskog društvenog uređenja (Batarello Kokić i Kokić, 2021: 542). Zajednica jednakih odnosila se samo na brojčano vrlo malu skupinu stanovnika Sparte, punoljetnih muškaraca, spartijata, čiji su očevi bili to isto.

Grci su stanovnike Sparte zvali Lakademonjanima jer je osim samog grada Sparte, grad-državu tj. polis sačinjavalo još pet sela oko male uzvisine, akropole, njihova naselja na tom teritoriju nazivana su Lakonskom zemljom (Lakônîkê gê) pa su oni sebe često nazivali Lakonjanima. Sparta je teritorijem od oko 7700 km² bila najveći grčki grad-država, tri puta veća od Atene, također je bila među najbogatijim polisima, s razvijenom metalurgijom i vrhunskim lončarskim proizvodima. Tradicija ističe i ljepotu spartanskih žena: „Ljepota spartanskih žena bila je naširoko slavljenja, a spartanski ženski zborovi bili su poznati” (Pomeroy, 2014: 93). Za razliku od Atene koja je izvozila ‘suvišak’ stanovništva izvan grčkih krajeva zbog sprječavanja rastanka veličine ograničenih zemljišnih posjeda i osiromašjenja, kolonizirajući Mediteran i Crno more, Spartanci su osvojili poljoprivredno bogatu Meseniju, istovremeno porobivši njezine grčke stanovnike koji su postali spartansko roblje: „Osvojene zemlje bile su podijeljene na imanja koja su obrađivali mesenski heloti u korist spartanskih gospodara koji su, oslobođeni potrebe za radom, svoje vrijeme posvećivali vojnoj obuci” (Tridimas, 2024: 46). Heloti su gospodarima uz obavezu pokornosti, iako to nije bilo fiksno određeno,

morali davati „polovinu uroda sa polja” (Paus. 4.14.4). Oko 9000 spartijata, muškaraca čiji su očevi također bili spartijati, dobijali bi neotuđivi (nije se mogao prodati niti pokloniti) komad zemlje (*klaros*) podjednake veličine: ovaj sustav uspješno je funkcionirao sve dok nadglednik (efor) Epitad zbog osobnih interesa, osvete sinu, nije u 4. st. pr. Kr. promijenio zakon dopustivši „otuđenje zemljišta od prirodnih nasljednika” (Isaeus, 2013: 198).

Sparta je u to vrijeme jedina u Grčkoj imala stalnu profesionalnu vojsku, postavljajući se često za zaštitnicu svih Grka i njihovih polisa, a muški stanovnici bili su vojni obveznici do 60 godine starosti. Grčki polisi su prihvaćali njezino vojno prvenstvo i pouzdavali se u njihovu vojnu snagu, pogotovo u otporu Perzijancima (Powell, 2003: 97). U Herodota postoje zapisi koji to potvrđuju:

Spartanci su davali admirala koji je bio glavni zapovjednik, a Euribiad (Euribiades), Euriklidov sin (Eurycles), kaže da su saveznici rekli da ako im Lakonjanin nije vođa, radije bi okončali flotu koja se okupljala nego da je vode Atenjani (Hdt. 8).

Hrabra i dobro uvježbana spartanska vojska na kraju je, prije velikog vojnog poraza Sparte 371. god. pr. Kr. u bitci kod Leuktre gdje ih je porazila tebanska vojska, bila malobrojna i imala tek malo više od 1000 teško naoružanih pješaka, hoplita (Powell, 2003: 98). Nakon poraza preživjeli spartanski vojnici, njih nekoliko stotina, pobjegli su s bojnog polja bez sankcija po povratku kući. Ovaj poraz označio je kraj prevlasti Sparte među grčkim polisima. Samo pedeset godina ranije, u bitci s Atenom 425. god. pr. Kr. kod Sfakterije kada je zarobljenim spartijatima, njih 120, koji su se izgladnjeli predali, oduzeta čast. Razlog promjene odnosa prema vojnicima koji su se predali bio je u manjku spartijata i opasnosti od propasti Sparte zbog manjka ljudi (*oliganthrôpia*). Manjak stanovnika je bio takav da su spartijati uveli zakon: „Naime, hoteći zakonodavac da Spartanaca bude što je moguće više, nagovorio je građane da rađaju što više djece. Jer postoji u njih zakon prema kojem se čovjek s trojicom sinova oslobađa službe u tjelesnoj straži, dok je onaj s četvoricom slobodan od svih daća” (Aristot. Pol. 1270b).

Sparta je bila vojnički organizirana država, no *homoioi* ipak nisu većinu dana provodili u vojnim vježbama nego u igrama loptom, lovu i gimnastici (Bayliss, 2022: 41). Spartanci su zbog toga bili nadmoćni u sportu pa su na panhelenskim igrama u razdoblju između 720. i 576. god. pr. Kr. predvodili u broju pobjednika na igrama: od 81 poznatog olimpijskog pobjednika Sparta je dala njih 46. U tadašnjem najpopularnijem takmičenju, stadionskom trčanju, Sparta je dala 21 pobjednika od njih 36 poznatih iz tog razdoblja. Uživanje u sportu i dokolici koja je to omogućavala, pretpostavljalo je posto-

janje političkog sustava upravljanja koji bi omogućio zadržavanje njihovog privilegiranog načina života, neupitnu političku stabilnost i trajno održanje zakona koji bi to propisali.

POLITIČKI SUSTAV SPARTE

Aristotel navodi kako bi ustav polisa trebao sadržavati tri elementa ili aspekta vlasti, podjelu moći:

Postoje u svih državnih poredaka tri dijela o kojima valjan zakonodavac treba razvidjeti: što je kojemu korisno. Kad su ti usklađeni, nužno je i poredak usklađen, i državni se poreci uzajamno razlikuju kako se razlikuju pojedini od tih sastojaka. Od ta tri sastojka jedan je onaj koji savjetuje o zajedničkim stvarima, drugi je o upravnim položajima (to jest: što oni trebaju biti i nad čime trebaju imati ovlast, te kakav treba biti njihov izbor), treći je o sudstvu (Aristotle Pol. 1297b40-1298a3).

Politički sustav polisa Sparte specifična je vrsta društvenog uređenja koja je miješala nekoliko tada poznatih ustavnih vrsta, a njegova struktura vjerojatno je proizlazila iz društvene strukture koju svaka vladajuća skupina pokušava održati. No, za razliku od npr. Atene koja je svojim demokratskim (*dēmokratía*) sustavom pokušavala stvoriti, ne vladavinu većine, nego „kompromis interesa između različitih klasa” (Powell, 2003: 273) i koja nije imala strogo formaliziranu podjelu na klase (iako su one naravno postojale i bile jasno razdijeljene), u Sparti je društvo bilo vrlo jasno podijeljeno, a njihov politički sustav je samo u vladajućoj klasi imao neku vrstu ravnopravnosti tipičnu za politički sustav *dēmokratía*.

Spartansko društvo bilo je političko-ekonomski podijeljeno u nekoliko glavnih skupina: 1) vladajuća klasa muškaraca istovjetnog političkog položaja, spartijati (sg. *spārtiātai*) ili tako zvani ‘oni slični’ (*hoi homoioi*) iako je među njima bilo značajnih razlika u bogatstvu, privilegirani sloj političara, vojnika i nasljednih zemljoposjednika, 2) sloj slobodnih građana bez punih građanskih prava, nejasne etničke pripadnosti, zvanih ‘susjedi’ (*perioikoi*) koji su živjeli oko Sparte, na ‘susjednim’ selima (*komai*) ili zajednicama (*po-leis*) s vrlo malim zemljišnim posjedima (iako je među njima bilo bogatih) i nekom vrstom lokalne uprave te pravima u služanju u vojsci, i 3) potlačeni sloj porobljenih, heloti (*heilōtēs*) ili zarobljenici, to su bili potomci izvornih stanovnika Lakonije i Mesenije, sluge s pravima sličnijima robovskim, njima se ponekad mogao oduzeti život bez ikakve sankcije. Heloti su bili najniži sloj prema kojem su spartijati bili nemilosrdni, iako su ovisili o njihovom radu koji je bio ‘prehrambeni kanal’ spartanskog društva (Bayliss, 2022: 31).

Barijere između klasa bile su slabo propusne ali su ipak dopuštale određeni prijelaz između skupina jer su se heloti mogli osloboditi prijelazom u tzv. klasu novih pripadnika demosa (*neodamodeis*), vjerojatno zbog vojne službe, kao što su spartijati koji bi zapali u siromaštvo i ostali bez sredstava za zajedničko blagovanje (*syssitia*) prelazili u klasu inferiornih (*hypomeiones*). Postojanje manjih 'spartijata' zabilježeno je samo jednim svjedočenjem u Ksenofonta: „Heloti, oslobođenici, manji (manje važni ili drugorazredni, nap. a.) Spartijati i Periojci” (Xen. Hell. 3.3.6). Uz ove međuklase postojala je i klasa 'polubračće' (*mothakes*) koju su sačinjavali usvojeni dječaci čiji je otac bio spartijat a majka helot, ili vjerojatnije, posebno nadareni dječaci inferiornih koje je podupirao neko od bogatih spartijata (Bayliss, 2022: 26). Neki su također bili stranog porijekla, udomljena djeca (*trophimoi*) ali su stjecali obrazovanje unutar spartanskog obrazovnog sustava (Ducat, 2006: 151).

Različiti interesi slojeva spartanske zajednice očekivano su proizvodili napetosti u borbi za što bolji društveni i ekonomski položaj, kao i sukobi unutar slojeva jer su postojale razlike u bogatstvu unutar pripadnika svih slojeva, pogotovo spartijata. Legendarni spartanski zakonodavac i politički reformator Likurg (*Lykoŭrgos*) čije postojanje nije neupitno dokazano, prema tradiciji prikazanoj u Plutarhovom *Likurgovu životu*, osmislio je spartanski politički sustav koji je trebao omogućiti stalnost postojećih odnosa, sprječavajući prevlast određene interesne skupine unutar spartijatske zajednice:

Među mnogim inovacijama koje je Likurg uveo, prva i najvažnija bila je njegova institucija senata ili Vijeća starijih, koje je, kako Platon kaže, time što se stopilo s 'grozničavom' vladom kraljeva i imalo jednak glas s njima u pitanjima od najveće važnosti, unijelo sigurnost i dužnu umjerenost u državne savjete. Jer prije toga građanska politika bila je promjenjiva i nestabilna, naginjući u jednom trenutku slijeđenju kraljeva prema tiraniji, a u drugom slijeđenju mnoštva prema demokraciji (Plut. Lyc. 5.6).

Likurg je uveo savjetodavno Vijeće starijih (*gerousía*) koji su činili stariji od 60. godina, smatrajući da će se tako stabilizirati višestruki interesi i najbolje sprječiti suprotstavljene strane: Stariji će stati na stranu kraljeva u slučajevima nasrtaja naroda na vlast, a na stranu naroda u obrani od pokušaja uvođenja tiranije. Likurgu se pripisuje uvođenje kompleksnog sustava upravljanja koji je sadržavao elemente monarhije, oligarhije i demokracije, pa se može reći da je „Ustav Sparte tipičan grčki primjer miješanog ustava” (Hansen, 2010: 521). Za razliku od drugih grčkih polisa koji su bili monarhija (Makedonija), tiranija (Sirakuza), oligarhija (Korint) ili demokracija (Atena), u Sparti se nalazi miješani oblik vladavine: „Sparta je imala ono što su starogrčki komentatori nazivali 'mješovitim' ustavom, koji je spajao kra-

ljevstvo, oligarhiju i demokraciju ...” (Pomeroy, 2014: 33). Kraljevska vlast kao idealizacija iz proteklih vremena, Homerova tvrdnja kako „Nije dobro mnogovlađe; neka je jedan vladar” (Hom. Il. 204) više nije vrijedila, već se kod Aristotela kraljevska vlast, pogotovo ona dobročiniteljska, pripisuje nepovratnim prošlim vremenima „... vrsta kraljevske jednovlade obuhvaća one iz junačkoga doba koje bijahu prema zakonu te uz pristanak podanika i po očinskim običajima.” (Aristot. Pol. 1285b) dok se za najboljeg vladara pretpostavlja srednja klasa (*hoi mésoi*): „Bjelodano je dakle kako je najbolje državno zajedništvo sastavljeno od građana srednjeg staleža, i onim se državama može dobro upravljati u kojima je srednji stalež mnogobrojan i snažniji od oba ostala [staleža] u najvećoj mjeri” (Aristot. Pol. 1295b34-37).

Iz oblika miješanih ustava antičke Grčke, kao anticipacija ili neka vrsta inspiracije, iznikao je puno kasniji sustav podjele vlasti. Ipak, već rani oblici vladavine u grčkim polisima smanjili su utjecaj i moć monarhističke vladavine kraljeva, dijeleći u Sparti moć najprije na pola – na dva kralja, a onda dalje raspoređujući moć na više članova aristokratske elite:

Novi sustav upravljanja bio je stoga dobar za polis u cjelini, ali posebno dobar za velike zemljoposjednike koji su postali upravljači, kao i za sve dominantne skupine u ljudskoj povijesti, oni su težili očuvanju svoje ekonomske i političke moći (Pomeroy, 2014: 63).

U slučaju Sparte izvršna vlast je bila u rukama dviju kraljevskih obitelji (*basileis*) različitog rodoslovlja (jedan iz loze Agijada, a drugi iz loze Euripontida), ali podjednakog autoriteta i važnosti zaduženja – jedan je bio u vojnom pohodu dok je drugi upravljao domaćim poslovima, radi izbjegavanja moguće anarhije: „jedan kralj je bio glavni zapovjednik vojske dok je drugi nadzirao domaće poslove i preuzimao ulogu vođe ako bi drugi kralj bio ubijen” (Pomeroy, 2014: 114). Moglo bi se reći da je monarhija bila netipična za grčke polise, dok je u Sparti bila ne samo monarhija nego je postojala dijarhija (Bayliss, 2022: 32), unutar koje su kraljevi imali ograničenu moć upravljanja i bili podložni sankcijama drugih dijelova vlasti, u trajnoj nesigurnosti i bez privilegiranog položaja. Kraljevi su čak morali, pred eforima, u gotovo ponižavajućem uvjetu opstanka na vlasti svaki mjesec polagati zakletvu da će vladati prema državnim zakonima. Ovaj propis ukazuje kolika je bila razina povjerenja prema kraljevima u njihovom eventualnom posezanju prema tiraniji. Drugi izvršni dio vlasti sačinjavala je skupina od pet nadglednika, efora (*éphoroi*), koji su imali jednogodišnji mandat, oni su bili birani iz različitih unutrašnjih podslojeva spartijata, možda aklamacijom kao kod Vijeća starijih – iako nije točno poznato kako, u svakom slučaju su birani među muškarcima starijima od 30 godina. Izbor efora sličio je na

demokraciju jer su se efori imenovali iz cijelog naroda ... no to je značilo da „imaju vlast u najvažnijim pitanjima, a dolaze iz cjelokupnoga puka, tako te je to poglavarstvo zapadalo često i veoma siromašne ljude, koji zbog svojega siromaštva bijahu podmitljivi” (Aristot. Pol. 1270b7-9), zbog čega je njihovo vladanje bilo povezano sa sumnjom na koruptivno ponašanje (Powell, 2003: 102). Skupu starijih od 30 godina koji su birali Vijeće starijih predsjedao je efor. Bez navođenja metode izbora efora Aristotel takve izbore smatra neozbiljnim: „Uz to, izbor kojim postavljaju starješine prema takvoj prosudbi djetinji” (Aristot. Pol. 1271a9-10). Zadatak efora, također, uključivao je jednom godišnje poziv spartijatima na rat protiv helota (Bayliss, 2022: 36) kako bi se kontrolirao njihov broj i otupila volja za mogućom pobunom. Uvođenje *eforata* također se pripisivalo Likurgu, no vjerojatnije je da ima porijeklo iz vladavine kralja Teopompa iz 8.-7. st. pr. Kr. (Aristot. Pol. 1313a) i/ili Polidora (Kõiv, 2005: 242).

Efori su nadzirali djelovanje kraljeva (dvojica su uvijek pratila kralja koji je bio u vojnom pohodu), bili su suci u određenim važnim predmetima i predsjedali skupštinom (*ekklësia*) i Vijećem starijih (*gerousía*). Vijeće starijih je bio oligarhijski element u spartanskoj miješanoj vladavini jer je mala skupina pojedinaca imala doživotnu vlast, a u nju su ulazili ugledni, dakle moćni muškarci koji su trajno imali najveće ovlasti i moć. Skupština koja se sastajala jednom mjesečno (za vrijeme punog mjeseca) uključivala je sve odrasle muškarce spartijate. Tu su se bez rasprave donosile odluke o prihvatanju prijedloga Vijeća starijih, koji su bili jedna vrsta vlade prema današnjim mjerilima. Vijeće starijih izvorno se sastojalo od 30, a kasnije od 28 muškaraca (Plut. Lyc. 5.7) starijih od 60 godina izabranih doživotno na tu funkciju uz dodatak dvaju kraljeva neovisno o njihovoj starosti, aklamacijom koja je ‘mjerila’ glasnoću uzvika odobravanja kandidatima. Glasanjem aklamacijom ponekad se nije koristilo, kao prilikom odluke o ratu s Atenom 432. god. pr. Kr. kada su se ipak prebrojavao broj onih koji su bili za ili protiv, zbog važnosti odluke. Unatoč deklarativnoj demokracičnosti izbor u *gerousía*, što je bila najveća moguća čast i što je predstavljalo stvarnu i trajnu moć, u stvarnosti je izbor bio rezerviran za pripadnike vodećih spartijatskih obitelji. Vijeće starijih je kontroliralo skupštinu i raspravljalo najteže sudske postupke – to su oni koji su mogli završiti oduzimanjem građanskih prava, izgonom ili smrtnom kaznom: „Vrijedna divljenja je i zaštita koju je pružio starosti dobrih ljudi. Jer je uredba kojom je starješine postavio za suce u suđenjima za smrtnu kaznu uzrokovala da se starost više poštuje od pune snage muževnosti” (Xen. Const. Lac. 10.2). Ovaj sustav je postojao barem u razdoblju između 480. i 366. g. pr. K. U sustavu raspodjele moći, u konačnici, moć je pretežno bila u rukama *gerousía*, u jednom povijesnom trenutku i *efora*

koji su postali moćniji od kraljeva, kao u slučaju Epitada koji je promijenio zakon o neotuđivosti dodijeljenog zemljišta.

Sparta je bila uređena zajednica usmjerena zadržavanju privilegija vladajućih spartijata koji su demokratskim sudjelovanjem u skupštini barem odobravali odluke Vijeća starijih i kraljeva, također su imali visoko vjerovatu mogućnost nadgledanja provođenja zakona biranjem u eforat. Drugi stanovnici Sparte bili su diskriminirani u ekonomskom i političkom smislu, bez mogućnosti sudjelovanja.

ZAKLJUČNO

Spartansko društvo je sebe doživljavalo pravednim, tako se Likurgu pripisuje briga za pravednost vladavine koja bi koristila svima unutar zajednice:

Kao odgovor čovjeku koji je postavio pitanje kako bi itko mogao vladati u sigurnosti bez zaštite tjelesnog stražara, rekao je: 'Ako netko vlada svojim podanicima kao što očevi vladaju svojim sinovima' (Plut. Mor. 208B2).

Platon, koji je inspiraciju za svoje političke ideje u velikoj mjeri nalazio u Sparti, mislio je da bi zajednica u polisima trebala biti uređena prema načelu pravednosti i zakonitosti. Kod Platona pravednost je vrlina koja se sastoji iz usklađenog djelovanja svih dijelova duše u izvršavanju njezinih zadataka (Kokić, 2015: 155), a duša je svojom strukturom istovjetna državi u kojoj bi njezini slojevi trebali usklađeno djelovati ostvarujući pravednost. Pravednost je opća vrlina koja se ne sastoji u vladavini fizički ili ekonomski jačih, niti se može slijediti Trazimahova tvrdnja kako oni stvaraju zakone – „Ja (Trazimah) tvrdim da pravednost nije ništa drugo nego korist jačega” (DK 85.B.6a) – jer se pravda ne sastoji u udovoljavanju prohtjevima jačega kojemu slabiji moraju služiti. Ipak, razlike u državi moraju postojati, kao i višeslojnost koja je potrebna zbog različitih potrebnih poslova i potreba u zajednici, različite klase i njihova zasebna uloga i položaj je nužna pretpostavka njezinog uspješnog funkcioniranja. Usklađivanje višeslojnosti pravednom raspodjelom moći može se činiti kao nužna pretpostavka očuvanja zajednice, no nije dokaziva pretpostavka da je propast Sparte, kao i drugih političkih zajednica kroz povijest, uzrokovana nepravednim političkim odnosima. Podjednako tako, ne može se dokazati ni tvrdnja da je takva raspodjela moći suvišna ili nekorisna za opstanak političke zajednice – ona je korisna za izgradnju pravedne zajednice u kojoj svi njezini dijelovi usklađeno funkcioniraju ispunjavajući svoju svrhu. Uvjerljivijim se čini tvrdnja da miješani oblik vlasti kakav je bio u Sparti, s visokorazvijenim oblikom diobe moći, nije uspio

polis očuvati te da raspodjela političke moći ne može jamčiti očuvanje čak ni pravednih političkih odnosa – nego da ontogenija i rodoslovlje konkretne zajednice i njezin povijesni kontekst nužno vode političkom kraju svaki oblik političkog udruživanja u konkretnom povijesnom trenutku, jer je takav po svojoj naravi uvijek privremen. Sparta je paradigma ovih pravilnih procesa, sličnih zakonu.

LITERATURA

- Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb, Globus/Sveučilišna naklada Liber.
- Batarelo Kokić, I., Kokić, T. 2021. Obrazovno-političke postavke u Europskoj uniji: što o obrazovanju možemo naučiti od Sparte i Atene? *Nova Prisutnost*, 19 (3) 541-557. Doi: <https://doi.org/10.31192/np.19.3.5>
- Bayliss, J. Andrew. 2022. *The Spartans: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Diels, Hermann. 1983. *Predsokratovci. Fragmenti*. Svezak I. Naprijed, Zagreb.
- Ducat, Jean. 2006. *Youth and Society in the Classical Period*. Swansea, The Classical Press of Wales.
- Hansen, Mogens Herman. 2010. The Mixed Constitution versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic aspects of Modern Democracy. *History of Political Thought*, 31 (3) 509-531.
- Herodotus, 2025. *The Histories* (Hdt 8) (9.5.2025).
- Raspoloživo na URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:-tlg,0016,001:8>
- Homer. 1921. *Ilijada*. Preveo i protumačio Tomo Maretić. Zagreb, Izvanredno izdanje Matice hrvatske.
- Isaeus. 2013. *The Speeches of Isaeus in Causes Concerning The Law of Succession to Property at Athens: With Critical and Explanatory Notes*. William Wyse (ur.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Kokić, Tonći. 2015. *Pregled antičke filozofije*. Zagreb, Naklada Breza.
- Köiv, Mait. 2005. The Origins, Development, and Reliability of the Ancient Tradition about the Formation of the Spartan Constitution. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 54 (3) 233-264.
- Pausanias. 1918. *Pausanias Description of Greece with an English Translation*. Translated by W. H. S. Jones, Litt. D., and H. A. Ormerod, M. A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Platon. 1983. *Država*. Beograd, Beogradski izdavačko grafički zavod.
- Plutarch. *Plutarch's Moralia. In fifteen volumes. Part III*, 1961. Preveo na engleski jezik Frank Cole Babbitt, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Plutarch. *Plutarch's Lives*. 1914. Preveo na engleski jezik Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd.

-
- Pomeroy, B. Sarah; Donlan, Walter; Burstein, M. Stanley; Tolbert Roberts, Jennifer. 2014. *A Brief History of Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- Powell, Anton, 2003. *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, London, Routledge.
- Trimidas, George. 2024. A political economy perspective of the constitution of ancient Sparta: conflict resolution, credibility, and stability. *Constitutional Political Economy* (36): 44–67, <https://doi.org/10.1007/s10602-024-09453-0>
- Xenophon. 1968. *Xenophontis opera omnia*, vol. 1. Oxford, Clarendon Press. 1900 (repr. 1968).
- Xenophon. 1925. Xenophon in Seven Volumes, 7. E. C. Marchant, G. W. Bowersock, tr. *Constitution of the Athenians*. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London.

TONČI KOKIĆ

University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences,
CroatiaSEPARATION OF POWER IN SPARTA:
INSUFFICIENT FOR SURVIVAL

Abstract: The separation of powers into legislative, executive and judicial branches is a fundamental assumption of modern political systems of democratic states. The key intention of the separation of powers is to distribute functions and persons in order to avoid the concentration of power and the possible tyranny of a small group or one man, as well as the survival of the community. Anticipations of this theory are in the ancient Greek polis, where there were mixed constitutional types that included elements of monarchy, oligarchy and democracy – a specific example of such a constitutional mixture is Sparta. The Spartan highly developed and sophisticated political system included forms of mixed rule, with mutual control of office holders and persons in power, and a clear political goal of preserving the existing socio-economic position of members of different social classes. Spartan society was based on unjust inherited relations in which one class enjoyed the results of the work of other classes, in the end such a system led to a shortage of population, especially soldiers from the ruling class, and Sparta collapsed. The thesis that the downfall of Sparta was caused by unjust relations is not easily provable, nor is the thesis that the division of political power is useless for the survival of the state – the author considers the thesis that a mixed form of government, the division of power, is a useful political tool that does not guarantee the preservation of a political community even when it is just, more convincing – but rather that the ontogeny and genealogy of a specific political community and the historical context necessarily lead to a political end for every form of political association in a concrete historical sense, because such is always by its nature temporary.

Keywords: ancient philosophy, mixed constitution, polis, separation of power, Sparta

Primljeno: 30.6.2025.

Prihvaćeno: 5.9.2025.

MIRELA KARAHASANOVIĆ¹

Univerzitet u Tuzli, Filozofski fakultet, BiH

SOFISTI I FILOZOFIJA POLITIKE

Sažetak: Pitanje u čemu se sastoje zasluge i originalni doprinos sofista, a u čemu nedostaci još uvijek izaziva oprečna mišljenja. Afirmisanje razložne svijesti kao medija razumijevanja vrijednosne i političke zbilje na temelju koje izgrađuju novu *paideiu* pozicioniralo je sofiste kao „prosvjetitelje”. Ograničenost tog zaokreta sastoji se u limitiranosti razložne svijesti da istakne opšti karakter ljudskog djelanja i pogleda na svijet. Odsustvo jedinstvenog doktrinarnog pristupa i nemogućnost poopćavanja novonastalih vrijednosnih zahtjeva u djelima filozofa (Platon, Aristotel) pozicioniralo je sofiste kao utemeljivače „relativističke kulture”. Na tom osnovu utemeljena je negativna reputacija sofista, pri čemu se nedovoljno ističe njihov doprinos u etabiliranju bitnih pitanja koja će punu afirmaciju pronaći u djelima antičkih filozofa. Među takvim pitanjima se ističu i teme iz filozofije politike poput: pitanja vaspitanja i političkog umijeća, istinitosti političkog govora, porijekla države, kao i vrijednosti zakona i pravednosti.

Ključne riječi: Sofisti, Sokrat, Platon, Aristotel, pravednost, prirodan zakon, država, odgoj

„Sofisti su Helene nagovarali na kulturu razložnog mišljenja. Tu kulturu oni su učinili filozofskim stanovištem. Prvi su otvorili mogućnost filozofskog traganja za dokazanim znanjem o djelanju. Ujedno su otvorili mogućnost traženja jedinstva između misaonosti djelanja i misaonosti ljudske svijesti o djelanju”.

Milenko A. Perović

Dileme o filozofskoj vrijednosti, sadržaju i djelima sofista² još uvijek su prisutne. Platonova kvalifikacija sofista kao nekompetentnih pseudoprakti-

¹ E-mail adresa autorke: mirela.karahasanovic@untz.ba

² Da li se sofisti mogu smatrati filozofima ili ne i danas predstavlja tačku sporenja. T. Curran analizirajući navedeno pitanje smatra da ono ovisi o tome šta se pod izrazom *filozof* u određenom vremenu podrazumijeva. U kontekstu savremenog poimanja „filozofa” može se

čara, pseudomudraca kojima nedostaje jedinstveni doktrinarni pristup filozofskim problemima činilo je nesigurnom ulogu sofista u historiji filozofije i opštem utisku o njima. Platon tereti sofiste za prekid pozitivne tradicije izraza mudrost (*Rep.* 493a, *Prot.* 316D). Grčka imenica ženskog roda *σοφία*, iz koje je izveden izraz *σοφιστής*- sofist, evoluirala je kroz različita značenja na što Platon podsjeća (*Prot.* 316D-E, *Hip.mail.* 281b-d, 282a-c). Između Homera i Protagore brojni istaknuti umjetnici, pjesnici, političari, smatrani su mudracima,³ odnosno sofistima. Među takvima su i Anaksagora⁴, Tukidid, Euripid⁵ ali i Sokrat. Prvo pojavljivanje izraza *sofist* kod Pindara je uglavnom označavalo pjesnike i pjesničku tradiciju.⁶ Aristotel u spisu *O filozofiji* (fragment 8.) također podsjeća na evoluciju izraza *σοφία* koji obuhvata širok dijapazon značenja od poljoprivrednih vještina, snalaženja nakon prirodnih katastrofa, razumijevanja zakonodavnog i političkog života, istraživanja prirode do promatranja božanskog i nepromjenjivog.⁷ Mudracima su smatrani i ljudi kojima su priznate određene zasluge u zajednici kao što je slučaj sa sedam mudraca (Tales, Bijant, Solon, Pitak, Kleobul, Mizon, Hilon). Pojam *σοφία* stoga nije jednoznačan. Sofisti su prema Platonovoj interpretaciji mudrost reducirali na vještinu zarađivanja novca, na lažnu mudrost koja zatamljuje put prema istinskoj filozofiji. Platon ne samo da odriče sofistima intelektualne zasluge u filozofiji, on je kao što primjećuje B. Williams pridonio tome da se izraz „sofist” „smatra beskorisnim za ikakavu povijesnu svrhu”.⁸

reći da su barem neki sofisti to i bili. T. Curnow, *Were the Sophists Philosophers*, in: *The Sophists an Introduction*, (Patricia O’Grady ed.) Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sidney, 2008. p. 191, pp. 185-193

³ G. B. Kerferd ističe evoluciju izraza *mudrac*. 1. prvobitno značenje podrazumijevalo je vještinu određenog zanata, 2. zatim razboritost u poimanju stvari općenito, prevashodno političku i praktičku mudrost i 3. filozofsku mudrost. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1981, p. 24.

⁴ Isokrat Anaksagoru naziva sofistom (*Antidosis*. 15.235)

⁵ C. Farmer, *Was Socrates Sophist*, in: (ed. Patricia O’Grady): *The Sophists: an Introduction*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sidney, 2008. p. 164, pp. 164-175.

⁶ M. Gagarin i P. Woodruff analizirajući značenje izraza sofist u 5. i 4. stoljeću st. ere prepoznaju da je navedeni izraz prvobitno predstavljao znak poštovanja smještajući određenu osobu u tradiciju mudrosti kojom su prvobitno dominirali pjesnici. Sve do Aristofanovog djela *Oblaci* (oko 420. g. st. ere) izraz sofist nije imao negativnu pežorativnu konotaciju. M. Gagarin & P. Woodruff (eds.), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, 1995, p. XX.

⁷ Vidi u: Željko Kaluđerović, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2018, str. 55.

⁸ B. Williams prepoznaje četiri Platonove optužnice protiv sofista: učenje sofista ima praktičan, a ne čisto teorijski cilj; 2. da su podučavali za novac; 3. da je argumentacija sofista loša,

Time je implicirano mišljenje o sofistima kao neprijateljima filozofije, a njihovu ulogu i doprinos razvoju filozofskog mišljenja pretvorilo u poseban historiografski izazov.⁹ Aristotelove bilješke prethodnih filozofskih učenja koja se mogu tretirati i sa historiografskog stanovišta¹⁰ ne prepoznaju bilo kakve zasluge sofista u etabiliranju problematike o pitanjima uzroka. Iako su neki sofisti poput Protagore¹¹, Gorgije, Hipije (*Prot.* 315C) bili zainteresirani za intelektualne izazove racionalnog objašnjenja prirode stvari, Platon i Aristotel su veću pažnju posvećivali sofističkoj elaboraciji prirode vrijednosti i političke zajednice. Štaviše, Aristotel ne propoznaje značaj učenja sofista niti za razvoj filozofije politike (*EN.* 1181a1, 1181a15-20). U moderno doba se uglavnom naslijeđe sofista počelo promatrati i izvan dominantnog platonovsko-aristotelovskog okvira.¹² Sofisti nisu predstavljali filozofsku školu, pokret, jedinstveno doktrinarno učenje, niti su poput predsokratovaca tragali za objektivnom istinom o svijetu, što je moglo predstavljati razlogom

čiji cilj je zbunjivanje i impresioniranje, a ne pronalaženje istine i 4. da su zastupali „cinična, skeptična, amoralna i općenito nepoželjna mnijenja. B. Williams, *Smisao prošlosti: Ogledi o povijesti filozofije*, Matica hrvatska, Zagreb MMXV, str. 41.

⁹ C. C. Raymond sofiste prepoznaje kao poseban historijski izazov zbog: fragmentarnog stanja sačuvanih tekstova sofista, snažnog utjecaja Platonovih izvora, njihove povezanosti sa retorikom kao okolnim područjem filozofije i konvencionalnom slikom sofista kao izvornih neprijatelja filozofije. C. C. Raymond, *The Sophists in the History of Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to the Sophists*, J. Billings & C. Moore eds. Cambridge University Press, 2023, p. 405, pp. 403-437.

¹⁰ Jedna od dilema koja je obilježila pogled savremenih istraživača na antičku filozofiju je i tema u kojoj mjeri je Aristotel pouzdan izvor za razumijevanje predsokratske filozofije, da li su njegove bilješke historiografskog karaktera, u kojoj mjeri su oblikovane Aristotelovim ličnim filozofskim pretenzijama. Željko Kaluđerović smatra da Aristotelov prikaz predsokratske filozofije kvalifikuje Aristotela kao prvog istoričara filozofije, čija je namjera bila da u mnoštvu fragmenata uspostavi pojmovno jedinstvo, koje je kako rezultat Aristotelove autorske prerade tako i ogromne sintetičke moći njegova mišljenja. Ž. Kaluđerović, *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica 2017. str. 1-39.

¹¹ Kao Demokritov učenik Protagora je nesumnjivo bio upoznat sa aktualnim izazovima u objašnjenju prirode. U Demokritovo vrijeme je, kako potvrđuje i Diogen Laertije (IX), bilo je rasprostranjeno Parmenidovo učenje o *jednom*, na koje su atomisti, a vjerovatno i Protagora svojim spisom *O istini*, kao i Gorgija spisom o Ne-biću nastojali ponuditi odgovore.

¹² C. C. Raymond, analizirajući poziciju sofista u historiji filozofije, navodi da se u djelima njemačkih znanstvenika 18. stoljeća sofisti prikazuju kao historiografska kategorija sa posebnom ulogom u historiji grčke filozofije. Procjene naslijeđa sofista kretale su se od njihove odbrane, do zadržavanja čvrstog Platonovog stava o sofistima koji ih pozicionira u dekadentnu fazu u historiji grčke filozofije, koju karakteriše: skepticizam, ateizam i odbacivanje moralnih normi. Takav stav zastupaju tri historiografska izvora na koja se Hegel poziva od autora D. Tiedeman, J. G. Buhle, W. G. Tennemann. C. C. Raymond, *The Sophists in the History of Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to the Sophists*, J. Billings & C. Moore eds. Cambridge University Press, 2023, p. 411-414, pp. 403-437.

izostanka iz Aristotelovih „historiografskih bilješki”¹³, ali su svojim kritičkim i skeptičnim odnosom razložne svijesti prema tradiciji, konvencijama, religiji, istini, kulturi, predstavljali „opštu filozofsku obrazovanost svoga vremena” na koju su, kako Hegel konstatuje, Platon i Sokrat jedino i mogli da se obaziru.¹⁴ Za V. Jegera sofisti su poput Sokrata i Platona nužna pojava u historiji ljudskog duha, bez kojih se kao prethodnika Platon i Sokrat ne mogu zamisliti.¹⁵ U dijalogu *Protagora* 348D, Sokrat ističe da njegov interes za raspravu sa Protagorom počiva na preispitivanju vlastitih nedoumica. Platonu su sofisti bili korisni, ne samo za rasvjetljavanje Sokratove filozofije,¹⁶ nego i za dijalektičke vježbe u dijalozima.¹⁷ Ne samo metode i učenje, nego i raskošan život koji su vodili neki od sofista naplaćujući podučavanje, moglo je potaknuti Platonov negativan stav prema njima. Novčane naknade u podučavanju zanatskim i tehničkim vještinama su čak i poželjne (*Gorg.* 520D). Podučavanje i savjetovanje u pitanjima koja se odnose na moralnu izgradnju ličnosti i zajednice je nečasno ukoliko je za isto potreban novac (*Gorg.* 520E). Periklovo uvođenje plaćanja u javnoj službi zaslužuje jednak prijekor kao i praksa sofista (*Gorg.* 515E). Na istim osnovama na kojima napada sofiste zbog novčanih naknada za vaspitanje, Platon ne napada Zenona koji je isto činio.¹⁸ Nakon Platonove smrti u Akademiji, bila je prisutna praksa plaćanja vaspitanja.¹⁹ Ista praksa primjenjivana je i u Epikurovoj školi. Platon je

¹³ Aristotelovo razgraničenje filozofije i sofistike u *Metafizici* 1004b 5-25, gdje filozofija istražuje bit stvari, a sofistika nudi prividno znanje, sugerira razlog odsustva sofista kao ozbiljnih istraživača porijekla prirode

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura Beograd 1970, str. 41.

¹⁵ V. Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991. str. 152. M. N. Đurić na istom tragu napominje da bez sofista Sokrat, Platon i Aristotel ne bi postali veliki umovi kakvi jesu. M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976, str. 226.

¹⁶ D. D. Corey u Platonovom odnosu prema sofistima ne prepoznaje izraženi kriticism i neprijateljstvo. Posebnu pažnju Platona sofisti su zaslužili činjenicom da su se kao učitelji – poput Sokrata – zanimali za slične stvari. U tom smislu su bili korisni za Platonov prikaz Sokratove filozofije podstičući interes čitatelja za Sokratovom filozofijom. D. D. Corey, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Sunny Press, State University of New York, 2015, p. 3.

¹⁷ C. Castoriadis u Platonovim dijalozima prepoznaje značajno prisustvo sofizama i paralogizama, među koje ubraja i *Državu* kao višeslojni sofizam, što Platona kvalifikuje sofistom. C. Castoriadis, *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, 2002, p. 3.

¹⁸ U dijalogu *Alkibijad* 119a-b Platon hvali Zenona (Parmenidovog učenika) kao uspješnog učitelja kojem su Pitodor i Kalija platili za podučavanje.

¹⁹ S. S. Monson među promjenama u Akademiji koje su uslijedile nakon Platonove smrti prepoznaje naplatu školarina i formalizaciju studijskih programa. S. S. Monson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 138.

odbacivao „komercijalizaciju” istine i vrijednosti smatrajući da ne mogu biti nametnute spolja. Istina je rezultat zanosa (erosa) duše koja je prevladala vlastite iluzije i osvjestila najviše vrijednosti. Takvom zanosu nije mogla potaknuti sofistika koja je ostala na nivou fenomenalnog (*Rep.* 517b-c, 518a-d).

ULOGA SOFISTA U POLITIČKIM AKTIVNOSTIMA U GRČKOJ

Nakon Perzijskih ratova Atina proživljava kulturni i politički procvat, te tako postaje najpoželjnije mjesto za ljude različitih intelektualnih proviniencija među kojima su i sofisti. Atinska demokratija je omogućila, kako konstatuje i Perikle u nadgrobnom govoru palim Atinjanima, inkluziju i siromašnih slojeva stanovništva. Svaki slobodni Atinjanin neovisno o imovinskom statusu može doprinijeti državi i biti koristan u različitim sferama djelanja kao pojedinac dostatan samome sebi.²⁰ Atina je predstavljena kao škola Helade. Sloboda govornništva, rastuća potreba za političkom naobrazbom u novonastalim okolnostima demokratije, značajan broj stanovnika od kojih je jedan broj mogao priuštiti elitno vaspitanje privukli su sofiste u Atinu. Praksa putovanja različitih „profesionalaca” u grčkom svijetu imala je dugu tradiciju i prije sofista, protežući se čak do Homera.²¹ Filozofi su također putovali u različite krajeve Grčke, ali i u Egipat. Ksenofan je bio poznat kao rapsod (*ῥαψωδός*), pjesnik koji je putovao i recitovao (DK21B8).

Najznačajniji rani sofisti poput Protagore, Hipije, Gorgije, Prodika nisu bili Atinjani, niti su retorska i politička iskustva stekli u Atini. Oni su već u svojim polisima imali izgrađenu političku reputaciju. Protagora iz Abdere, koji je stekao prijateljstvo sa Periklom, pisao je zakone za Turiju (*Diog.* VIII), Gorgija iz Leontine sa Sicilije nagovorio je Atinjane na savezništvo (DK82A4, *Hip.maj.* 282b). Hipija iz Elide bavio se također diplomatskim poslovima (*Hip.maj.* 281a). Među starijim sofistima jedini Atinjanin bio je Antifon, čije su ga političke aktivnosti predvođenja oligarhije 411. godine

²⁰ Periklovo isticanje mogućnosti bavljenja različitim poslovima kao vrijednosti demokratije Platon napada u *Državi* 561c-d, prepoznajući u tome korijen nepravde u polisu.

²¹ D. Wolfsdorf navodi da se historija putujućeg profesionalizma u Grčkoj prepoznaje još u praksi epskog pjevača Demodokusa u Homerovoj *Ilijadi*. Između 8. i 5. st. stare ere bili su prisutni putujući profesionalci grčkog i negrčkog porijekla, koji su putovali Mediteranom, dolazeći iz različitih interesnih područja poput: poezije, muzike, arhitekture, slikarstva, kiparstva, vojske, kao i profesionalci od vračeva i atletičara, pa do zidara, keramičara, kovača, metalurga. Svi su oni naplaćivali svoje usluge. David Wolfsdorf, *Sophistic Method and Practice* in: *A Companion to Ancient Education*, W. M. Bloomer ed., John Wiley&Sons, Inc. Published 2015, p. 65, pp. 63-76.

st. ere koštale života. Političko savjetovanje državnika bilo je svojstveno i filozofima i sofistima. Anaksagora i Protagora su savjetovali Perikla. Platon je savjetovao Dionisija,²² a Aristotel Aleksandra Makedonskog. Postojale su stoga već prepoznate razlike filozofa i državnika. Elaborirajući odnos Anaksagore i Perikla, Plutarh zaključuje da se bitne razlike filozofa i državnika sastoje u načinu vođenja domaćinstva, ali i načinu vođenja života. Filozofu, za razliku od političara, nisu potrebna spoljašnja sredstva i oruđa, s obzirom da je njegov odnos prema svijetu poredovan mišljenjem. Sposobnosti državnika ogledaju se u zadovoljavanju potreba građana što uključuje materijalna dobra.²³ Tales je pokazao da politički savjeti filozofa mogu biti korisni (DK11A1), te da filozofu ne nedostaje mudrost za stjecanjem materijalnih dobara (*Pol.* 1259a5-15). Ravnodušnost u odnosu na materijalni status Platon uzima polaznom osnovom za uspostavu nekorumpirane vlasti filozofa. Cjelokupna rasprava u *Državi* je posvećena Platonovom pokušaju da ubjedi Trasimaha, Glaukona i Adeimanta da pravednost isključuje samointeres i predstavlja opće dobro po sebi. Sofisti su identifikovanjem filozofa i državnika zatomili istinski smisao filozofije (*Soph.* 216b-d) mijenjajući u atinskoj javnosti percepciju ideje filozofa (*Soph.* 218b-c, *Rep.* 493a-e). Platon istupa protiv uvjerenja sofističke paideie da je moguće podučiti političkoj vrlini, usvajanjem tehnika i praksi govorništva, bez uvažavanja epistemoloških koncepata koji proizilaze iz intrinzične potrage za općim vrijednostima i političkim standardima. Razlike sofiste i državnika su kvalitativne i teško premostive (*Plt.* 375a). Razlika počiva na kriteriju znanja koje nedostaje sofistima da bi bili istinski državnici. Odsustvo racionalne vještine vladanja ne spriječava politički angažman sofista, najvećih opsjenara kako ih Platon naziva (*Plt.* 291c-d):

„Najvećih opsjenara od svih sofista i najiskusnijih u tom umijeću. Njih moramo, premda je to vrlo teško odijeliti od pravih državnika i kraljeva, ako hoćemo jasno upoznati ono što tražimo”.²⁴

²² Prema svjedočenju Diogena Laertija, i Aristip, učenik Protagore i Sokrata, boravio je na dvoru Dionisija. Kada su ga jednom prilikom prekoravali zbog toga, odgovorio je: „Sokratu sam išao radi obrazovanja, a Dionisiju radi uživanja”. Prev. Albin Vilhar, Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ Beograd, 1979, str. 66.

²³ Prev. Miloš, N. Đurić, Plutarh, *Atinski državnici*, Prosveta Beograd 1950, str. 138.

²⁴ Prevod Veljko Gortan, Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩΝ, Beograd, 2000, str. 343, *Plt.* 291c-d.

τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα καὶ ταύτης τῆς τέχνης ἐμπειρότατον: ὃν ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν καίπερ παρῃ γάλεπον ὄντα ἀφαιρεῖν ἀφαιρετέον, εἰ μέλλομεν ἰδεῖν ἐναργῶς τὸ ζητούμενον.²⁵

Dijalektičkom analizom pojmovnih razlika sofiste, filozofa i državnika moguće je razotkriti pravi smisao sofistike kao lažne mudrosti. Pravom znanju vladara korespondira i valjano političko uređenje (*Plt.* 293c-d). Aristotel ne priznaje sofistima zasluge u praktičnoj političkoj aktivnosti (*EN.* 1180b35, 1181a):

„Ali iako sofisti izjavljuju kako podučavaju u državništvu, ni jedan od njih ne djeluje u tome, nego se time bave državnici koji čini se djeluju tako više po nekakvoj sposobnosti te iskustvu nego li po razumijeću”.²⁶

τὰ δὲ πολιτικά ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττει δ' αὐτῶν οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἳ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ.²⁷

Za razliku od Platona, nomotetske i diplomatske aktivnosti sofista Aristotel ne prepoznaje kao konstitutivne faktore atinske politike.²⁸ Aristotelu je kao i Platonu stalo do razgraničenja govorništva kao metode uvjeravanja i državništva kao znanja kako urediti zajednicu za dobrobit svih. Svrha političkog govorništva je podsticanje i savjetovanje u korist onog što je bolje (*Rhet.* 1358b). U suprotnom, retorika postaje u službi političke manipulacije, na što Platon podsjeća u *Gorgiji* 460D-E, 461A-B. Dobar državnik treba biti i dobar govornik, ali dobar govornik nije nužno i dobar političar ukoliko izostaju epistemološki potencijal i moralne kvalitete, kako lične tako i odgojne. Cilj državnika je učiniti građane boljima (*Pol.* 1252a, *Eyth.* 292d-e). Politički govornici moraju biti dobro obaviješteni o tome o čemu savjetuju, neovisno da li govore o zakonodavstvu, prihodima, rashodima, odbrani zemlje, ratu,

²⁵ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D291c>

²⁶ Prevod Tomislav Ladan, Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988, str. 240, 1181a.

²⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>

²⁸ C. Balla smatra da uloga sofista kao političkih savjetnika i ambasadora koji su sarađivali sa bitnim političkim ličnostima Atine kako oligarhijske tako i demokratske politike jeste bitan aspekt za atinsko društvo kojeg Aristotel izostavlja. Aristotel je vjerovatno tretirao politički interes ranijih sofista kao usputan njihovom profesionalnom identitetu fokusiranom na formalne aspekte argumentacije i govorništva. C. Balla, *Politics in Theory and Practice*, in: *The Cambridge Companion to the Sophists*, eds. J. Billings & C. Moore, Cambridge University Press, 2023, p. 225-226, pp. 225-250.

miru, uvozu ili izvozu proizvoda (*Reth.* 1359b-1360a). Politika za Aristotela nije zanat, tehnička vještina već mudrost stvaranja dobrog života građana (*Pol.* 1252a). Polis je najviši i najprirodniji oblik zajedništva (*Pol.* 1252b, 1253a), a ne tek skup pojedinaca vezan ličnim interesima.

Sudeći prema Aristoksenovim tvrdnjama, Platon je iz Protagorinog djela *Antilogika* preuzeo političke ideje sadržane u *Državi*. Nakon Aristofana i Favorin iz Arlesa je potvrdio isto, što je prema G. B. Kerferdu potvrđivanje tek onog što Aristoksen navodi. Aristoksenova optužba nije zlonamjerna, već vjerovatno odraz neke osnove koja je poslužila za usporedbu.²⁹ Diogen Laertije također navodi da je Protagora napisao spis *O državi*.³⁰ Sudeći prema Platonu, Hipija nije poznat samo kao uspješan savjetnik i pregovarač angažovan u različitim polisima, već i kao predavač političke historije koja uključuje teme postanka prvobitnih naseobina i polisa (*Hip.mai.* 281a, 285e). Hipijina tvrdnja da je za političkom historijom postojao veći interes negoli za temama iz matematike, astronomije ili muzike (*Hip.mai.* 285e), kao i Protagorino potvrđivanje većeg interesa za retoričkom paideiom negoli drugim naukama (*Prot.* 318E), govori u prilog tome da su sofisti bili zainteresirani za pitanja o ustavnim uređenjima polisa.³¹ Rasprave o ustavnim uređenjima prisutnim krajem 5. stoljeća st. ere. nisu tek posljedica otpora demokratiji.³² Kontekst tog pitanja proteže se na različite varijetete razvoja grčkih polisa, njihove neujednačene vrijednosne, političke, ekonomske organizacije, što je bilo poznato sofistima. Za razliku od Platona i Aristotela, oni nisu bili posvećeni traganju za stabilnim političkim poretom. Trasimahova tvrdnja u I knjizi *Države* (338c-e, 339a) da moralne standarde svaka vlast kreira kroz zakonodavstvo u vlastitu korist, kao i Protagorin stav da procjena pravednog i ispravnog počiva na stavu države o tome (*Theat.* 67c, 172a), sugerira da su sofisti pitanje o oblicima vlasti promatrali iz domena realpolitike. Iskustva putovanja u različite krajeve Grčke, nomotetske i diplomatske aktivnosti sofista mogle su potaknuti komparativno proučavanje političkih, pravnih, religijskih i socijalnih ideja, što je za posljedicu moglo proizvesti relativistički pristup istima.³³ Činjenica da sofisti uglavnom nisu bili Atinjani, moglo ih je

²⁹ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981, p. 139.

³⁰ Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ Beograd, 1979, str. 311.

³¹ C. Balla smatra da se u razmišljanima i aktivnostima sofista 5. vijeka st. ere nalaze začeci interesa za raznolikost ustavnih poredaka i njihova predanost promatranju njihove različite prakse. C. Balla, *Politics in Theory and Practice*, in: *The Cambridge Companion to the Sophists*, ed. J. Billings, & C. Moore, eds., Cambridge University Press, 2023, p. 227. pp. 225-250.

³² Ibid. p. 238, pp. 225-250.

³³ M. Gagarin & P. Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, 1995, p. xxi.

činiti manje privrženim tradiciji i vrijednostima Atinjana za razliku od Platona. Priroda razložne svijesti kao mjerila djelanja pojedinca i zajednice na kojoj sofisti utemeljuju vrijednosne i političke kriterije djelanja, kako Željko Kaluđerović konstatuje, jeste „takva da se tražena individualna i socijalna sigurnost može preokrenuti u potpunu nesigurnost”.³⁴ Nemogućnost pronalaženja zajedničkog mjerila kao ujedinijujuće osnove *tetičke* i *antitetičke* strane mišljenja onemogućava stabilnost i trajnost kao preduslov i valjanog političkog poretka. Prema Milenku. A. Peroviću, „[s]ofisti su razložnošću pokazali majstorstvo dolaženja do nepomirljivih aporetskih postavki o svemu o čemu su promišljali. Ona je analitička moć razuma koja se ispoljava u *disjungiranju*. Razum misli predmete *disjunktivno*. Usmjeren na mišljenje djelanja razum kao razložnost disjungira postavke razloga. Uzima ih kao antiteze uzajamno ih suprotstavlja i uzdiže jedan razlog na račun drugih”.³⁵ Da se o svemu može raspravljati jednako sa suprotnih stanovišta, te slabiji logos učiniti argumenativno jačim potvrđuje i Protagora (DK80A20, Arist. *Rhet.* 1402a). Pretpostavlja se da je Protagora djelo *Antilogika* pisao u formi antilogičke debate.³⁶ Iako su implikacije sofističke paideie manje više poznate, nejasna je njihova politička opredjeljenost i da li je kao takva mogla imati utjecaja na političko raspoloženje u Grčkoj. Antifonovo predvođenje oligarha imalo je kobne posljedice za njegov život. Protagorini, ali i Gorgijini stavovi o političkoj vrlini, odnosno govorništvu sadrže naznake podržavanja demokratije, iako mogu biti tumačeni i u kontekstu sklonosti drugim oblicima vlasti. Kritijina³⁷ i Alkibijadova promišljanja o politici bliža su stavovima nekih sofista negoli Sokrata, Platona i Aristotela. Kritikujući Alkibijadovu samouvjerenost i političku ambicioznost koja ne uvažava temeljne moralne postulate politike, pravednost i čestitost, Sokrat je razočaran time što nije u pitanju pojedinac nego stav većine Atinjana.³⁸ Prema tome sofistički „duh”

³⁴ Ž. Kaluđerović, *Dike i dikaiošyne*, Magnasken, Skopje, 2015. str. 182.

³⁵ M. A. Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013. str. 21.

³⁶ C. Balla, *Politics in Theory and Practice*, in: *The Cambridge Companion to the Sophists*, J. Billings & C. Moore eds., Cambridge University Press, 2023. p.226, pp. 225-250. M. Gagarin također pretpostavlja da je Protagora djelo *Antilogika* pisao u novoj formi diskursa koju razvijaju sofisti. Međutim, smatra pretjerivanjem Aristoksenovu tvrdnju o tome da je u *Antilogici* sadržana cijela Platonova *Država*. M. Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002. p. 22.

³⁷ Kritija je bio na čelu ozloglašene vladavine tridesetorice tirana. Platon je u VII *Pismu* opisao demokratsko uređenje koje je prethodilo vladavini Tridesetorice kao zlatni period. Aristotel u *Ustavu atinskom* XXXV o okrutnosti ove vladavine navodi da je ubijeno oko 1500 atinskih građana koji su prepoznati kao prijetnja tiraniji.

³⁸ Platon, *Alkibijad*, Bukefal, Beograd, 2014. str. 33-34, 118b.

je prožimao intelektualni, politički i kulturni život, prihvatan i odobran na sličan način kako se moderni čovjek odnosi prema novom kao boljem.

POLITIČKA ARETE

Širina tema i „nauka” koje su podučavali sofisti govori u prilog intelektualnoj širini sofističke paideie.³⁹ Hipija kao polimat mogao je podučavati o bilo kojoj temi (*Hipp.min.* 363d-368a-b). Gorgiji je reputacija dobrog govornika koji je putovao različitim gradovima Grčke, sposoban da odgovori na svako postavljeno pitanje (*Gorg.* 448A-B, *Men.* 70C) i zadobije učenike gdje god je putovao (*Men.* 70B-C) nagrađena postavljanjem u njegovu čast zlatnog kipa u Delfima i Olimpu. Platon svjedoči da je Protagora bio kritičan prema Hipiji zbog insistiranja na podučavanju astronomiji, muzici, geometriji umjesto političkoj vještini za čime je postojao veći interes (*Prot.* 318E). U Lakadajmoniji Hipija je bio poznat predavač o historiji i politici (*Hip. maj.* 285e-286a).

Malo je vjerovatno da sofisti uopće nisu bili potaknuti intelektualističkim i humanim motivima, ističući u prvi plan materijalnu dobit.⁴⁰ V. Jeger konstatuje da Protagorino situiranje vaspitanja u središte ljudskog života njegov cilj čini izričito humanističkim, te da je riječ o prvom humanizmu kojeg historija poznaje.⁴¹ U prilog tome govori i Protagorina teza o čovjeku kao mjerilu onog što čovjek cijeni istinitim i vrijednim.⁴² Neki (Zeller, Vindelband) sofiste procjenjuju prosvjetiteljima ere u kojoj su živjeli. F. Niče duh sofistike prepoznaje u modernom načinu promišljanja moralnog epistemološkog relativizma⁴³, koji je predstavljao prepreku za antičko ali i za savremeno zasnivanje filozofije politike kao težnje za spoznajom vječnih istina

³⁹ M. Gagarin i P. Woodruff smatraju da moderno univerzitetsko vaspitanje i ideal širokog vaspitanja svoje porijeklo duguje sofistima koji su podučavali od historije, društvenih nauka, pa do jezika i retorike. M. Gagarin & P. Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, 1995. p. xxii.

⁴⁰ V. Vindelband smatra da se kod sofista mogu prepoznati i plemenite težnje u želji da podučavaju građane. V. Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK&MARSO, Beograd, 2007, str. 54.

⁴¹ V. Jeger, *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991. str. 156-57.

⁴² Za M. Gagarina Protagorino uvođenje čovjeka kao mjerila procjene vrijednosti i znanja čini ga humanistom, a ne relativistom. M. Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002. p. 33.

⁴³ F. Niče, *Volja za moć* (428-429).

moralnog političkog života.⁴⁴ K. Jaspers u skepticizmu sofista prepoznaje filozofski potencijal koji je limitiran negiranjem tradicije u svim važećim aspektima.⁴⁵ Hegelov stav o sofistima prevazilazi usko negativno poimanje, ističući njihov doprinos razvoju principa subjektivnosti, razložne svijesti.⁴⁶ Tenzije između običajnosne i razložne svijesti koja je prožimala socijalni i politički život, nastojala se razriješiti kroz vaspitanje, u trijumfu razložne svijesti. U Platonovom *Menonu* (90A-E, 91A-E) Anit brani tradicionalne vrijednosti od sofističkog skepticizma, ističući poput Platona negativnu stranu sofističkog podučavanja političkoj vrlini. Svaki političar može, uvažavajući tradicionalni odgoj i političko iskustvo, podučiti političkoj vrlini umjesto sofističkog i filozofskog preispitivanja.⁴⁷ Slično čini i Aristofan u *Oblacima* isticanjem utjecaja sofista na vaspitanje mladeži. Mogućnost argumentativne odbrane razloga važenja određene stvari i djelanja moglo je imati ambivalentne posljedice, jer „nađenim i postavljenim razlogom moguće je braniti najplemenitija ali i najporočnija djela”.⁴⁸ Na nesigurnom tlu skepticizma i relativizma sofista, nije bilo moguće zasnovati stabilan politički poredak, socijalne i vrijednosne strukture zajednice. Sa druge strane, mogućnost sofista da ponude brza rješenja koja mogu biti poželjna u datom momentu učinilo ih je poželjnim naročito u demokratskoj Atini⁴⁹, gdje su smjernice političkog života, naročito zakonodavstva, često mijenjane. Usvajanjem tehnika govornišva koje je predstavljalo političko sredstvo vladanja i upravljanja pronalazena su praktična rješenja konkretnih problema. Kako je u demokratskim političkim uslovima građane trebalo uvjeriti, a ne nametnuti političke inicijative, govorništvo se uglavnom temeljilo na uvjerljivim argumentima korisnim u datom momentu bez ozbiljne pretenzije na istinitost i traganje za opštim načelima. Stoga nije iznenađujuće da sofisti identifikuju državništvo i retoriku. Protagora (318E-319A) odgovara Sokratu⁵⁰ da predmet nastave koju izvodi predstavlja usvajanje političkih vještina koje će omogućiti učešće u političkom životu:

⁴⁴ Robert. C. Bartlett, *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, The University of Chicago Press: Chicago & London, 2016, p. 3.

⁴⁵ K. Jaspers, *Sokrat, Buda, Konfučije, Isus*, Vuk Karadžić, Beograd, 1980, str. 108.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd, 1970. str. 21.

⁴⁷ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates II*, Cambridge University Press, 2009, p. 9.

⁴⁸ M. A. Perović, *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004. str. 27.

⁴⁹ Platon u dijalogu *Protagora* 310B-E, pokazuje pozitivno raspoloženje Atinjana posjetom sofista.

⁵⁰ U *Gorgiji* 455D Sokrat postavlja identično pitanje kao i u *Protagori*, o tome kakava je korist sofističke paideie, za kakavu vrstu savjeta državi će učenik biti osposobljen.

„A predmet nastave je razboritost u domaćim poslovima, kako će što bolje upravljati svojom kućom, i u državnim poslovima kako će što bolje raditi i govoriti.”⁵¹

Τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.⁵²

Slijedeći misaone tendencije 5. stoljeća st. ere o odnosu prirode i vrline, Protagora naglašava da podučava političkoj vrlini na temelju uvjerenja većine o tome da je svaki čovjek posjeduje, ali ne po prirodi, već s obzirom na učenje i vrednoću (*Prot.* 323A-B). Time se ujedno opravdava učešće većine u političkim poslovima, što može sugerirati Protagorinu naklonost demokratiji. Prirodni potencijali za političku vještinu moraju biti izobraženi vaspitanjem i praksom, što bi trebalo zadovoljiti Sokratovu znatiželju o pitanju da li se vrlina može učiti.⁵³ U vrijeme sofista arete (*ἀρετή*)⁵⁴ poprима specifična politička obilježja postajući idealom političke izvrsnosti i uspjeha u javnom životu. Trebalo je slobodne građane vaspitati u duhu novog racionalizma i vrline utemeljene na znanju s ciljem stvaranja idealnog građanina koji doprinosi dobrobiti zajednice. Najuspješniji u tom procesu zavrijeđuju poseban politički status, status vođe koji će doprinositi opštem dobru zajednice.⁵⁵ Kuliminacija tog zahtijeva je uočiva u Platonovoj ideji vladara filozofa koji posredstvom dijalektičke, a ne retoričke paideie, otkriva principe ljudske

⁵¹ Prev. M. Drašković & A. Vilhar, Platon, *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd, 1968, str. 16.

⁵² Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/protagorasgrec.htm>

⁵³ Sokrat mnijenja većine nije smatrao konstruktivnim za bilo koju značajniju temu. Bez obzira na vrstu vještine, vijedni savjeti i mišljenja uglavnom dolaze od onih koji se u istoj najbolji (*Krit.* VI-VIII).

⁵⁴ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981, p. 131. Prema Kerferdu, prevođenje *ἀρετή* kao vrline možda nije najsretnije rješenje. Vrlina kao *ἀρετή* označava sve kvalitete čovjeka koji doprinose uspjehu u grčkom društvu i koje bi kao takve implicirale divljenje građana, nerijetko praćeno značajnim materijalnim nagradama. Ibid. p. 131. W. K. C. Guthrie podsjeća da *ἀρετή* ne podrazumijeva nužno moralne implikacije. Izraz *ἀρετή* označava specifične odlike pomoću kojih živo biće, organ ili instrument vrši specifičnu funkciju. W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije III: Sofisti: Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, str. 85.

⁵⁵ Prema Jegeru, vaspitni pokret sofista imao je za cilj obrazovanje narodnog vođe, a ne naroda. Sofisti su uglavnom bili okrenuti prema izabranima, a posjećivali su ih oni koji su imali političke ambicije da jednom postanu vođe svog grada. Takvi ljudi su, osim političke prakse, trebali biti upućeni u „pravu prirodu ljudskog života i društva”. V. Jeger, *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991. str. 151-152.

prirode i zajednice. Platon je za razliku od sofista vaspitanje izgradio na čvrstom metafizičkom osnovu, ideji dobra kao cilju i svrsi individualnog i političkog života. Sofisti su doprinijeli stavu o vaspitanju kao nečemu što predstavlja stvar zajednice i „sredstvo” razvijanja svijesti o normama koje oblikuju socijalni i politički život. Usvajanje tehnika govorništva nije imalo samo praktičan cilj, izgradnju političke karijere i reputacije dobrih govornika. Ono je uključivalo i psihološki, kognitivni i logički aspekt koji se ticao načina razvijanja vlastitog mišljenja, argumentativne i analitičke sposobnosti u procjeni nekog pitanja. Protagora je prepoznao da rezultat političkog vaspitanja nije samovolja, nego prihvatanje zakona kao uzora življenja, asimiliranja vrijednosti zajednice (*Prot.* 326A-E).

PRIRODA NASUPROT KONVENCIJI

Sofisti su doveli u pitanje samorazumljivo važenje *nomosa* utemeljenog u višem redu stvari čiji je autoritet blijedio uslijed narastajućeg skepticizma i zaokreta čovjeku i političkim uslovima života zajednici. Posljedice tog zaokreta su traganje za legitimacijskim osnovom *nomosa*. Protagorina teza da poimanje pravde ovisi o prosudbi i prihvatanju zajednice, isključuje prirodu kao legitimacijski osnov zakona (*Thet.* 167c).⁵⁶ Konvencionalni karakter *nomosa* Protagora podržava odricanjem i božanske legitimacije (DK80B4, DK80A23) što ga je izložilo optužbi za „ateizam”. Protagora je prepoznavanjem slabljenja sakralizovane socijalne slike ahajskog polisa težio uspostavljanju nove spone socijalnog života na čovjeku kao mjerilu i razložnosti njegove svijesti. Stoga se i propitivanje religije, kako konstatuje M. N. Đurić, ticalo mogućnosti racionalnog dokazivanja postojanja i pojavnog oblika bogova iz prirode ili historije.⁵⁷ Moralni imperativi zakona kao božanskih naredbi pod utjecajem rastućeg skepticizma i sofističkog prilagođavanja zahtjevima trenutka, poprimaju relativan i „korumpirajući karakter”.⁵⁸ Ono je zahvatilo ponašanje u institucijama, trgovima, javnim mjestima i javnom

⁵⁶ Za Charlesa H. Khana Protagorin stav da svaka zajednica procjenjuje vrijednosti predstavlja „konzervativnu odbranu *nomosa* kao standarda ispravnog i lošeg u cjelovitom prepoznavanju kulturnog diverziteta kao i ukupnom prepoznavanju kulturne evolucije”. C. H. Kahn, *The Origins of Social Contract Theory: in The Sophists and Their Legacy* -G.B. Kerferd (ed.), Cambridge University Press, 1981, p. 107.

⁵⁷ M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ Beograd 1976, str. 185.

⁵⁸ U retoričkoj paideji, razvijanju strategija govorništva koje su doprinosile ličnim benefitima u različitim okolnostima javnog nadmetanja i odbrane, Platon prepoznaje uzroke socijalne i kulturne degradacije atinskog polisa.

životu, u čemu je Platon prepoznao opštu opasnost i uzrok rastakanja tradicionalnih vrijednosti.⁵⁹

Demokratsko načelo jednakosti pred zakonom (*ισονομία*) osnažilo je potiskivanje općih nepisanih normi djelanja.⁶⁰ Riječ je o normativnoj, a ne prirodnoj jednakosti među ljudima koja nije bila sastavni dio atinske demokratije,⁶¹ u kojoj je još uvijek bilo mjesta za konvencionalnu nejednakost među ljudima. Antifonovo istupanje protiv konvencionalne nejednakosti među ljudima temeljeno je na jedinstvenosti bioloških potreba, a ne prirodnih i kulturnih razlika (DK87B44) što predstavlja značajan iskorak.⁶² Hipija u *fizisu* prepoznaje integrirajuću snagu među ljudima, dok ih *nomos* razjedinjava (*Prot.* 337D-E, *Hip.maj.* 285e,286a). Dok je za Sokrata poštovanje zakona pravedno, za Hipiju promjenjivost i prilagodljivost zakona samovolji i zloupotrebi vladara može izazvati veću štetu negoli korist (*Mem.* 4.1.2.3.4, *Hip. mai.* 284d). Načelo pravednosti kao promicanja interesa jačeg, odnosno vlasti, Trasimah izvodi iz konkretnih političkih praksi (*Rep.* 338c, 341a), dok Kalikle odbacuje *nomos* kao ograničenje prava po prirodi da jači ima više (*Gorg.* 483B-C, 483D). Sklonost ljudske prirode samointeresu što dovodi do konfrontacije sa drugim ljudima Sokratov sagovornik Glaukon (*Rep.*359b-e) smatra uzrokom postanka zakona. Zalažući se za konvencionalno pravo, Glaukon u zakonima prepoznaje kompromisno rješenje za zaštitu od nepravde.⁶³ Platon istupa protiv stava da konvencija, a ne pravednost kao dobro po sebi, obavezuje ljude na pravedno djelanje. Priroda predstavlja normu za zakon kao saveznika ljudi (*Rep.* 590e, *Nom.* 890d) koji promicanjem vrline

⁵⁹ U *Državi* 456c Platon opće duhovno stanje ocjenjuje protuprirodnim, insistirajući na uspostavi socijalnog poretka utemeljenog u prirodi. U *Zakonima* (*Nom.* 889e, 890d) suprotstavlja se sofistickom svodenju religije na konvencionalnu osnovu, oživljavajući duh arhaične religiozne tradicije.

⁶⁰ W. K. C. Guthrie navodi da je sucima u atinskoj demokratiji s kraja 5. st. bila zabranjena upotreba nepisanih zakona. W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije: Sokrat—Sofisti III*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006. str. 120.

⁶¹ Mogens Herman, Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford UK& Cambridge USA, 1991. p. 84-85. Aspekt jednakosti po prirodi su prema M. M. Hansenu filozofi pripisali demokratiji.

⁶² Antifonovi stavovi o jednakosti među ljudima tretirani su velikim pomakom u odnosu na rasprostranjena mišljenja o nejednakosti među ljudima. Za Guthria riječ je o revolucionarnim idejama, dok za C. H. Khana tek o kritici konvencionalne pristrasnosti nižeg porijekla i barbara, što je u suštini odbacivanje konvencionalne nejednakosti. C. H. Khan, *The Orgins of Social Contract Theory in: The Sophists and Their Legacy*, G. B. Kerferd ed. Cambridge University Press, 1981, p. 107, pp. 92-108.

⁶³ Likofronovo i Glaukonovo zauzimanje za *nomos* kao normu sporazumijevanja i saglasnosti građana o onome što je pravedno, predstavlja doprinos teoriji društvenog ugovora koja će intenzivan razvoj doživjeti u novom vijeku u djelima Loka, Hobsa i Rusoa.

pospješuje razvitak čovjekovih prirodnih potencijala usmjeravajući ga prema najvišem dobru (*Rep.* 456b). Nemogućnost konvencije da odgovori na sve izazove u nepredvidivosti ljudskog ponašanja Aristotel uzima argumentom za isticanje prednosti prava po prirodi. Najbolji ustav je utemeljen na načelima prirode (*EN.* 1135A5). Isticanjem prednosti prirode kao norme u odnosu na konvenciju Platon i Aristotel su tragali za čvrstim uporištem *polisnog* života koje premošćava jaz između državotvorne prirode čovjeka i prirode polisa. Zasluge sofista u pokušaju rješenja aporije *fizis-nomos* su u prepoznavanju potencijala razumskog mišljenja kao medija procjene vrijednosnog i *polisnog* života u odnosu na tradicionalna uvjerenja i mitološke vizije. Odsustvo „metakriterija” kao legitimacijskog osnova koji daje prednost određenom stanovištu u odnosu na ostale, ističući ga ciljem i svrhom života poslužilo je kao polazna osnova Sokratu, Platonu i Aristotelu za utvrđivanje tog kriterija kojim se prevladavaju nesigurnosti i aporije, kako običajnosne, tako i razložne svijesti sofista.

LITERATURA

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Metafizika*, Signum, Medicinska naklada, Zagreb, 2001.
- Aristotel, *Politika*, Globus, Sveučilišna naklada Liber, 1988.
- Aristotel, *Retorika*, Štampar Makarije, Beograd, 2024.
- Balla, C., *Politics in Theory and Practice*, in: *The Chambridge Companion to the Sophists*, ed. J. Billings, & C. Moore, eds., Cambridge University Press, 2023, pp. 225-250.
- Bartlett, R. C., *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, The University of Chicago Press: Chicago & London, 2016.
- Castoriadis, C., *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, 2002.
- Curnow, T., *Were the Sophists Philosophers*, in: *The Sophists an Introduction* (Patricia O'Grady ed.) Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sidney, 2008. pp. 185-193.
- Dils, H., *Predsokratovci I, II, Naprijed*, Zagreb, 1983.
- Đurić, M. N., *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976.
- Farmer, C., *Was Socrates Sophists*, in: (ed. Patricia O'Grady) *The Sophists: an Introduction*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sidney, 2008. pp. 164-175.
- Gagarin, M. & Woodruff, P. (eds.), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, 1995.
- Gagarin, M., *Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002.
- Grote, G., *Plato and the Other Companions of Socrates II*, Cambridge University Press, 2009.

- Guthrie, W. K. C., *Povijest grčke filozofije III: Sofisti: Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006.
- Hansen, M. H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1991.
- Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd, 1970.
- Jaspers, K., *Sokrat, Buda, Konfučije, Isus*, Vuk Karadžić, Beograd, 1980.
- Jeger, V., *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991.
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1981.
- Khan, C. H., *The Origins of Social Contract Theory* in: *The Sophists and Their Legacy*, G. B. Kerferd ed., Cambridge University Press, 1981, pp. 92-108.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980.
- Laertije, Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ Beograd, 1979.
- Monson, S. S., *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 2000.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
- Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.
- Platon, *Alkibijad*, Bukefal, Beograd, 2014.
- Platon, *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 2002.
- Platon, *Hipija Manji*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1997.
- Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000.
- Platon, *Zakoni & Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990.
- Plutarh, *Atinski državnici*, Prosveta, Beograd 1950.
- Platon, *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd, 1968.
- Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015.
- Kaluđerović, Ž., *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica 2017.
- Kaluđerović, Ž., *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2018.
- Vindelband, V., *Istorija filozofije*, BOOK&MARSO, Beograd, 2007.
- Williams, B., *Smisao prošlosti: Ogledi o povijesti filozofije*, Matica hrvatska Zagreb MMXV.
- Wolfsdorf, D., *Sophistic Method and Practice* in: *A Companion to Ancient Education*, W. M. Bloomer ed., John Wiley & Sons, Inc. Published 2015, p. 65, pp. 63-76.
- Аристотел, *Устав атински*, ΠΛΑΤΩ, Београд 1997.

Web-stranice:

- <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>
- <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/protogorasgrec.htm>
- <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D291c>

MIRELA KARAHASANOVIĆ
University of Tuzla, Faculty of Philosophy, BIH

SOPHISTS AND PHILOSOPHY OF POLITICS

Abstract: The question of the merits and original contributions of the Sophists, as well as their shortcomings, continues to provoke conflicting views. The affirmation of rational consciousness as a medium for comprehending the axiological and political reality, on which a new paideia was founded, positioned the Sophists as „enlighteners.” The limitation of this turn lies in the inherent incapacity of rational consciousness to articulate the universal character of human action and world-view. The absence of a unified doctrinal approach and the inability to universalize newly emerging axiological claims in the works of Plato and Aristotle positioned the Sophists as founders of a „relativistic culture.” This laid the foundation for their negative reputation, while their contribution to posing fundamental questions that would later find their full affirmation in the works of ancient philosophers is often overlooked. Among such questions are key topics in political philosophy, including education and political expertise, the veracity of political speech, the origin of the state, and the value of law and justice.

Keywords: Sophists, Socrates, Plato, Aristotle, justice, natural law, state, education

*Primljeno: 30.8.2025.
Prihvaćeno: 28.10.2025.*

TANJA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Ibid, str. 29.

¹² Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IZVOR PRIRODNOG PRAVA I FENOMEN SUKOB

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Ibid, str. 63–71.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Bubbio, Paolo Diego.

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

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

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

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

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

ZAKLJUČAK: JUSNATURALIZAM I SPEKULATIVNA TEORIJA PRAVA: MOGUĆNOST SARADNJE?

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

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

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

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

⁴⁰ Ibid, str. 168.

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

⁴² Ibid.

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

LITERATURA

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

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

TANJA TODORVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

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

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

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

Primljeno: 31.8.2025.

Prihvaćeno: 31.10.2025.

SPAHIJA KOZLIĆ¹

Univerzitet u Zenici, Pravni fakultet, BiH

AKTUELNOST *TEORIJE PRAVDE* JOHNA RAWLSA

Sažetak: Knjiga *Teorija pravde* američkog filozofa i teoretičara prava Johna Rawlsa, koja je iz štampe izašla 1971. godine, (ne)očekivano je izazvala ogromnu pažnju, ne samo među filozofima i pravnim teoretičarima, nego i u široj čitalačkoj publici. Stavovi u knjizi su u najvećoj mjeri utemeljeni na kritici postojećih dogmatskih i normativističkih strujanja ideološki oslonjenih na liberalizam i utilitarizam, te na reafirmiranju filozofije prirodnog prava koja traga za aksio-etičkim korijenima pozitivno-pravnih normi. Legitimirajući osnovne postulate liberalizma (koji su u različitim rudimentarnim filozofskim formama prisutni još od stare Grčke), Rawls apeluje na potrebu ustanovljavanja socijalne pravde kao korektiva slobodi čovjeka da teži ekonomsko-materijalnom bogatstvu, takvog korektiva kojim se omogućava dostojanstven život svim članovima društva nezavisno od zatečenog socijalnog statusa ili životnih šansi.

Cljučne riječi: pravda, nepristrasnost, prirodno pravo, principi, jednakost, socijalna pravda

Kada je pisao popularnu interpretaciju *Teorije pravde* Johna Rawlsa Robert Zimmer je ovu knjigu nazvao svojevrsnom filozofsko-pravnom Pepeljgom. Djelo je imalo „sve predispozicije da nikada ne bude prodato”². Pisano je prilično suhoparnim, ali dosta pedantnim jezikom, dok sam autor nije volio bilo kakav publicitet i mucao je prilikom govorenja. No, nekih desetak godina poslije, zabilježeno je nevjerovatnih dvije hiljade radova kojima se autori osvrću na ovu knjigu. U većini njih se može naći stav kako se radi o jednom od najvažnijih filozofskih radova druge polovine 20. stoljeća. To je zato što Rawls na jedan bitno novi način pristupa definiranju pravde, drugačijem od mnoštva prisutnih interpretacija od Platona naovamo. Primjerice, Platonov princip pravednosti (zabilježen u njegovoj *Državi*) počiva na jednakosti prema sposobnostima, odnosno kompetencijama, te, s tim u vezi, temelj je klasnoj organizaciji države aristokratske provenijencije. Podsjetimo, Platon

¹ E-mail adresa autora: spahija@gmail.com

² Robert Cimer, *Kapija filozofa. Ključ za klasična dela*, Laguna Beograd, 2011, str. 248.

društveno-državni ustroj idealistički vidi kao skladnu zajednicu uređenu po uzoru na ljudsku dušu. Duša je, pri tome, trihonomna međuzavisna tvorevina ustrojena prema sposobnostima i pripadajućim nadležnostima i obavezama. Um, volja i nagoni su hijerarhijski postavljeni upravo prema kompetencijama.

Pravednost koja kao „savjest” stoji iznad triju vrlina (mudrosti, srčanosti i umjerenosti) jest, na izvjestan način, *najviša vrlina* jer po njoj ove prethodne upravo jesu takve. Ovakva pravednost se može ukratko definirati kao stav da svako u zajednici treba činiti ono za šta je najspособniji, za šta je predodređen, odnosno kakva je dominantna njegova narav i to je (naslućuje se u nekim dijalozima) božanska sudbina (stgr. *θεία μοίρα*). Na ovom mjestu je nužno progovoriti i o pojmu koji je najtješnje vezan za pravednost i koji je u povijesti svagda bio u središtu zanimanja filozofije politike i filozofije prava. To je pojam jednakosti. Po tom pitanju je Platon na neki način preteča kasnijeg Aristotelovog distingviranja dvije vrste pravednosti (geometrijske i aritmetičke), jer on, praveći sličnu podjelu, daje prednost geometrijskoj pravednosti što je u direktnoj saglasnosti s njegovim razumijevanjem ovog pojma.

Dakle, za razliku od geometrijske pravednosti koja se temelji na zaslugama i sposobnostima, aritmetička želi čisto numerički, dijeleći svakome isto, sugerirati kako su svi ljudi u osnovi jednaki, s čime se Platon ne slaže. Naime, uzrok loših društvenih uređenja treba tražiti u nijekanju stvarnog stanja, a ono je takvo da su ljudi po naravi različiti po svojim sposobnostima pa, kada se to desi, jednaki dobijaju nejednako, a nejednaki jednako³. Umjesto toga, Platon sugerira „nejednaku jednakost”, odnosno pravednost koja se temelji na sposobnostima, a ne isključivo na *factu* formalne egzistencije u polis. Prema Hegelovom razumijevanju *Države* i *Zakona* pravednost egzistira kod Platona isključivo u državi: „Pravo predstavlja život slobode, stvarnost onoga ko je samosvestan, realnu stranu i formu duha. Država je objektivna stvarnost prava. Pravo je duhovno i unutrašnje samostalno biće, koje želi da živi, koje je djelotvorno – sloboda koja sebi daje život; stvar je moja, to znači ja postavljam svoju slobodu u tu spoljašnju stvar.”⁴

Nasuprot Platonovim i kasnijim uvriježenim tumačenjima (zatečenim u različitim pravno-filozofskim spisima), Rawls pojmu pravde pristupa kroz prizmu moralne *čestitosti* koja je s onu stranu državnog zahtjeva za stabilnost bez obzira na zahtjeve građana. Dakle, *Teorija pravde* hoće da pokaže opravdanost stavova građana za promjenama koje se manifestiraju kroz nji-

³ Up. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1971.

⁴ G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije*, 2, BIGZ, Beograd, 1983, str. 221.

hova neotuđiva prava. S tim u vezi, društvo se ne treba tretirati, niti njegova organizacija kreirati po uzoru na Platonov konceptualni političko-pravno-moralni utopizam, niti se u njegovoj pravnoj stvarnosti parcijalno pozivati na moderni liberalizam. Na samom početku knjige Rawls je nedvosmislen u pogledu uloge pravde:

„Pravda je prva vrlina društvenih ustanova, kao što je istina prva vrlina sistema mišljenja. Jedna teorija koliko god bila elegantna i ekonomična mora se odbaciti ili izmijeniti ako je neistinita; na isti način zakoni i ustanove, ma koliko bili efikasni i dobro uređeni, moraju se reformisati ili ukinuti ako su nepravedni.”⁵

Prema vizuri Rawlsa, zajednicu treba razumijevati kao društveni ugovor na principima solidarnosti, odnosno fer-pleja. Ovaj je zahtjev po svojoj suštini modifikacija klasičnog koncepta društvenog ugovora uz uvažavanje moralne društvene norme koja se, posebice u okviru liberalizma, u znatnoj mjeri reducirala. Da je zauzeo kritički stav prema trenutnim teorijama prava (i morala) vidjelo se po njegovom evidentnom udaljavanju od utilitarizma, jer korisnost ne treba biti pravilo procjene moralnosti i pravednosti nekog čina. Bitnije je uzimati u obzir obostrano prihvaćena pravila u ugovoru, odnosno provesti ih bez obzira da li oni idu u našu korist ili na našu štetu, to jest da se u određenim situacijama ponašamo na određeni (dogovoreni) način. Čitajući Rawlsa, Zimmer će reći da je on uspostavio neku vrstu „utilitarizma pravila”, jer „prema njemu, dobrobit društva zavisi od poštovanja umnog društvenog sistema pravila”⁶.

Šta bi onda bile pravedne društvene institucije? Pitanje smjera na mogućnost definiranja pravednosti konkretnog pravno-političkog ustroja neke zajednice i to takve pravednosti koja se ne mora nužno poklapati sa subjektivnim osjećajem za pravdu, što znači da integritet i dostojanstvo subjekata (pojedinih građana) ne trebaju biti u funkciji nekog potencijalnog općeg dobra. Konačna odluka Rawlsova je bila napuštanje pozicije utilitarizma budući da ovaj koncept nema adekvatnog odgovora na to kako doći do socijalne sigurnosti i nepovredivosti prava. Kako, onda, doći do pravednosti kao nepristrasnosti za kojim on traga?

Moguće je to izvesti iz hipoteze o pred društvenom, odnosno prijenormativnom stanju, koje je često predmet rasprava teoretičara društvenog ugovora i temeljne naravi čovjeka spominjući pri tome Johna Lockeja, Jean-Jacques Rousseaua i Immanuela Kanta. „Osnovna ideja je da principi pravde za osnovnu strukturu društva jesu predmet izvorne saglasnosti. To su principi za

⁵ Džon Rols, *Teorija pravde*, CID, Podgorica 1998, str. 21.

⁶ Robert Cimer, *Kapitla filozofa. Ključ za klasična dela*, Laguna Beograd, 2011, str. 252.

koje slobodne i racionalne osobe smatraju da bi unaprijedili njihove interese ako bi ih prihvatili u nekom početnom položaju jednakosti, kao one koje određuju temeljne uslove njihovog udruživanja. Ovi principi treba da regulišu sve dalje sporazume; oni bliže određuju vrste društvene saradnje u koju se može stupiti i oblike vlasti koji se mogu ustanoviti. Ovakav način bavljenja principima pravde nazvaću *pravdom kao nepristrasnost*⁷ (kurziv S.K.).

To su manje-više pitanja o apsolutnoj slobodi i apsolutnoj nesigurnosti kao njenom antipodu, te traganju za normom koja svoj cilj ne crpi u unaprijed utvrđenoj društvenoj poziciji pojedinaca. Bitne činioce takozvanog prirodnog stanja (sloboda, život, privatna svojina) nužno je zaštititi članovima društvenog ugovora i smjestiti ih u osnovna prava i slobode čovjeka. Ova pitanja postaju osnovni principi normativnog uređenja koji su utkani u temelje društva. Da su pitanja o aksiološkom osloncu društvenog normiranja u fokusu Johna Rawlsa vidljivo je i po njegovom uvjerenju o važnosti pravde u društvu jednako kao što je to istina u naučnom saznanju. Početak rasprave o pravdi kao nepristrasnosti nužno upućuje na generalni, najopćenitiji izbor, a to su prvi principi pravde koji trebaju dobiti društvenu saglasnost.

Da bi jasnije oslikao svoj stav Rawls primjenjuje „kopernikanski obrat” u odnosu na tadašnje utilitarističko uvjerenje po kojem pravda zavisi od dobra, što znači da je dobro nadređeno pravednom. Naime, suprotno utilitarističkom stavu, pravedno je u aksiološkom smislu nadređeno dobrom, ne obrnuto. Na sceni je, evidentno, rascjep između liberalističkog preferiranja sloboda i građanskih prava po svaku cijenu i socijalističkih principa socijalne jednakosti ljudi. Time je dodatno iskristalisao svoj aksiološki princip pravednosti kao nepristrasnosti i valja ga razumijevati i pratiti kroz četiri vizure, i to samog principa pravednosti, ustavnih temelja društvene organizacije, skupu provedbenih zakona i modalitetima njihove primjene, pri čemu je zadaća filozofije prava da se najviše fokusira na prvu budući da su to temeljni aksiološki principi. Govoreći o njima Rawls slijedi modernu filozofiju prirodnog prava po kojoj su mogući univerzalni i na umu zasnovani principi pravde koji bi trebali prethoditi bilo kojem konkretnom normativnom poretku⁸. Smisao konkretnog ustava je, time, između ostalog i utvrđivanje mehanizama da niko

⁷ Džon Rols, *Teorija pravde*, CID, Podgorica 1998, str. 28.

⁸ Prirodno pravo je, na izvjestan način, pravo suštine ili suštastveno pravo kao neka vrsta naravi koja se, kao njena bit, pretpostavlja pozitivnoj pravnoj normi, odnosno (ukoliko ga individualiziramo) prirodno pravo govori o pravu na individualnu suštinu u smislu temeljnog zahtjeva da čovjek bude uvažavan, potvrđivan i neometan u svojim nakanama da ostvari svoju ljudsku bit, a njegova je bit da bude slobodan. Konačno, prirodno pravo nosi u sebi zahtjev da djelujemo po dužnosti koja je u našoj naravi kao roda i vrste, te se time pokazuje kako je ljudska egzistencija bivstvovanje u pravu i putem prava.

u socijalnom smislu ne bude na margini zajednice. Govoreći dalje o prirodnom stanju ili pristanju, on poziva na uspostavu umske ravnoteže između subjektivnih stavova o pravednosti, jer su one neminovnost, budući da su ljudi skloni vlastite interese imenovati općim. Stavovi neodoljivo podsjećaju na Aristotelovo razumijevanje pravednosti i potrebu objektivnog normiranja zajednice. Jer, prema Stagiraninu, pravednost postoji tamo gdje među ljudima ima zakona, a zakon je ondje gdje među ljudima ima nepravde, pa tako pravednost jest razlikovanje nepravednog od pravednog. Tamo gdje je nepravda, tu je i nepravedno djelovanje ili činjenje nepravde. Ona je prisutna u situacijama kada pojedinac sebi uzima previše onoga „što je za sve dobro”, a premalo onoga što je u zajednici loše. Iz tih razloga, decidan je Aristotel, *u državi treba vladati načelo, a ne čovjek*, jer on često donosi odluke za sebe, a ne za polis i tako vrlo lako postaje tiranin.⁹

Gotovo cijela peta knjiga *Nikomahove etike*, kao što je poznato, posvećena je pojmu, definiciji i raspravi o različitim aspektima pravednosti. S tim u vezi, Aristotel se u prvom dijelu oslanja na Platonovo razumijevanje pravednosti kao „krovne” vrline ali, referirajući se na konkretne socijalne odnose u Atini, nastoji putem ovog pojma uputiti etičke poruke kako je ona, kao najviša vrlina, pretpostavka istinskog pravednog djelovanja, te je time pravednost istovremeno jedna posebna vrsta znanja i mogućnosti da se ona ozbilji u konkretnim društvenim odnosima. Osim što je savršena, pravednost

U okviru starogrčke filozofske tradicije mislioci su pod pravom „razumijevali ono što svakom ‘njegovu suštinu nalaže, zasniva i na nju obavezuje (θέμις) i (shodno tome) ‘što mu pripada po njegovoj suštini’. To što svakom pripada kao ono što on jeste i tako kako on jeste nazivali su δίκη. Tako je Homer nazivao θέμις životnu zajednicu muškarca i žene, zajednicu mira gosta i domaćina, kućnu zajednicu roditelja i djece, ali i susret ljudi i bogova u kultu θέμις, jer ona opredjeljuje, zasniva i obavezuje svako socijalno življenje. Δίκη bijaše ono što je gostu u pojedinosti pripadalo prema njegovom rang; ono što neki ratnik ne smije zahtijevati od vojnog logora; što se pristoji da neki domaćin čini” (Vidjeti: E. Wolf, *Problem učenja o prirodnom pravu: pokušaj orijentisanja*, Filozofski fakultet u Banjoj Luci, Banja Luka, 2013.).

Sofokle ovaj odnos, kroz usta Antigone, oslikava kao supremaciju božijeg zakona nad zakonima smrtnih vladara. Ovaj se odnos najjasnije vidi u razgovoru Kreonta i Antigone: „*Kreont*: Da l’ znala si za nalog naređenja mog? / *Antigona*: Dakako da sam znala. Svima bješe znan. / *Kreont*: Pa kako da se drznu unatoč tom? / *Antigona*: Jer nalog, o kom zboriš, ne proglasi Zeus, / nit Pravda, ukućanka svijeta podzemnog, / već oni drugi zakon daše ljudstvu svem. / Ja ne smatrah tvoj nalog tako svesilnim, / da mogao bi smrtnik božiji kršiti glas, / što vječit je i ako nikad nepisan. / Ne živi božija riječ od dana današnjeg i nije tek od jučer, / vječan joj je vijek i nitko ne zna otkad za nju znade svijet.” (Up. Sofokle, *Antigona*, prev. Bratoljub Klaić, Svjetlost, Sarajevo, 1985, 49. i dalje.).

⁹ Vidjeti: Spahija Kozlić, *Filozofija prava*, Univerzitet u Zenici, Zenica 2015.

je i najveća vrlina; ona nije dio vrline „nego je cijela krepost, dok oprečna nepravednost nije dio poroka, nego je cijeli porok”¹⁰.

Pitanje o prirodnom pravu, od prvog momenta kada se ono postavlja, u najbitnijem smjera ka aksiološkim načelima, ali i ontološkim fundamentima na kojima počivaju ili trebaju počivati pravne norme i ono je, s manjim ili većim intenzitetom, napeto od sofista do savremenih teoretičara prava. To je, između ostalog, i zato što, tragajući za uzrocima i moralnim fundamentima prava, svagda propitujemo da li pravni *ethos* počiva na onoj individualnoj ili socijalnoj dimenziji, to jest da li je primjenjiviji kazuistički ili deontološki, eudaimonistički ili metaetički pristup u vrednovanju pozitivnih pravnih normi. Nadalje, time se ontološki pita i da li je moguće govoriti o nekoj vrsti obavezujućeg, subordinirajućeg ideala prava koji povijesno generira bilo koju normu ili pravni sistem u cjelini. S tim u vezi, valja pitati i da li je i kakvu transformaciju imala ideja prirodnog prava od antičkog do savremenog doba, te da li su ovakve (zapadnoevropske) rasprave primjenjive i na ostale kulture, posebice pravne. Takvo je pitanje važno, jer se više od dva milenija teoretičari, posebno oni koji se bave filozofijom prava, njime bave bilo u formi dualističkog razgraničenja ili diskrepancije između prava koje postoji po prirodi od onog konvencionalnog, dakle pozitivnog, bilo u vezi sa „svrhom, etičkom osnovom i trajnim principima društvene kontrole”¹¹. Ono je aktuelno i zbog uvjerenja pravnih pozitivista-dogmatičara kako je filozofska refleksija prava nepotrebna, jer je, iz njihove vizure, u razmatranjima prava dovoljno kretati se isključivo u okvirima pozitivnih pravnih normi.

Rawls u svome razumijevanju početnih premisa pravednosti govori o potrebi razgraničenja dva važna principa: „prvi zahtijeva jednakost u propisivanju osnovnih prava i dužnosti, dok drugi drži da su društvene i ekonomske nejednakosti, na primjer nejednakosti u pogledu bogatstva i vlasti, pravedne samo ako imaju za posljedicu poravnavajuće dobiti za svakoga, a posebno za one članove društva koji su u najnepovoljnijem položaju”¹².

Elaboracija Johna Rawlsa je, dakle, nešto drugačija, jer objašnjenje prirodnog stanja i prvobitnog ugovora Rawls iznalazi kroz pojmove *maksimin* i *maksimaks* strategije, odnosno *maximum-minimorum*, što će reći da treba težiti maksimumu minimalnog, jer nikada se ne može znati na kojoj će se ljestvici naći pojedinac, a ne maksimaks strategiji koja je rizična budući da njome stremim najvećem mogućem profitu u budućoj normativno uređenoj

¹⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988., str. 90. (1130a8-13)

¹¹ Rosko Paund, *Uvod u filozofiju prava*, prev. Nikola S. Krznarić, CID, Podgorica, 1996., str. 39.

¹² Džon Rols, *Teorija pravde*, CID, Podgorica 1998, str. 31.

zajednici. Na tom mjestu on dolazi do dva najvažnija principa pravde. Evo kako ih definira:

„Prvo, svaka osoba treba da ima jednako pravo na najširu shemu jednakih osnovnih sloboda, koja je spojiva sa sličnom shemom sloboda za druge. Drugo, društvene i ekonomske nejednakosti treba da budu uređene tako da je istovremeno: (a) razumno očekivati da budu svakome od koristi, i (b) da su povezane sa položajima i službama koji su otvoreni za sve.”¹³

Prvi princip neodoljivo podsjeća na Kantovo razumijevanje prava: „Pravo je ograničenje slobode svakoga na uvjete mogućnosti slaganja sa slobodom svakoga drugog, ukoliko je ova moguća prema općem zakonu; a javno pravo je skupina izvanjskih zakona, koji čine mogućim jedno takvo opće slaganje.”¹⁴ S obzirom na to da se svako ograničenje slobode voljom nekog drugog smatra prisilom, te da je građansko uređenje odnos slobodnih ljudi putem društvenog ugovora, onda, prema Kantu, proizlazi da su svi ljudi (bez štete po njihovu slobodu u okvirima zajedničkog življenja) na jednak način pod prinudom „jer tako hoće sâm um *a priori* koji se ne odnosi ni na kakvu empirijsku svrhu (ili nešto tome slično što je sve obuhvaćeno općim imenom sreće)”¹⁵.

Drugi Rawlsov princip se, dakle, tiče društvene i ekonomske jednakosti putem kojih se može očekivati korist za sve i otvorenost kao priliku ili šansu za sve. Konkretnije, staro pravilo pravednosti po kojem svi građani imaju pravo tražiti maksimum temeljnih sloboda i građanskih prava je reafirmirano, dok se otvorenost (drugi princip) odnosi na pravednost prilikom raspodjele materijalnih dobara. Jedan je ugao vezan za distributivnu pravednost zarad socijalne pravde, te takozvanu pravednost šansi putem koje se otvara mogućnost za društveno napredovanje. Novum u interpretaciji drugog principa ogleda se u zahtjevu (koji se u bitnom razlikuje od klasičnog liberalizma) da se kontinuirano misli o poziciji i statusu građana u stanju socijalne potrebe, čime Rawls apeluje na jačanje socijalnih segmenata savremene države i njihovu garanciju u pravnim sistemima. Dakle, od mogućnosti bogaćenja u društvu važnije je osigurati donju granicu siromaštva kojom država garantuje takozvani *minimum staranja*, odnosno osiguranja minimalnih uslova egzistencije građana koje treba osigurati država. On to jasno oslikava kroz princip društvene i ekonomske nejednakosti kako bi se ostvarilo sljedeće:

¹³ *Ibidem*, str. 70.

¹⁴ Immanuel Kant, *O općoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi*, u: Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000., str. 74.

¹⁵ *Ibid.*, str. 74-75.

„a) od najveće dobiti onima u najnepovoljnijem položaju, u skladu sa principom pravedne štednje, i b) da se odnose na službe i položaje koji su otvoreni za sve pod uslovima nepristrasne jednakosti mogućnosti.”¹⁶

Prema nekim interpretacijama, Rawls ovim ne traži nikakvu uravnilovku, odnosno socijalnu jednakost po svaku cijenu, nego se radi o takvoj raspodjeli bogatstva koja neće biti na štetu opstanka siromašnih slojeva društva. Naravno, princip jednakih šansi (koji je dominirao u pravnim i etičkim rasprava tokom novovjekovlja), te formalna garancija jednakopravnosti nisu dostatni u zajednici budući da svi ljudi nemaju jednake šanse, bilo fiziološke (različite vrste hendikepa) ili socijalne (zatečeni društveni položaj). Iz tih razloga nužno je napraviti novi moralni iskorak koji se u etici etablira kao pozitivna diskriminacija.

Ovdje valja, ipak, biti jasan pa konstatovati da Rawls u svojoj suštini ne napušta pozicije liberalizma, ali ih pokušava korigovati zahtjevima socijalističkih ideja pri čemu se ne smije upasti u zamku umanjenja privredne efikasnosti kao rezultata manje motiviranosti za proizvodnju materijalnih dobara. Iz tog razloga on i govori o pravdi kao nepristrasnosti, principu kojim se garantuju osnovne slobode građana i on je fundamentalan, dok se, s druge strane, socijalna pravda mora biti iznad ekonomske efikasnosti po svaku cijenu. Rawls hoće reći da se bogaćenje ne smije desiti na račun siromašnih i pravni sistem mora imati odgovor na takvu gramzivost.

Iako zvuči pomalo utopijski, moguće je napraviti ekvilibrij između ekonomskog uspjeha i socijalne pravde, između prava na profit i prava na dostojanstvenu egzistenciju građana. Na ovom mjestu se vidi razlika između koncepta bezuslovne jednakosti (o čemu manje-više govore teorije i stavovi socijalističke provenijencije) u odnosu na socijalnu pravdu, ali i razlika u odnosu na liberalistički zahtjev za progresom po svaku cijenu. Prvi princip podrazumijeva osnovne slobode u pogledu zaštite slobode vjeroispovijesti, savjesti, govora, udruživanja... bez bilo kakve diskriminacije građana na osnovu boje kože, porijekla ili socijalnog statusa.

ZAKLJUČAK

Svojim stavovima John Rawls pledira na pravednost koja je moralna kategorija, na političko-pravne sisteme koji normu trebaju kreirati u kontekstu zahtjeva čovjeka da bude sretan, a takav jest ukoliko je pravna norma

¹⁶ Džon Rols, *Teorija pravde*, CID, Podgorica 1998, str. 279.

kompatibilna sa vrijednostima i zahtjevima ljudi za dobrim životom. Konačno, zakoni nužno trebaju biti u skladu sa ljudskom prirodom, te je time on vrlo jasan protagonista filozofije prirodnog prava koja se u drugoj polovici 20. stoljeća budi iz „dogmatskog drijemeža”, odnosno nakon evidentnog neuspjeha normativističkih teorija prava s kraja 19. i u prvoj polovini 20. stoljeća. Još jednu bitnu dimenziju, možda više indirektno, potencira u svojoj knjizi, a to je kritika podrazumijevajućih interpretacija demokratije kao „svetog” koncepta društvenog normiranja i djelovanja. Umjesto takvog, naviknutog i površnog stava, potrebno je demokratiju tretirati više kroz ubjeđenje, a manje putem navike, odnosno zadaća je filozofije, posebice filozofije prava, podastri valjane vrijednosti pravne norme koje će građanima biti moralno prihvatljive, te će time one biti razlog potencijalne ljudske sreće.

S tim u vezi, valja vazda akcentirati kako se pravna nauka primarno fokusira na društveno *djelovanje*, ali počesto nije u stanju do kraja sagledati *motivaciju* za njega koja je stvar etike, jer je ona, (dakle motivacija) u nutrini svakog pojedinca, to jest u *foro interno*, dok je čin sâm predmet izvanjskog suđenja koje je *forum externum* ili *forum iuris*, jer pravna država ne može „vidjeti” duše svojih građana. Uprkos tome, u pravnoj nauci i dalje dominira Kelsenovo gotovo farizejsko uputstvo da je pravo *per se* samodovoljno, da je izgrađeno nezavisno od moralnih principa te da nema prava osim pozitivnog prava. Ovakva intencija pravne teorije i prakse, oslonjena na neoliberalnu ideologiju profita i moći po svaku cijenu, opasna je redukcija prava kojom se nameće brisanje prava i pravičnosti, a pravičnost (primjerice, u vidu odbijanja poštivanja normi koje su nemoralne i za koje ne postoji unutrašnje odobravanje pojedinca) tretira samo kao opsjenarstvo i utopiju. Zato je Rawlsov napor i poziv da se kreiraju zakoni po mjeri ljudi i osloncem na moralnu normu od izuzetne važnosti i svakako je poticajan za kritiku „obezljuđenog prava”, kojem, pogotovo na međunarodnoj razini (međunarodnom pravu) svakodnevno svjedočimo.

LITERATURA

- Aristotel: *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988.
Cimer, Robert: *Kapitla filozofa. Ključ za klasična dela*, Laguna, Beograd 2011.
Hegel, G. W. F: *Istorija filozofije*, 2, BIGZ, Beograd 1983.
Kant, Immanuel: *O općoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi*, u: Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
Kozlić, Spahija: *Filozofija prava*, Univerzitet u Zenici, Zenica 2015.
Paund, Rosko: *Uvod u filozofiju prava*, CID, Podgorica 1996.

Platon: *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1971.

Rols, Džon: *Pravo naroda*, Narodna knjiga Alfa, Beograd, 2001.

Rols, Džon: *Teorija pravde*, CID, Podgorica 1998.

Wolf, Erik: *Problem učenja o prirodnom pravu: pokušaj orijentisanja*, Filozofski fakultet u Banjoj Luci, Banja Luka 2013.

SPAHIJA KOZLIĆ

University of Zenica, Faculty of Law, BIH

THE ACTUALITY OF JOHN RAWLS'S *THEORY OF JUSTICE*

Abstract: John Rawls's book *A Theory of Justice*, published in 1971, unexpectedly garnered immense attention not only among philosophers and legal theorists but also within the broader reading public. The positions presented in the book are largely based on critique of existing dogmatic and normative ideological currents rooted in liberalism and utilitarianism, as well as on reaffirming the philosophy of natural law that seeks the axiological and ethical roots of positive legal norms. By legitimizing the fundamental principles of liberalism (present in various philosophical forms since Ancient Greece) Rawls advocates for the need to establish social justice as a corrective to the freedom of individuals to pursue economic and material wealth. This correction aims to enable a dignified life for all members of society, regardless of their current social status or life chances.

Keywords: justice, impartiality, natural law, principles, equality, social justice

Primljeno: 1.9.2025.

Prihvaćeno: 4.11.2025.

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

POJAM SAVESTI U FILOZOFIJI MILENKA A. PEROVIĆA²

Sažetak: Sa sveobuhvatnim istraživanjima pojma i fenomena savesti koja je razvio profesor Milenko A. Perović, savremena filozofska misao zadobila je novu vrednost. Razmatrajući različita dela iz voluminoznog opusa profesora Perovića, autor u prvom delu rada osvetljava povesni, antropološki i onto-logički momenat pojma savesti, kao i način na koji je savest sagledana u sistematskom razvijanju njegove etičke koncepcije. U filozofskom dijalogu s Hegelovom mišlju, za koju je savest *apsolutna izvesnost o sebi u sebi*, profesor Perović u liku savesti sagledava epohalnu veličinu, ali i granicu principa moderne građanske subjektivnosti. U drugom delu rada, poimanje savesti koje razvija profesor Perović ocrtano je i u perspektivi načina na koji se ono suočava s vodećim koncepcijama savesti kada je reč o savremenom dobu, poput Ničeove i Hajdegerove. Krićka analiza tih koncepcija koju daje profesor Perović i sama predstavlja autentićni doprinos savremenoj filozofiji.

Ključne reći: Milenko A. Perović, delanje, moralnost, savest, individualnost, Hegel

Filozofija od vremena svoga raćanja jeste u traganju za onim apsolutnim, za prvim načelom svega, za onim što prevazilazi ćulnu pojavu stvarnosti, za onim u ćemu mišljenje i ono mišljeno jesu isto. To je njen izvorni metafizićki zadatak. Prekretnica u tom traganju vezuje se uz vreme kada helenska filozofska svest, sa sofistima i sa Sokratom, to načelo nalazi u ljudskoj svesti samoj, u njenom znanju, znanju koje će ćoveku omogućići da dostigne karakternu vrlinu i da na postojanom osnovu zasnuje ćitav svoj delatni svet. No, nije tu reć bila samo o okretu od onoga kosmoloćkom ka onome antropoloćkom i etićkom. Radilo se o tome da se metafizićki zahtev za dosezanjem

¹ E-mail adresa autora: stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

² Rad je nastao na osnovu izlaganja na Mećunarodnom naućnom skupu *Milenko A. Perović: ćivot i ćjelo*, koji je odrćan na Cetinju, 20. septembra 2024. u organizaciji Fakulteta za crnogorski jezik i knjićevnost i Crnogorskog PEN centra.

onoga apsolutnog, za transcendencijom, počeo shvatati kao etički imperativ. Njime je čovek, kao pojedinac, shvatio da je sâm pozvan da živi na način onoga apsolutnog, da samosvesno prevazilazi granice svoje prirodnosti, vodeći se u svom postupanju načelom koje nije zasnovano ničim drugim, a na kojem će se zasnivati sve. Takvo načelo jeste *savest*. U najširem smislu, *savest* se shvata kao svest o moralnim karakteristikama naših individualnih postupaka. Specifičnom je čini to što ona svoje pravo ne ostvaruje samo kao saznavni uvid. Kao moralna samosvest, ona određuje pravac našeg *delanja*. Pitanje o suštini fenomena *savesti*, o načinima pristupa tom pitanju koji su vladali etičkom tradicijom, ali i pitanje o mogućnosti etike kao takve da sa vlastitih misaonih pozicija pojmi suštinu *savesti* u njenom značenju za modernog i savremenog čoveka, jesu među centralnim temama u istraživanjima profesora Milenka A. Perovića. Tim temama bavio se čitavim svojim misaonim i delatnim putem. U stalnom filozofskom dijalogu s Hegelovom (Hegel) mišlju, mišlju u kojoj je na najjasnije svetlo izašla veličina i granica *savesti* kao duhovnog fenomena, to pitanje kod profesora Perovića dobilo je i ovu formulaciju: „Kakvu vrijednost za totalitet života može imati stanovište apsolutne vrijednosti unutrašnjeg znanja i uvjerenja?”³.

Knjige i naučni radovi profesora Perovića u kojima su sačuvani rezultati sveobuhvatnih istraživanja tog pitanja, po svojoj misaonoj snazi i podsticajnosti premašuju okvire naše filozofske kulture. Isto tako, filozofska kultura ovih prostora s njima prevazilazi sopstvene granice i dobija novu vrednost. Pitanje o *savesti* značajno mesto imalo je već u Perovićevoj prvoj knjizi *Svijest malograđanina* (1989). Hegelovo poimanje *savesti* bilo je predmet integralnog ispitivanja u knjizi *Hegel i problem savjesti* (1989). U *Granici moraliteta* (1992), Perović je s istog stanovišta kritički pristupio i stavovima na kojima su građene neke od vodećih koncepcija *savesti* u savremenoj filozofiji. U *Etici* (2001), kao i u *Filozofiji morala* (2013), pojam *savesti* profesor Perović izložio je u sistematskoj perspektivi vlastite etičke koncepcije. Uz oslonac u ovim knjigama, okrenućemo se ka pitanju o vrednosti *savesti* za celovitost života, odnosno o njenoj veličini, ali i granici.

SAVEST: MOMENTI POJMA

Reči profesora Milenka A. Perovića iz knjige *Granica moraliteta* opominju: „Gdje povijesni čovjek ima potrebu da savješću opšti sa svijetom, gdje filozofsko mišljenje propituje o njezinu porijeklu, smislu i mogućnostima, na

³ Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo—Jedinstvo, Novi Sad 1989, str. 9.

djelu je nekakva nekongruencija sa sobom i sa svijetom, te njeno duhovno reflektovanje.”⁴ Ako interes za savest ukazuje na postojanje izvesnog *neslaganja, nesaglasnosti*, čini se da slika o njoj mora biti slikana sivim tonovima. Očekivalo bi se, na koncu, da ta slika neće svedočiti ni o čem drugom osim o čovekoj nesreći. Perović je, međutim, pokazao da upravo u tome što ona jeste izvor i *actus neslaganja, nesaglasnosti, razdvajanja* jeste epohalna veličina savesti kao duhovnog fenomena. Upravo na taj način savest i nastaje u povesnom smislu.

Perović je savesti pristupio kao *povesnom* fenomenu. Savest *nastaje*, i to kao specifični oblik svesti individuuma određene povesne epohe o moralnoj vrednosti onoga što je učinio, ali i o principu kojim se vodi u onome što tek *treba da* učini. S docnijim povesnim menama ove svesti, i savest će se transformisati u sopstvenom pojmu. Proučavanje povesti pojma savesti o kojoj svedoči tradicija etike, za Perovića jeste udublјivanje u život savesti same, jer ona i nastaje i živi upravo *kao povesna*.⁵ U vremenima koja su kod starih Grka prethodila njenom nastanku, pojedinac je živeo u spontano uspostavljenom skladu sa svojom zajednicom. Živeo je životom čija su mera bili običaji, tradicija, predanje. U trenucima kada zri svest o tome da njihova snaga kao stožera zajedničkog života kopni, rađa se potreba da se pronade novi oslonac za ljudsko delanje. Uz taj oslonac, zajednički život izgradio bi se na pouzdanijem osnovu. Traženi oslonac svest pronalazi u sebi, u glasu sokratskog *daimonion*-a kao prvom *konceptualnom* filozofskom promišljanju onoga što će docnije biti nazvano *savešću*.⁶ Sa Sokratovim svedočenjem o *glasu* što ga prati „još od rane mladosti”, i to tako što ga *odvraća* da ne čini ono što je nameravao, ali ga „nikada ne navraća”⁷ da nešto učini, savest, prema Peroviću,

⁴ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992, str. 165.

⁵ O povesnom razvoju pojma savesti videti: Perović, M. A., *Etika*, Grafomedia, Novi Sad 2001, str. 476—488; Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 383—392.

⁶ Perović napominje da se najranije filozofsko svedočanstvo vezano za pojam savesti u smislu helenskog *syneidēsis* – pojma koji je izvorno upućivao na *znanje o nečemu*, a utoliko i na *znanje o vlastitom postupanju* – nalazi kod Demokrita. Inspirativni su pak i Perovićevi osvrti na smisao predstava o *erinjama* ili *eumenidama* kao obogotvorenim, personalizovanim oblicima *svesti o krivici* do kojih je dospela helenska mitološka svest, poput onih koje progone Euripidovog Oresta. Videti: Perović, M. A., *Etika*, str. 478—479; Perović, M. A., „O biti savjesti”, *Matica*, II, 6/2001, str. 123—148, ovde str. 168—128; Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 283—284.

⁷ Platon, „Odbrana Sokratova”, u: *Odbrana Sokratova. Kriton. Fedon*, BIGZ, Beograd 1976, prev. M. N. Đurić, str. 59. O drugačijem, Ksenofanovom svedočanstvu o Sokratovom *daimonion*-u videti: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 384.

nagoveštava i svoju *anticipativnu* ulogu. No, sve do građanske epohe, njena uloga neće prvenstveno biti anticipativna, nego *kritička*.⁸

Već reflektovanom brigom za život svoje tradicionalne poliske zajednice, svest se, međutim, izdvojila u odnosu na nju. Negirala je samoniklost, spontanost u organizovanju života, koji je za zajednicu poput antičkog polisa mogao biti smatran nečim *oprirođenim*.⁹ Razarala je ono što je svesrdno nastojala da spasi. Istovremeno, stvarala je individualnost čoveka kao duhovnog bića, bića *slobode*, sa savešću kao njenim najvišim izrazom. Takva, slobodna individualnost, postaće principom novog, modernog sveta. Već po ovom pitanju Perović je na najtemeljniji način razvio Hegelov spekulativni uvid u *prelomljenu* suštinu svakog čina savesti: „Stvaranje je razarajuće i razaranje je stvaralačko!”¹⁰ Nije tu reč o ustupku relativističkom raspoloženju modernog i savremenog čoveka, nego je stalo do toga da se pokaže da nijedan povesni čin nije nastanjen u vakuumu apstrakcije. Stvarni povesni život *jeste* proces stalnog međusobnog sjedinjavanja i razlučivanja stvaralačke i destruirajuće delatnosti. Savesti kao istinski delatnoj svesti utoliko je imanentna *krivica*. Promišljajući savest u njenom modernom, građanskom pojmu, onako kako je taj pojam izražen kod Hegela, Perović naglašava da taj uvid ne bi trebalo tumačiti u svetlu zahteva za kajanjem i iskupljenjem koji bi čovek svojom savešću sebi neutešno ispostavljao. *Mogućnost da bude kriv* pripada dostojanstvu čoveka, jer se njome čovek priznaje kao biće kojem se može pripisati *odgovornost* za vlastite postupke. Priznaje se u svojoj slobodi.¹¹ Kako je to Perović pokazao naročito u knjizi *Hegel i problem savjesti*, motivi kajanja i iskupljenja dominantni su pak bili u pojmu savesti kakav je vladao srednjovekovnom epohom.¹² Savest kojom sebe uspostavlja moderna subjektivnost, o sebi razmišlja prvenstveno kao o *aktivnom*, a ne kao o reaktivnom principu.¹³ Ona ne polazi ni od svetovnih ni od sakralnih institucija, nego svoje polazište ima u sebi samoj, u svojoj slobodi. Ona *jeste* novi lik ljudske slobode! Ne polazi od onoga što je bilo, niti od onoga što jeste, nego od onoga što *treba da*

⁸ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 209.

⁹ O razlici između onoga neposredno *prirodnog* i onoga *oprirođenog* videti: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 113.

¹⁰ Hegel, G. V. F., *Nauka logike II*, BIGZ, Beograd 1977, str. 167; citirano prema: Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 77; videti i: Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 157.

¹¹ Prema: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 293.

¹² O srednjovekovnom poimanju savesti videti i Perović, M. A., *Etika*, str. 481—483; Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 387—388.

¹³ Perović naglašava da je takav pojam savesti suštinski vezan za duhovno-povesno iskustvo *protestantizma*, u njegovom odnošenju „spram ‘reaktivne’ biti staroga pojma savjesti i srednjovekovne prakse Crkve kao *insitucionalizirane savjesti*” (navedeno prema: Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 9).

bude. U duhu uvida velikog *praksisovca* Milana Kangrga¹⁴, Perović pokazuje da njome čovek osvaja svoju budućnosnu bit! Ključno je tu jezgrovito Hegelovo određenje njenog pojma: savest je „apsolutna izvesnost o sebi samome u sebi”. Savest izražava „apsolutno ovlaštenje subjektivne samosvijesti” da se „*u sebi i iz sebe*” zna „šta je pravo i dužnost”.¹⁵ Savest je za modernog čoveka, rečju, apsolutna izvesnost njegove slobode!

Profesor Milenko A. Perović savest promišlja kao *povesni* fenomen, koji u svojim transformacijama uvek jeste *i delo i momenat* povesnog iskustva određene epohe. No, povesno iskustvo savesti u Perovićevom spekulativnom poimanju osvetljava se istovremeno u još jednom svom značenju. Ona likom povesnog iskustva ljudskog *roda* postaje iz temelja potresajući duhovno iskustvo *individuuma*. U tom potresu, individualnost nastaje i uvek se iznova uspostavlja u svom najvišem liku. Svest o *neskladu* koja se savešću manifestuje, a kojom se čovek Helade distancira u odnosu na običajnosni poredak s kojim je dotad bio sjedinjen, manifestacija je dubljeg zahteva koji se tiče čovekovog suštinskog određenja. To što čovek istupa iz takve, kao i svake druge sjedinjenosti koja je poprimila karakter prirodnog jedinstva, nije vezano samo za specifičnost partikularnog povesnog iskustva helenskog polisa. Taj tip društvenosti omogućio je da se uvidi da čovek, pokazuje Perović, mora prevazilaziti sopstvenu sraslost s onim supstancijalnim tradicionalne zajednice da bi ostvarivao ono što jeste njegov pojam – da bude duhovno biće, sloboda sama! Likom povesnog iskustva ljudskog roda postaje, dakle, ona instanca kojom čovek kao individuum zadobija mogućnost *otklona* od svakog datog povesnog iskustva. Savest u svom modernom liku jeste najviša instanca koju čovek osvaja u svojoj individualizaciji, u povesnom procesu oponiranja i prevazilaženja opozicije u odnosu na vlastiti svet, ali i u odnosu na sebe. Kod Kanta (Kant), savest je shvaćena i kao „svijest o unutrašnjem sudištu u čovjeku”, pri čemu je čovek, kao onaj *optuženi*, ujedno tužilac, branilac i sudija.¹⁶ No, kao što iskustvo u kojem se rađa savest – iskustvo nesklada, nesaglasja, razdvajanja ideala i stvarnosti, rascepa između onoga što treba da bude i onoga što jeste – nije samo povesno niti samo egzistencijalno, ne redukuje se ono ni na dimenziju koju možemo nazvati antropološkom.

¹⁴ Videti npr. Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984, odeljak „Budućnosni karakter vremena”, str. 167—181; takođe i Perović, M. A., „Kangrgin pojam vremena”, *Arhe*, V, 9/2008, str. 209—213.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije* prava, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989, prev. D. Grlić, V. D. Sonnenfeld i S. Bosto, §§ 136—137, str. 238—239. Videti: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 390.

¹⁶ Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 1993, str. 201; navedeno prema: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 389—390.

U duhu Hegelovih uvida, savest kao najviši momenat procesa postajanja čoveka individualnošću, kod Perovića se otkriva kao momenat onoga *onto-logičkog* samog. Razdvajanje je, napominje Perović, kao pokretač povesnog procesa kod Hegela shvaćeno kao *način i smisao bitka samog*¹⁷. Reči da „sâm život jeste razdvajanje”, razdor, ali isto tako i snaga da sebe održi u tom razdoru, Perović tumači tako što ističe da apsolutna vlast „moći sjedinjavanja” – „kao dovođenje bića u potpuni identitet sa sobom” – jeste dovođenje u stanje u kojem prestaje razlika između onoga što jeste i onoga što treba da bude, između stvarnosti i htenja. Takvo stanje suštinski jeste *smrt bića*. Slika nesklada i nezadovoljstva od kojeg polazi savest utoliko se pokazuje manje sumornom u odnosu na ovu na kojoj nikakvog nesklada ne bi bilo. Kako ćemo dalje pokazati, upravo ta teza kod Perovića biće jednim od osnova njegove kritike Ničeovog (Nietzsche) pokušaja da – vezujući ih uz *hybris* nezadovoljstva postojećim svetom – odbaci i savest i etiku kao takvu. No, isto tako je neophodno reflektovati da razdvajanje ne može biti najviši cilj savesti, jer potpuna prevlast *moći razdvajanja* „razara integritet bića i vodi njegovoj propasti”. Perović zaključuje: „Kako *totalna opreka*, tako i *nedostatak svake opreke* znače smrt bića, jer ono jednako gubi temelj svoje giblivosti, svojega procesa postajanja”.¹⁸ To međusobno odnošenje sjedinjavanja i razdvajanja više je jedinstvo života samog, odnosno – kako je to Perović upečatljivo izrazio – ono jeste *hod apsoluta u samom sebi*.¹⁹ Međutim, iskustvo savesti time više nije sagledavano u okvirima etike *kao etike*. Za etiku, pokazao je Perović, to iskustvo ne može biti ništa drugo nego bol i nesreća. Ovde je pak ono pojmljeno u svom najdubljem, onto-logičkom osnovu. S obzirom na taj osnov, na svetlo izlazi i granica savesti kao najvišeg lika moraliteta.

U delima profesora Perovića, granica savesti kao fenomena mišljena je kao granica moderne građanske subjektivnosti uopšte. Takvom je ona shvaćena već u prvoj profesorovoj knjizi, *Svijesti malograđanina* (1989). U ovoj knjizi, nastaloj na osnovu doktorske disertacije odbranjene 1984. u Zagrebu pod mentorstvom Milana Kangrga²⁰, Perović je suštinu malograđanstva,

¹⁷ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 227; videti i: *Hegel i problem savjesti*, odeljak „Harmonija i potreba filozofije”, str. 12–22.

¹⁸ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 150.

¹⁹ Isto, str. 149.

²⁰ O stanovištu prema kojem se pozicije moraliteta u ovoj knjizi profesora Perovića pokazuju samo kao „surogat revolucionarne prakse”, te o srodnosti ovog uvida s opozicijom između pojmova etike i revolucije koju utvrđuje Milan Kangrga, videti: Perović, Miloš, „Marksizam Milenka A. Perovića: ‘Vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva’”, *Arhe*, XXI, 41/2024, str. 33–52, citirana str. 45.

kao „socijalno-klasnog i duhovnog entiteta u građanskom svetu”²¹, shvatio upućujući na tip prakse koji kod tog entiteta slovi zamenom za svaki drugi tip prakse – na *moralnu* praksu, odnosno na savest kao na najviši momenat moralne svesti. Pitanje o granici savesti kao granici same moderne građanske subjektivnosti ostalo je u samom središtu pažnje i u Perovićevim knjigama koje su usledile u narednim godinama. Kako tumačiti da granica savesti ima takav smisao? Izražavanje nesaglasnosti s postojećim nije najviši cilj savesti. Njen pravi cilj jeste uspostavljanje novog sklada mišljenja i zbiljnosti, i to sada po meri njene vlastite svesti o slobodi, kao i znanja i uverenja o tome šta jeste dobro. Život u „u skladu sa svojom savešću”, „mirna savest” jeste moralno-etički ideal. U *Svijesti malograđanina* taj ideal osvetljen je s obzirom na hegelovska polazišta Marksove (Marx) kritike: „Stari je moral malograđanina da je svet najbolje uređen kad se svako trudi da dotera što može dalje a u svemu ostalom ne haje za tok sveta.”²² Značenje istog ideala na inspirativan način osvetlio je Perović i u osvrtu na stvaralaštvo Lava Tolstoja u članku „Slučaj Tolstoj: pobuna savjesti i nemoć ‘lijepe duše’” (1987). U svesti o nepravdi koja vlada njegovim društvom, pojedinac se – kako je to učinio veliki pisac – može odlučiti da promeni vlastito ponašanje, da odstupi od normi na kojima se zasniva život njegove zajednice, pa čak i da se od nje izoluje, i to sve ne bi li živeo *mirne savesti* i sačuvao njenu *čistotu*. Toj izvornoj reakciji savesti i odlučnosti pojedinca da istupi s upozorenjem da se *tako ne može živeti*, treba, međutim, pridati visoku vrednost. Kako Perović beleži, „[m]oja duša – kao *moj imanentni posao*, to je ona prva ravan zdravorazumskog glasa savjesti”.²³ No, samo *umirenje savesti* kao prevazilaženje situacije koja je u njoj probudila nezadovoljstvo, neće značiti mnogo ako savest propušta da se na isti način postavi i povodom društveno-povesnih uslova koji su do te situacije doveli, ili ako za te uslove *ne zna*.

Pokušaj prevazilaženja tih uslova okretanjem ka nekim minulim, tradicionalnim formama društvenog života samo je pak eskapizam. Takav pokušaj znak je da individuum nije spreman da zaista *spozna* duh vlastite epohe. Ovaj primer pokazuje se paradigmatičnim za misao o savesti kod profesora Perovića. Perović je, naime, pokazao da je i sâm termin „savest” svojom etimologijom na različitim jezicima upućivao na to da je u osnovi samog fenomena *znanje* – tako u grčkom „syn-eidēsis”, latinskom „con-scientia”, engleskom

²¹ Perović, M. A., *Svijest malograđanina*, August Cesarec, Zagreb 1989, str. 9.

²² Marx, K., Engels, F., „Njemačka ideologija”, u: *Dela*, tom 6, Prosveta, Beograd 1974, str. 312; videti: Perović, M. A., *Svijest malograđanina*, str. 309.

²³ Perović, M. A., „Slučaj Tolstoj: Pobuna savjesti i nemoć ‘lijepe duše’”, *Letopis Matice srpske*, 163, 439/1987 (sv. 5), str. 659–687, citirana str. 670.

„con-science”, nemačkom „Gewissen (Mit-Wissen)”, ruskom „со-вѣсть” – i to s prefiksom „sa”, koji upućuje na to da uvek već jeste reč o nekom *zajedničkom* znanju.²⁴ Kao znanje, napominje Perović, savest se zasniva upravo na samouverenosti da poznaje „stvarnost slučaja” koji ju je pobudio.²⁵ No, ta njena spoznaja nikada nije potpuna. Ona *ne zna* celinu okolnosti koje su do slučaja dovele. Ona polazi od toga da njeno znanje jeste *zajedničko* znanje čitavog sveta, ali ona *nije čitav svet*.²⁶ Kao samo delimično znajuća svest, dakle kao *ne-znajuća*, savest je, ističe Perović, u svojoj suštini – *ne-savesna*! Još jednom na svetlo izlazi njen *prelomljeni* karakter: savest čiju bi delatnost onemogućila svest o tome da *ne zna sve*, da su i drugi isto tako uvereni u izvesnost vlastitih znanja, opozvala bi sebe u sopstvenom pojmu. Spustila bi sebe na ravan apstraktnog, *kantovskog* moralnog prosuđivanja o razlici između onoga što *jeste* i onoga što *treba* da bude.²⁷ *Kao savest*, ona je samouverena, delatna.²⁸ Ta apsolutna samouverenost individuumu u pogledu suda savesti dovodi, međutim, u situaciju da se postupci najviše humanosti, kao i najstrašniji zločini pravdaju pozivanjem na savest: „Ni govora tu, dakle, nema o tome da savjest u sebi zaziva nekakvu čistu esenciju onoga *moći-bitiličnošću*”, kako je to tvrdio Hajdeger (Heidegger). Savest, naprotiv, „može zazvati iz sebe bilo šta”.²⁹ Na nizu mesta u svojim delima isticao je profesor Perović ključni značaj Hegelovog stava iz *Filozofije prava* da je moderna pozicija savesti – kao najviši lik individualne slobode – i *glavno stajalište*, ali i *bolest ovoga vremena*.³⁰ Način na koji je Hegel ohrabrio mišljenje da

²⁴ Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 96; Perović, M. A., „Rasprava o biti i aporijama savjesti”, u: *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012, str. 261—338, ovde str. 302—303.

²⁵ Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 96.

²⁶ Up. Isto, str. 97.

²⁷ O aporijama Kantovog pojma morala koje se osvetljavaju sa stanovišta Hegelove filozofije videti: Perović, M. A., *Etika*, str. 226—229; Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980, str. 64—111.

²⁸ Na osnovu razlike između moralne svesti kao moralnog *prosuđivanja* o razlici bitka i trebanja, i savesti kao *delatne* svesti, kod Hegela se utemeljuje stav po kojem je Fridrih Hajnrih Jakobi (Jakobi), a ne Kant, mislilac kod kojeg je savest u svom modernom liku dovedena do svog pojma. Kako napominje profesor Perović, „u Hegelovoj recepciji Jakobija, njeno temeljno stanovište shvaćeno [je] kao *povratak moralne samosvijesti u sebe* kroz prezir prema nedjelatnoj poziciji čiste moralne svijesti, koja je sebi postavila *suštinu u čistoj dužnosti*” (Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 89—90). Videti i Perović, M. A., „Rasprava o biti i aporijama savjesti”, o razlici između čiste moralne svesti i savesti str. 289—301.

²⁹ Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 103.

³⁰ „Stajalište apstraktne savjesti, apstraktne subjektivne slobode u sebi. To je glavno stajalište i bolest ovog vremena” (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, uz § 38, str. 243); videti: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 391.

prevaziđe ovu opreku, pokazuje Perović, nije izgubio ništa na svojoj aktualnosti. Njeno razrešenje ne treba tražiti u postuliranju neke spoljašnje sinteze sukobljenih samouverenja. Ona se uvek već uspostavlja samim modernim delatnim životom. Pojedincu se u njemu uvek već priznaje pravo na vlastito uverenje, ali *sadržaj* tog uverenja tek ima biti priznat, i to u suočavanju s ospoljenim uverenjima i idealima drugih.³¹ No, pojedinac koji *sopstvenim činom* traži priznanje za svoja uverenja i ideale, prevazišao je pozicije savesti kao takve. Na Marksovom pak tragu, to prevazilaženje poima se i kao *emanipacija moraliteta od sebe samog*.³²

S pozicija s kojih se otvara horizont samoprevazilaženja i ostvarenja moralne subjektivnosti kao takve, pojam savesti razvijan je i u sistematskoj i istorijskoj perspektivi integralne etičke koncepcije koju je profesor Milenko A. Perović izložio u knjigama *Etika* i *Filozofija morala*. Ta koncepcija polazi od dve grupe Aristotelovih pitanja o moralnom delanju. Pojmovno određenje morala kao „individualnog djelanja zasnovanog na vlastitim znanjima i uvjerenjima čovjeka”³³ zahtevalo je, prema Peroviću, da se ispituju *pretpostavke moralnog delanja*. Te pretpostavke tiču se samog poimanja čoveka, pitanja o specifičnosti njegove prirode, te pojma delanja (*praxis*). S druge strane, pitanja o *unutrašnjim uzrocima morala* koncipirana su i razvijana shodno Aristotelovom metafizičkom učenju o *četvorstvu uzroka*. U delu Milenka A. Perovića to se učenje, na jedinstven način u filozofskoj literaturi, u svom heurističkom potencijalu pokazuje i na polju etike.³⁴ Pitanje o pojmu savesti tu se pak postavlja kao pitanje o samom središtu moralno-etičkog fenomena, te kao sinteza pitanja o unutrašnjim uzrocima morala: pitanja o *moralnoj slobodi* kao izvoru morala, o *moralnom karakteru* kao *causa formalis* morala, o *moralnom delanju* kao njegovoj delotvornosti, kao i pitanja o *svrsi morala*.³⁵

SAVEST U SVETLU FILOZOFSKE SAVREMENOSTI

Premda je i sâm dovelo do rezultata koji predstavljaju kapitalni doprinos savremenim tumačenjima Hegelove filozofije, istraživanja Hegelovog poimanja savesti koja je razvijao profesor Milenko A. Perović nisu se gradila samo s interpretativnim ciljem. Svojim istraživanjima fenomena savesti,

³¹ Up. Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 391.

³² Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 241.

³³ Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 50.

³⁴ Prema: Perović, M. A., *Filozofija morala*, odeljak „Osnovna etička pitanja”, str. 55—58.

³⁵ Isto, str. 383. Videti i Perović, M. A., *Etika*, str. 476—488.

razvijanim s hegelovskog stanovišta, Perović nije ostajao na istorijsko-filozofskoj distanci u odnosu na savremene problematizacije ovog fenomena. Naprotiv, u kritičkom sučeljavanju s nekim od najznačajnijih shvatanja savesti u savremenoj filozofiji, Perović ne samo što je potvrdio tezu po kojoj „[h]euristički smisao Hegelovog poimanja savesti nije iskorišćen u kasnijem razvoju etičkog mišljenja”³⁶, nego je na delu pokazao kako delatna savremenost, ukoliko ne koristi taj smisao, ostaje u stalnom raskolu sa sobom. Perovićeve kritičke analize poimanja savesti kod savremenih filozofa treba i same da budu sagledane kao autentičan doprinos savremenom filozofiranju.

Uverljivo se to pokazalo u Perovićevom bavljenju ključnim i paradigmatičnim savremenim kritičkim promišljanjem fenomena savesti, onim koje je iznedrio Fridrih Niče. U višedecenijskom Perovićevom istraživanju Ničeove kritike morala, osvetljen je kako njen epohalni značaj, tako i njena granica. To razmatranje Peroviću je omogućilo da u još jednoj perspektivi sagleda moderni i savremeni princip individualizma.

Pre nego što bi se, makar u osnovnim potezima, naznačio pravac tog istraživanja, potrebno je osvrnuti se na stranice kojima je profesor Perović otvorio svoju *Granicu moraliteta*, kao knjigu čiji je jedan od ključnih odeljaka i onaj pod naslovom „Fridrih Niče i Minotaur savjesti”. Polazišno pitanje *Granice moraliteta* nije istorijsko-filozofsko. Ona, možemo reći, ponovo na aristotelovskom metodološkom tragu, polazi od jedne predstave koja je u savremenosti opšteprihvaćena u njenom interesovanju za delatni svet. Ta predstava u slučaju *Granice moraliteta* jeste ona o *krizi morala*. Kako Perović napominje, iz sfere *javnog mnjenja*, ta predstava prodrila je i na polje etike kao nauke.³⁷ Iako najčešće prihvatana kao samorazumljiva, ta se predstava, u samoj svojoj osnovi pokazuje upitnom. U odnosu na koji pretpostavljeni moral bi „sadašnji” moral bio u krizi? – Perović pita ono što savremeni duhovi koji utvrđuju postojanje te krize po pravilu ne pitaju. Prodornim uvidom u ono supstancijalno u povesnom hodu etike, Perović dokazuje da predstava o „krizi morala” uopšte nije specifičnost savremenog delatnog sveta, niti današnjeg etičkog interesovanja za prirodu moralne svesti. Moralna svest, naprotiv, kada god se istinski uspostavlja kao moralnost, uspostavlja se, kako naglašava Perović, kao *svest krize*. Rečju, *moralnost jeste kriznost*!³⁸

Moralna svest je svest krize u izvornom smislu onoga *krisis* kao razdvajanja, rascepa i protivrečnosti, i to između onoga kako svet *jeste* i kakvim bi *trebalo* da bude. Takvom je zasnovana kod Kanta. U tom pogledu, naglašava

³⁶ Prema: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 391.

³⁷ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 9.

³⁸ Isto, str. 46.

Perović, moralna svest – kao „javno mnjenje” – iskazujući brigu zbog „kri-ze morala”, na specifičan način iskazuje brigu čoveka za ono najviše sebe samog: *za svoju ljudsku vlastitost, za svoju slobodu*.³⁹ No, moralni subjekat ne reflektuje da, upravo zahvaljujući tome što moralna svest *jeste* svest kri-ze, razdvajanja, protivrečnosti, ni sâm nije u poziciji posmatrača te „kri-ze”, nego jeste njenim bitnim momentom. Da bi prevazišao „križu morala” kao temeljnu oprečnost između onoga što jeste i onoga što treba da bude, moralni subjekat, zaključuje Perović u duhu Hegelovih uvida, „mora iskoračiti iz sebe kao moralnog subjekta”.⁴⁰

U *Granici moraliteta*, Perović je, međutim, pokazao i da Ničeova misao nadmašuje druge orijentacije u onome što se obično naziva savremenim fi-lozofiranjem upravo zahvaljujući svom pozivu da se opreke između bitka i trebanja, realiteta i idealiteta, egzistencije i suštine, shvate kao izrazi moralne svesti. Time bi moralna svest samu sebe spoznala kao momenat protivrečno-sti kojima je ophrvana. Bio bi joj otvoren pogled ka onome *transetičkom*, kao pogled povrh predstava o *krizi* i fiksiranih vrednosnih dihotomija. Ničeova kritika moraliteta i savesti kao središta moralnog fenomena u tome jeste „na osnovnom čvorištu *motiva* hegelovske tradicije”.⁴¹ Ključnim se pri tom po-kazao Ničeov uvid, naglašava Perović, da srž etike jeste *nezadovoljstvo*.

Savest je i kod Ničea shvaćena kao nosilac procesa individuacije. Za Ničea, ističe Perović, savest je „*indeks* razmrvljene egzistencije čoveka”⁴². Po svojoj suštini, ona jeste *hybris*. Izraz je obesnog nezadovoljstva životom individualnosti koja sama nije u stanju da u njemu stvaralački učestvuje, te sokratovskog uverenja da život treba *popravlјati*, o čemu Niče piše u *Rođe-nju tragedije*.⁴³ Kao moralni fenomen, savest je tu shvaćena kao „kočnica života” i izraz onoga „reaktivno-nestvaralačkog” u čoveku.⁴⁴ Horizont tran-setičkog kod Ničea je otvoren Heraklitovom ontologijom postajanja, *borbe* suprotnosti. Umesto da čovek *mrvi* vlastitu egzistenciju stalno kriveći i svet, ali i samog sebe, zbog toga što nikada nije onakvim kakvim bi *trebalo* da

³⁹ Isto, str. 12.

⁴⁰ Isto, str. 39.

⁴¹ Isto, str. 167.

⁴² Isto, str. 166.

⁴³ „... kuda god uperio svoje ispitivačke poglede, on (Sokrat, op. a.), vidi nedostatak poima-nja i moć zablude, pa iz tog nedostatka izvodi zaključak o unutaršnjoj naopakosti i osudljivosti sveg što postoji. Polazeći s te jedne tačke Sokrat je verovao da mora ispravljati život; on, pojedinac, stupa s izrazom nepoštovanja i nadmoćnosti (...) u jedan svet čiji bi nas i najmanji krajičak – kad bismo ga mogli dohvatiti – ispunio strahopoštovanjem i osećanjem najveće sreće” (Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd 2001, prev. V. Stojić, str. 131).

⁴⁴ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 174.

bude, Niče poziva da se život u svom dubljem – njegovim izrazom rečeno, *izvanmoralnom* – smislu, misli kao stalna borba opreka poput onih koje se moralnoj svesti pokazuju nerešivim. To bi imala biti velika *afirmacija* života. No, kako onda ontološki pravdati nezadovoljstvo zbog toga što je savest, kao nosilac reaktivne snage, odnela pobedu u povesnom životu čoveka, nezadovoljstvo koje prožima Ničeov stvaralački opus? Nezadovoljstvo, opominje Perović, bilo da je prikrivano ili objavljeno, jeste „srž moralnog odnošenja čovjeka prema sebi i svijetu”.⁴⁵ Kako utemeljiti vrednosni poredak između aktivne, stvaralačke, i reaktivne, nestvaralačke volje za moć, za misao koja bi polazila od ontološkog uvida u to da život *jeste borba suprotnosti sama*? Prema Peroviću, u toj, ali i u ostalim tačkama Ničeovog mišljenja na kojima se pokušava misliti prelaz sa ontološkog, heraklitovskog uvida u ontološku indiferenciju na svet vrednosnog diferenciranja, teče *Ničeov moralistički Rubikon*.⁴⁶

Moralistička priroda Ničeove kritike morala u Perovićevom delu otkriva se i kroz analizu docnijih Ničeovih spisa. Povodom *Ljudskog, suviše ljudskog*, kao i *Zore*, pokazuje se da Niče savest shvata kao „unutrašnji *topos* sučeljavanja zajednice i jedinke”⁴⁷. Prihvatanjem savesti kao bezuslovno važećeg merila za delatni život, pojedinac, zapravo, priznaje pobedu zajednice. Postaje robom njenih normi, koje interiorizuje kao svoje vlastite. Savest se za Ničea, pokazuje Perović, zbog toga određuje kao „čedo dresure”, kao „učinak sistema autoritarnosti”, „interiorizovana represija” nad nagonском i instinktivnom stranom bića čoveka. Uspostavljanje savesti u ravni života individuumu isto je što i uspostavljanje *kulture* na povesno-društvenom planu.⁴⁸ U tom pogledu, treba napomenuti, Frojdovo shvatanje prirode savesti – kojem je profesor Perović takođe posvetio temeljnu istraživačku pažnju – pokazalo se kao srodno Ničeovom.⁴⁹ Na osnovu Perovićevih istraživanja, izdvojićemo dve temeljne teškoće koje se otkrivaju u vezi s uvidima samog Ničea. Obe se tiču onoga što je Perović nazvao *latentnim moralizmom* Ničeove kritike morala i savesti.

⁴⁵ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 168.

⁴⁶ Isto, str. 170.

⁴⁷ Isto, str. 186.

⁴⁸ Isto, str. 179.

⁴⁹ U instruktivnom radu „Frojdov pojam savjesti”, profesor Perović pokazuje da se taj pojam razvija „kao psihoanalitičko čitanje Ničeovog pojma savjesti”. Aporetika koja će karakterisati Frojdov pojam savesti i sama se vezuje uz Ničeovu kritiku moraliteta. Videti: Perović, M. A., „Frojdov pojam savjesti”, u: *Filozofski brevijar*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2014, str. 133–142, citirana str. 138.

U Ničeovoj kritici savesti, kao prvo, netransparentnom ostaje razlika između moralnosti i običajnosti. U povesnom smislu, savest se kao fenomen otkriva upravo u momentu kada čovek prestaje da pravac svog delatnog života bespogovorno određuje spram normi koje su na spontan način već uspostavljene u njegovoj zajednici. To jeste kako povesni momenat rađanja individualnosti, tako i momenat s kojim se individualnost iznova rađa i potvrđuje na *ontogenetskom* planu. Niče, s jedne strane, insistira na „novom određivanju ranga” i odbacivanju opozicije *kolektivističko—individualističko* kao okvira za vrednovanje svoje misli⁵⁰. S poništenjem opozicije u kojoj je nastao, negirao bi se i sâm osnov individualizma.⁵¹ No, kritika savesti shvaćene kao izraz pobede običajnosti, kako se pokazalo u *Zaratustri*, nije mogla imati drugi izlaz za pozitivno zasnivanje svojih stavova nego u „svojevrsnoj rehabilitaciji sokratovskog *daimoniona*”, i to kao sposobnosti individualiteta koju je rani Niče lako odbacio, dok mu je – kao u *Rodenju tragedije* – „još pred očima bio ideal predsokratske harmonije čovjeka”.⁵² Pitanje o tematskom diferenciranju moralnosti i običajnosti, koje je i u *Granici moraliteta* označeno kao temeljna teškoća čitave Ničeove kritike⁵³, u studiji „*Ethos i 'Blonde Bestie'*. Aporetika Ničeove kritike morala” iz 2011. godine kod Perovića je razvijeno kao jedna od najradikalnijih savremenih kritičkih obrada Ničeovog shvatanja morala. Perović u njoj naglašava da je Niče svoju kritiku etike „pokušao zasnovati kao trans-etičko učenje”, ali da mu se ona u jednom „negativno-dijalektičkom obrtanju” pretvorila u „inkonzekventnu verziju postulatornog morala”⁵⁴.

Kao drugo, to što se kod Ničea u *Genealogiji morala* savest, bivajući shvaćena kao *pripitomljavanje*, vidi i kao *obolevanje* čoveka, te kao *poraz* čoveka kao stvaralačkog bića, u Perovićevoj kritičkoj analizi još jednom se pokazuje kao svedočanstvo o Ničeovim teškoćama da dosledno misli prelaz s onoga ontološkog na ono povesno: „... Ravnodušje recepcije borbe mora se konzekventno provesti kao ravnodušje prema ishodima borbe (ako se već i fenomen savjesti smatra takvim ishodom). Ako je pak ‘vječna borba’ nešto

⁵⁰ Up. Niče, F., *Volja za moć*, Dereta, Beograd 2003, prev. D. Stojanović, § 285, str. 140.

⁵¹ Up. npr. § 687 *Volje za moć*: „... Mi smo više negoli jedinka [Individuum]; mi smo čitav lanac, sa zadacima svih budućnosti toga lanca” (Isto, str. 282; original dostupan na: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Aus+dem+Nachla%C3%9F+der+Achtzigerjahre/%5B13%5D>)

⁵² Isto, str. 182.

⁵³ Up. Isto, str. 181.

⁵⁴ Perović, M. A., „*Ethos i 'Blonde Bestie'*. Aporetika Ničeove kritike morala”, *Arhe* VIII, 15/2011, str. 1—28, ovde str. 4.

što je čovjeku ontološki dato, onda su mu dati i momenti poraza, odnosno momenti savjesti”.⁵⁵

Kako je Perović pokazao, ključni problem Ničeove kritike savesti kao reaktivnog fenomena, nije razlikovanje, pa ni suprotstavljanje aktiviteta i reaktiviteta volje na kojem se ona zasniva, nego nemogućnost da se takve suprotnosti – kako je to Hegel tvrdio već u tzv. *Spisu o razlici*⁵⁶ – misle u svom *živom odnosu*, u svojoj uzajamnoj oposredovanosti. U protivnom, i aktivitet i reaktivitet – uzeti u svom apsolutizovanom značenju – ostaju apstrakcije. Ostaju, u osnovi, izrazi upravo moralne subjektivnosti. Zatočena onim što sama uspostavlja kao svoju, kako Perović napominje, *dvostruku povesnost*, kao povesnost aktivne i reaktivne volje za moć⁵⁷, ona je nespremna da iskoraci iz vlastitih okvira kako bi ostvarila svoje zahteve. U delu Milenka A. Perovića, o tome su posvedočili kritički elaborati povodom još jedne prominentne savremene koncepcije savesti – one Hajdegerove. Perović je pokazao da ona, poput Ničeove, ni sama nije spremna da misli *posredovanje* onoga ontološkog i onoga povesnog.

Vredi po tom pitanju spomenuti da je Hajdeger u *Bitku i vremenu* nastojao da zasnuje transetičku, pa i transpraktičku⁵⁸ ravan promišljanja odnosa između svojstvenog i nesvojstvenog bitka čoveka. Svakodnevni život čoveka, odnosno *tubitka*, obeležen je, prema Hajdegeru, diktatom javnosti. Bez preuzimanja napora borbe za *svojstvenim*, *autentičnim* ispoljavanjem, mi možemo „da uživamo i zabavljamo se onako kako *se* uživa”, da „čitamo, vidimo i sudimo o literaturi i umetnosti onako kako *se* vidi i sudi” etc.⁵⁹ To *Se* [das Man] istinski je zakonodavac čovekovog svakodnevnog *bitka u svetu*. Uprkos tendencijama interpretora, Hajdeger je naglašavao da njegova analiza *zapalosti* čoveka u ono *Se* nema „etičko-egzistencijski smisao”.⁶⁰ Ona nema smisao moralizatorske kritike, utoliko što bi svojstveno i nesvojstveno egzistiranje za čoveka bili jednako izvorni. No, kako onda razjasniti to što

⁵⁵ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 193.

⁵⁶ „... Kad je iščezla moć sjedinjavanja iz života ljudi i suprotnosti izgubile svoj živ odnos i uzajamno djelovanje i postale samostalne, nastaje potreba filozofije” (Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije”, u: *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. A. Buha, str. 15).

⁵⁷ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 169.

⁵⁸ O odnosu Hajdegera prema tradiciji praktičke filozofije, kao i o legitimnosti njegovog razumevanja pojma *praxis*, videti: Perović, M. A., „Hajdeger i ‘praktička filozofija’”, *Arhe*, IV, 8/2007, str. 9–40.

⁵⁹ Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007, prev. M. Todorović, str. 161.

⁶⁰ Prema: Hajdeger, M., „Pismo o humanizmu”, u: *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003, str. 283.

svojstvenost bitka tubitka kod Hajdegera biva mišljena upravo s obzirom na ključni pojam čitave tradicije etike – pojam savesti? Kako ističe Perović, pojam savesti „jedan je od rijetkih tradicionalnih filozofijskih pojmova kojega Hajdeger preuzima u svojoj analizi”.⁶¹ Prema Hajdegeru, savest jeste ta koja poziva tubitak na „svoje najvlastitije moći-biti-sopstvo”.⁶² Ona bi, u svojoj *ontološkoj*, a ne *etičkoj* (kao *ontičkoj*) zasnovanosti, imala biti osnovom onoga što Perović naziva konceptom jednog „morala bez etike”.⁶³ Kako, međutim, sadržinski odrediti taj *zov* savesti? Kako znati da je on u svojoj neposrednosti nesumnjivo *pravovaljan*?⁶⁴ Perović pokazuje da ta pitanja za Hajdegera ostaju nerešiva. To što se ona pokazuju takvim, ishod je mišljenja koje sebe razume „izvan borbe medijacije”, izvan borbe na *agori* delatnog života. Ono nije spremno da se odredi, jer nije spremno da misli prelaz od autentičnosti egzistencije ka njenoj povesnosti. U osnovi, ono nije spremno da zaista nađe stanovište etike kao stanovište *raskola*, koji se ovde pojavljuje u jednom svom specifičnom liku. Perović otud pita: „... Nije li Hajdegerovo interpretiranje etičkih intepretacija preuzelo i pozitivno usvojilo i sam princip te svijesti, naime karakterističnu frivolnu distanciju prema cjelini posredovanja?”⁶⁵ Prema Perovićevom zaključku, Hajdegerovo mišljenje „nije izmaklo sudbini svojega vremena”. Ono „povijesni faktum individualizacije promovira i hipostazira kao ontološku tajnu bitka čovjekova”.⁶⁶

Dosadašnje istraživanje pojma savesti u misli profesora Milenka A. Perovića već je pokazalo da se *raskol* u kojem se rađaju moralnost i savest ne prevazilazi postuliranjem nekakve spoljašnje medijatorne instance, nego *činom*. Činom savest priznaje prava delatnog sveta u kojem jeste, kao što jedino činom ona može biti priznata u svom sadržinskom određenju. No, činom ona istovremeno *odbija* da prizna svet. Odbija da ga prizna kao gotovost, kao datost, već ga – menja! Stvarajući svoju društvenost, ona ni sama više nije samo *apsolutna samoizvesnost u sebi samoj*, nego je vlastitom individualnom postojanju dala opšti lik. To ostaje putokaz za sva dalja promišljanja prirode

⁶¹ Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 197.

⁶² Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, str. 317.

⁶³ Prema: Perović, M. A., *Etika*, str. 254.

⁶⁴ Prema: Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 200.

⁶⁵ Isto, str. 208.

⁶⁶ Isto, str. 209—210.

savesti, putokaz koji je profesor Milenko A. Perović ostavio svojim delom i svojim životom.

LITERATURA

- Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007, prev. M. Todorović.
- Hajdeger, M., *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003, prev. B. Zec.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. A. Buha.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989, prev. D. Grlić, V. D. Sonnenfeld i S. Bosto.
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd 2001, prev. V. Stojić.
- Niče, F., *Volja za moć*, Dereta, Beograd 2003, prev. D. Stojanović; original dostupan na:
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Aus+dem+Nachla%C3%9F+der+Achtzigerjahre>
- Perović, M. A., „Slučaj Tolstoj: Pobuna savjesti i nemoć ‘lijepe duše’”, *Letopis Matice srpske*, 163, 1987/439 (sv. 5), str. 659—687.
- Perović, M. A., *Svijest malograđanina*, August Cesarec, Zagreb 1989.
- Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo—Jedinstvo, Novi Sad 1989.
- Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992.
- Perović, M. A., „O biti savjesti”, *Matica*, II, 6/2001, str. 123—148.
- Perović, M. A., *Etika*, Grafomedia, Novi Sad 2001.
- Perović, M. A., „Hajdeger i ‘praktička filozofija’”, *Arhe*, IV, 8/2007, str. 9—40.
- Perović, M. A., „Kangrgin pojam vremena”, *Arhe*, V, 9/2008, str. 209—213.
- Perović, M. A., „*Ethos* i ‘Blonde Bestie’. Aporetika Ničeove kritike morala”, *Arhe* VIII, 15/2011, str. 1—28.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., „Frojdov pojam savjesti”, u: *Filozofski brevijar*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2014, str. 133—142.
- Perović, Miloš, „Marksizam Milenka A. Perovića: ‘Vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva’”, *Arhe*, XXI, 41/2024, str. 33—52.
- Platon, *Obrana Sokratova. Kriton. Fedon*, BIGZ, Beograd 1976, prev. M. N. Đurić.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE CONCEPT OF CONSCIENCE IN MILENKO A.
PEROVIĆ'S PHILOSOPHY

Abstract: With the comprehensive inquiries into the concept and the phenomenon of conscience developed by Professor Milenko A. Perović, contemporary philosophical thought has gained a new value. Considering various texts from Professor Perović's wide-ranging work, the author examines the historical, anthropological, and ontological moments of the concept of conscience, as well as the way in which conscience is understood within Perović's systematically developed ethical conception. In philosophical dialogue with Hegel's thought and his concept of conscience, Professor Perović discerns in conscience the epochal value, but also the limit of the principle of the modern civil subjectivity. In the second part of the paper, Perović's understanding of conscience is examined from the perspective of its encounter with the leading conceptions of conscience in contemporary philosophy, such as those of Nietzsche and Heidegger. Perović's critical analysis of these conceptions itself constitutes an authentic contribution to contemporary philosophy.

Keywords: Milenko A. Perović, praxis, morality, conscience, individuality, Hegel

Primljeno: 1.9.2025.

Prihvaćeno: 4.11.2025.

Arhe XXII, 44/2025

UDK 1 : 2

1 (4) „4/14”

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.44.157-172>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

TEOLOGIJA, TEOPTIJA I TEORIJA: SVETI GRIGORIJE PALAMA O VIĐENJU BOGA I GOVORU O BOGU

Sažetak: Ovaj rad razmatra odnos čoveka prema Bogu u misli Svetog Grigorija Palame, s posebnim osvrtom na odnos viđenja Boga (teoptije) i govora o Bogu (teologije). U radu se pokazuje da Palama uvodi primat iskustvenog bogoviđenja nad pojmovnim govorom o Bogu, čime reinterpreтира i sam pojam teorije; teorija postaje sozercanje Boga lišeno ljudskog logosa. Po Palami, teoptija je jedinstveno i nepogrešivo znanje koje nadvisuje svaki racionalni ili jezički pristup, i kao takva predstavlja vrhunac bogopoznanja. Rad pokazuje da se, u odnosu na neposrednost i izvornost teoptije, teologija mora razumeti kao posredna, ograničena i pogrešiva. Kroz razliku teoptije i teologije Palama ujedno pruža i kritiku filozofije kao diskursa koji ostaje unutar granica stvorenog.

Ključne reči: Sveti Grigorije Palama, teoptija/bogoviđenje, teologija/bogoslovlje, teorija/sozercanje, bogopoznanje, razum

Ovaj rad je posvećen razmatranju unutrašnjih mogućnosti konstitucije odnosa čoveka prema Bogu, a u okvirima misli jednog od najvažnijih srednjovekovnih filozofa i teologa, Svetog Grigorija Palame (Γρηγόριος Παλαμάς). Palamina misao danas je najpoznatija preko pojmovnog para (božanske) suštine i energija; u svetlu ovog motiva, poslednjih decenija interes za Palamino učenje obnovljen je i u okvirima unutarhrišćanskog dijaloga. Istorijski posmatrano, Palama je najpoznatiji po svojoj odbrani isihastičkog učenja u glasovitoj raspravi sa Varlaamom (Βαρλαάμ Καλαβρός), kao i nešto manje poznatim raspravama sa filozofom Grigorasom (Νικηφόρος

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

Γρηγοῤῃς) i teologom Akindinom (Γρηγόριος Ἀκίνδυνος). U tom kontekstu razvija se pomenuto učenje o božanskim nestvorenim energijama pripadnim božanskoj suštini, ali i naročito Palamino razumevanje mogućnosti, granica i načina čovekovog odnosa sa Bogom.

Navedena učenja u ovom radu neće biti detaljno razmatrana, iako predstavljaju ključnu pozadinu naše teme. Fokus rada usmeren je uže, na pitanje odnosa viđenja Boga i govora o Bogu u Palaminoj misli; tačnije, na pitanje odnosa *teologije* (θεολογία), *teoptije* (θεοπτία) i *teorije* (θεωρία).

TEOLOGIJA KAO PARADOKSALNA NAUKA

Odnos viđenja Boga i govora o Bogu kakav izvodi Palama nudi neobično zanimljivu razradu pitanja koje stoji u centru hrišćanske filozofije i teologije od samih njenih početaka. Radi se o pitanju da li je – i ako jeste, na koji način – čoveku moguće da ispravno misli i govori o Bogu. Ovo pitanje, koje je preteča potonjeg glasovitog pitanja *da li je metafizika moguća kao nauka*, predstavlja *spiritus movens* razvoja srednjovekovne misli jednako na istoku i na zapadu. Njegov tako značajan status je posledica samog hrišćanskog učenja, koje podrazumeva nepremostivu ontološku razliku između nestvorenog Boga i njegovih stvorenja: Bog je radikalno različit od stvorenja budući da je on ontološki nezavisno biće, dok su stvorenja ontološki zavisna (od svog tvorca). Sledstveno, čovekov ontološki status stvorenja nameće i epistemička ograničenja, te tako čoveku nije moguće da sazna Boga.² Istovremeno, hrišćansko učenje poziva upravo na to: na postojanu i posvećenu izgradnju odnosa čoveka prema Bogu, i to celim njegovim bićem – uključujući tu i ljudske saznejne sposobnosti.

Tako se hrišćanska teologija u osnovi nalazi pred paradoksalnim zahtevom, odakle se i postavlja pitanje da li je ona uopšte moguća i, ako jeste, kako je moguća. Pojam teologije, nasleđen iz antičke grčke misli, time dobija sasvim nov smisao: Bog o kome bi trebalo iznedriti ljudski logos sada je hrišćanski Bog, u svojoj suštini nedostupan ljudskom poimanju. Sledstveno, veza teologije i metafizike, nasleđena konkretno od Aristotela, takođe zadobija drugačiji smisao. Metafizika u hrišćanskom smislu više nije moguća mimo teologije, čak ni kao zaseban poduhvat istraživanja ustrojstva stvorenih bića. Ključni razlog navedenom je u tome što je biće stvorenja *kao stvorenja* ontološki zavisno i uslovljeno; drugim rečima, smisao bivstvovanja stvorenja ne

² Up. Chitou, D., 'Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice', *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 73, No. 2, 2017, str. 807.

može biti u potpunosti i istinski spoznat ukoliko nema saznanja o njihovom ontološkom uzroku, to jest Bogu. Kako bi po pretpostavci čovek morao biti u poziciji da stekne znanje o stvorenjima, mogućnost metafizike, a time i teologije (kao filozofije i nauke) mora biti otvorena. Ipak, paradoksalni karakter teologije time nije ukinut, već postaje razlog njenog postojanog proveravanja i preispitivanja na formalnom nivou.

Kada je reč o razvoju vizantijske misli, karakteristična rešenja problemskog karaktera teologije daje Pseudo-Dionizije Areopagita (Dionýsios Areopagítēs), nepoznati autor iz VI veka nove ere. Areopagita problem rešava tako što ga priznaje i od njega ne odstupa; dakle, tako što problem drži neprestano otvorenim.

Tačnije, Areopagita polazi od uže epistemičkih razloga zbog kojih čoveku nije moguće da sazna Boga: iako neoplatoničar, on u sasvim aristotelovskom duhu zaključuje da ljudski razum barata isključivo sa pojmovima koje obrazuje kroz saobraćanje sa stvorenjima. Drugim rečima, čovek kao stvorenje ima iskustva isključivo sa drugim stvorenjima, i to sa onima koja su telesne prirode, kao i čovek. Svi pojmovi sa kojima baratamo su posledica tako stečenih uvida, ma kako opšti i apstraktni bili.³ Samim tim, i svi predikati koje bismo mogli da pripišemo Bogu u pokušaju da odredimo njegovo biće i suštinu (*οὐσία*) zapravo nose značenja vezana za stvorenja. Tako pojmovi dobro, mudro, lepo, istinito – pa čak i biće i suština, koje bismo uobičajeno pripisali Bogu u najvišem mogućem stepenu, ne odgovaraju subjektu kom se pripisuju. Reći za Boga da je dobar bi značilo reći da Bogu pripada ista osobina koja pripada i njegovim stvorenjima, što je pogrešno. Prema Areopagiti, ne postoji izlaz iz ovakve situacije: bez obzira na uložene napore, nije moguće pronaći pojam i reč koji ne bi bili problematični u navedenom smislu.

Areopagitino rešenje je jedinstveno; on ne nudi jednu, već čak tri strategije ispravnog mišljenja i govora o Bogu – to su apofatička, katafatička i mistička teologija.⁴ U osnovi sve tri strategije stoji pomenuto priznavanje i prihvatanje problema. Dakle, ni u jednom od slučajeva ne treba očekivati teologiju koja će (problematičnim) ljudskim jezikom saopštiti šta tačno Bog jeste, koja će artikulisati smisao suštine i bića Boga. Ipak, ove tri strategije, svaka na sebi svojstven način, obezbeđuju čoveku moguće ispravno mišljenje i govor o Bogu tako što taj govor i mišljenje organizuju oko nepojmljivosti

³ 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.

⁴ Up. Rorem, P., *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford, 1993, str. 184.

i neizrecivosti Boga. Jednostavnije rečeno, ukoliko čoveku nije moguće da sopstvenom mišlju i jezikom izrazi *jeste Boga*, onda čoveku *jeste* moguće da izrazi *nije Boga* i da tako spreči pogrešne zaključke i misao o Bogu. Takvo šta je čoveku moguće jer on polazi od sebe, kao onog koji nije Bog.

Dakle, tri teološke strategije Areopagite organizovane su oko tri različite upotrebe odricanja (negiranja).⁵ Oslanjajući se na Aristotelovu logiku, Areopagita apofatičku teologiju usmerava na negiranje veze između subjekta i predikata, a katafatičku teologiju na specifično izvedeno negiranje samog predikata. Tako iskaz „Bog nije dobar” pripada apofatičkoj teologiji i saopštava da dobro kakvo poznajemo, dobro kakvo pokazuju stvorenja, nije ono što pripada Bogu; to jest, da Bogu pripada neka osobina drugačija od dobra stvorenja.⁶ Dalje, iskaz „Bog je predobar” pripada katafatičkoj teologiji i podrazumeva intervenciju nad predikatom koja ima dvostruku funkciju: sa jedne strane, da iznova negira smisao predikata (dobro) kakav pripada stvorenjima i sa druge strane, da ukaže da korespondentna osobina koja pripada Bogu (ontološki) prevazilazi uobičajeni smisao tog predikata.⁷ U datom slučaju, negacija izvršena prefiksom (pre-dobar) je od ključnog značaja stoga što ona sprečava moguće greške u razumevanju; recimo, grešku kvantitativnog sameravanja božanske osobine i osobine stvorenja koja bi božanskoj osobini pripisala najveći stepen intenziteta, ali bi zadržala isti smisao.

Napokon, treća teološka strategija Areopagite, mistička teologija, predstavlja vrhunac celokupnog njegovog promišljanja i, istovremeno, kamen temeljac za Palamino učenje. Kako je pokazano, i apofatička i katafatička teologija podrazumevaju jezik, ma kako neobična bila njegova upotreba. Za razliku od toga, mistička teologija podrazumeva *ćutanje* – doslovno negiranje ne samo neke od mogućih upotreba jezika, već celokupnog jezičkog opštenja.⁸ Paradoksalno, to je teologija bez „logije”, bez ljudskog logosa. Njena paradoksalnost je istovremeno i znak njene ispravnosti, jer se nepojmljivi Bog ne može saznati drugačije do nepojmljivo. Svakako, tišina i ćutanje mističke teologije nisu prazni i bez smisla: radi se o najpotpunijim mogućim uvidima koji upravo stoga prevazilaze bilo koju (moguću) ljudsku reč.

⁵ Up. Jones, J. N., ‘Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology’, *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 4, 1996, str. 360.

⁶ Up. Свети Григорије Палама, „Сто педесет глава”, у: *Сто педесет глава/Аскетски списи/Молитве*, Беседа, Нови Сад, 2015, str. 137-138.

⁷ Up. Knepper, T., ‘Not Not: The Method and Logic of Dionysian Negation’, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 82, No. 4, 2008, str. 626.

⁸ Up. Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010, str. 182.

Ovaj kratki ekskurs u razumevanje teologije kod Pseudo-Dionizija Areopagite bio je neophodan za naše razmatranje Palaminog rešenja ne samo stoga što se Palama, kao i celokupna vizantijska tradicija, izričito poziva na Areopagititu, već i stoga što objašnjava specifičan zaokret koji Palama uvodi u ovu raspravu. Naime, kako je pomenuto, teologija (sa metafizikom) je od samog početka hrišćanske misli bila shvaćena kao naročita nauka, tj. filozofija. Samim tim, ona je prirodno orijentisana uže jezički, te se kao glavno pitanje nametnulo pitanje o mogućem ispravnom *govoru o Bogu* – govoru koji je, podrazumevano, izraz valjanog promišljanja o Bogu. Tome nasuprot, Palama nudi drugačiji model saznanjog odnosa prema Bogu – optički model, *model viđenja*, kao primaran i nadređen modelu govora. Svakako, navedeno ne znači da Palama isključuje teologiju kao govor o Bogu. Ipak, shodno navedenom, teologija u ovom kontekstu mora biti preobražena, što se metodički odnosi i na samog Palamu i njegove spise.

TEOLOGIJA I FILOZOFIJA: O MOGUĆNOSTIMA SAZNANJA

Da bismo ispravno protumačili Palamino razumevanje odnosa govora o Bogu i viđenja Boga – teologije i teoptije, najpre je potrebno razgraničiti šta tačno znači teologija u ovom kontekstu. Pojam teologije (bogoslavlja) se za Palamu pre svega odnosi na učenje Otaca crkve; formalno posmatrano, radi se o pomenuta dva areopagitska modela katafatičke i apofatičke teologije. Čini se da među njima Palama gaji posebnu naklonost prema apofatičkom postupanju, iz nekoliko razloga. Prvi od njih se tiče još jednog teorijskog modela prisutnog u vizantijskoj kulturi XIV veka – filozofije.

Pojam filozofije je u XIV veku doživeo naročitu transformaciju: usled intelektualnih strujanja vremena i obnovljenog interesa za antičku (pagansku) misao, pojam filozofije se usko odnosio upravo na antičku grčku filozofiju, kao i na istraživanja stvorene stvarnosti u istom duhu.⁹ Slično kao i danas, pojam filozofije označavao je sekularno istraživanje stvarnosti.¹⁰ Nesumnjivo, Aristotelov uzor je tu bio neprikosnoven, što je podrazumevalo i sve veći značaj *Organona* i logike. Iste tendencije pokazuje i razvoj filozofije i

⁹ Up. Chitou, D., 'Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice', str. 807; Blackstone, J., *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*, Peter Lang, Oxford/Bern, 2018, str. 17-19.

¹⁰ Up. Calvario, P., 'Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas' Criticism of Greek Philosophy', *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 73, No. 2, 2017, str. 784-785.

teologije na zapadu, što je u ovom slučaju posebno značajno zbog Palamine rasprave sa Varlaamom.

U datom kontekstu, Palama insistira na jasnom razlikovanju teologije i filozofije, koje vidi u fokusu ova dva oblika promišljanja. Dok teologija podrazumeva promišljanje usmereno *ka Bogu*, pri čemu je Bog centralni predmet te nauke, filozofija je promišljanje usmereno *ka stvorenju*.¹¹ Palamina kritika filozofije tiče se upravo takvog usmerenja, ali i ne samo toga. U neobičnom zaokretu, Palama tvrdi da je filozofsko promišljanje osuđeno na paradoksalnost: pošto ne uključuje Boga, takvo razmatranje se kreće u bezizlaznom krugu u kom nema konačnog rešenja ni jednog podignutog pitanja. Svaka filozofska teza, bez obzira na njen sadržaj, biće oborena od strane drugog filozofa i njegove teze, i tako u nedogled.¹² Iznova paradoksalno, u takvoj situaciji ne možemo na osnovu razuma da odlučimo koja filozofska pozicija je zaista ispravna, budući da će po prirodi samog tog diskursa za svaku postojati argumenti koji je obaraju.¹³ Sledstveno, ako se ipak opredelimo za neku filozofsku poziciju, u nju možemo samo *da verujemo*.

Za našu raspravu ovde je mnogo značajnije Palamino implicitno pozivanje na Aristotela, tačnije na Aristotelovu raspravu o mogućnosti i nemogućnosti naučnog znanja iz *Druge analitike*. Kako je poznato, da bi dokazao da naučno (filozofsko) znanje može da postoji, Aristotel pobija dve alternativne teze – tezu o tome da lanac dokazivanja vodi u beskonačni regres i tezu da lanac dokazivanja vodi kružno, tako da se iskazi međusobno podržavaju praveći zatvoren sistem.¹⁴ Tome nasuprot, Aristotel nudi aksiomatski model u kom svaka nauka mora da počiva na nekim evidentnim principima; sličan model on nudi i na manjoj skali, kada prvu od tri figure silogizma proglašava za savršenu.¹⁵ Palamina kritika filozofije podrazumeva taj kriterijum znanja: pošto za svaku filozofsku tezu postoji kontraargument, pokazuje se da filozofija načelno ne nudi znanje; u suprotnom, postojao bi aksiom čija se istinitost ne može pobiti.

Takvom modelu promišljanja Palama suprotstavlja i nadređuje teologiju. Ključni argument u tom smislu je njeno usmerenje: pošto se teologija bavi samim Bogom, ona je po dostojanstvu svog predmeta izučavanja iznad filozo-

¹¹ Up. Свети Григорије Палама, „Прва Тријада”, у: *Слова у одбрану светих исихаста (Тријаде)*, Беседа, Нови Сад, 2012, стр. 82.

¹² Up. Calvario, P. „Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas’ Criticism of Greek Philosophy”, стр. 786.

¹³ Up. Свети Григорије Палама, „Прва Тријада”, стр. 63-64.

¹⁴ Up. Aristotel, „Аналитика II”, у *Аналитика I-II/Категорије/O изразу*, Paideia, Beograd, 2008, стр. 343-346.

¹⁵ Up. Isto, стр. 342, 257-258.

fije koja se bavi manje dostojnim predmetom, to jest stvorenjem. Unutrašnja struktura teologije kao nauke takođe podržava ovu prednost, ali na neočekivan način. Naime, Palama ne polazi od podrazumevanog epistemičkog rešenja koje bi teologiju proglasilo za prost produžetak otkrovenja kao nesumnjivo istinitog izvora znanja koje potiče od Boga i saopštava sadržaje koji ne bi bili dostupni ljudskim saznavnim moćima kao takvim. Štaviše, u raspravi sa Varlaamom Palama izričito kritikuje takav model teologije, koji se uvrežio u tadašnjoj rimokatoličkoj crkvi; karakterističan primer predstavlja Akvinski (Thomas Aquinas), koji teologiju razume kao silogistički ustrojenu nauku čiji su principi i premise preuzeti iz *Svetog pisma*.¹⁶ Svakako, navedeno ne znači da Palama odriče epistemički primat natprirodno dobijenom znanju i samom otkrovenju, ali se on, prateći Areopagitu, prema njemu odnosi na drugačiji način.¹⁷

U konkretnom, srodnost teologije i filozofije Palama ne vidi toliko u silogističkom modelu nauke iz *Druge analitike*, već u nužnosti upotrebe prirodnih saznavnih moći u oba slučaja. Naravno, razlika između dva modela promišljanja uspostavlja se na istom pitanju – tačnije, povodom *načina upotrebe* prirodnih saznavnih moći kada je reč o stvorenju. Upravo ovde Areopagitin uticaj postaje evidentan. Prema Palami, filozofija je istraživanje prirodnog stvorenog sveta uz pomoć prirodnih saznavnih moći čoveka; ona je usmerena ka stvorenju i zadržava se na stvorenju.¹⁸ Za razliku od toga, teologija koristi prirodne saznavne moći da bi se promišljanje od stvorenja okrenulo ka Bogu; upravo takvo postupanje Palama razume kao istinsku filozofiju.¹⁹ Međutim, uloga samog stvorenja u ovom slučaju nije ista: stvorenje više nije predmet saznanja, već je ono svojevrsni negativni uslov saznanja. Kao što je pokazano kod Areopagite, stvoreni svet uslovljava sve sadržaje koje čovek može da zadobije upotrebom prirodnih saznavnih moći, te je stoga stvorenje uvek prisutno u saznanju. Ipak, prateći Areopagitu, moguće je izmeniti način našeg odnosa prema tako stečenim sadržajima/znanjima, i sagledati ih u svetlu izmenjenog usmerenja ka Bogu. Prirodno saznanje stvorenja tako postaje uslov teologije kako u apofatičkom, tako i u katafatičkom modusu. Iz navedenog je jasno zbog čega bi apofatička teologija u datom kontekstu imala primat.

¹⁶ Up. Sinkewicz, R. E., 'The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian', *Mediaeval Studies*, Vol. XLIV, 1982, str. 183, 188; Chitou, D., 'Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice', str. 811.

¹⁷ Up. Свети Григорије Палама, „Сто педесет глава”, str. 51-52.

¹⁸ Up. Isto, str. 55-56, 58.

¹⁹ Up. Свети Григорије Палама, „Прва Тријада”, str. 89.

Za potrebe našeg razmatranja ovde je ključno primetiti da teologija, u oba navedena smisla, kao konstitutivnu uključuje upotrebu razuma, a time i logiku. Kao i kod Areopagite, i kod Palame se podrazumeva da je teološka uporeba jezika vezana logičkim pravilima, ma kako da je neobična. Otuda bi se Palami moglo prigovoriti isto ono što on prigovara filozofiji, pa bi tako teološka misao bila jednako podložna pobijanjima koliko i filozofska. Ipak, Palama je svestan ove mogućnosti i on na nju reaguje: u posve areopagitskom duhu, Palama navedeni problem rešava tako što ga priznaje i prihvata. Takođe u sasvim areopagitskom duhu, to za Palamu znači revalorizaciju celokupnog područja ljudskog jezika i njegove smislene upotrebe.

TEOLOGIJA, TEOPTIJA I TEORIJA: O MOGUĆNOSTIMA BOGOPOZNANJA

Pitanje bogopoznanja u Palaminom učenju čvrsto je vezano za odbranu isihazma, po kojoj se ovaj teolog proslavio već u svoje vreme. U čuvenom sporu sa Varlaamom, Palama je na saboru održanom 1341. godine branio tvrdjenja isihasta da je kroz naročito molitveno postupanje moguće doći do neposrednog viđenja božanske nestvorene svetlosti. Nestvorena svetlost je motiv iz *Novog zaveta* (Mt 17,1-5), vezan za Preobraženje Gospodnje, kada se Isus Hristos trojici apostola pokazao kao bogočovek, to jest kao Sin Božji. Apostoli su tom prilikom videli ne samo čoveka (kog su i do tad poznavali), već *čoveka koji jeste Bog*, a takvo viđenje im je bilo omogućeno preko Svetog Duha. U *Novom Zavetu* viđenje apostola je opisano kao viđenje svetlosti koja je isijavala iz Sina Božjeg. Dakle, isihasti su tvrdili da je kroz tačno određeno molitveno postupanje čoveku moguće da vidi istu tu nestvorenu svetlost, te sledstveno i samog Boga. Takvo viđenje nestvorene svetlosti je *teoptija – bogoviđenje*.

Teoptija, dakle, podrazumeva sledeće. Prvo, radi se o ličnom iskustvu koje je krajnje neposredno: konkretan čovek kao naročita ličnost vidi Boga kao konkretnu i naročitu ličnost, Sina Božjeg. Posledično, neposrednost ovog iskustva i sam karakter iskušavanja su od ključnog značaja.²⁰ Drugo, teoptija ima status epistemičke izvesnosti, a takav status uslovljen je karakterom tog iskustva i njegovim objektom.

Neposrednost teoptije joj garantuje izvesnost u smislu izostanka mogućnosti za grešku: pošto se ovde radi o jedinstvenoj misli/uvidu koja nije pove-

²⁰ Up. Borysov, E., *Triadosis. Union With the Triune God*, James Clarke & Co, Cambridge, 2021, str. 73.

zana sa drugim mislima (kao svojim uzrocima), njen sadržaj je za subjekta te misli/uvida nesumnjiv i izvestan. Analogni primer daje čulno opažanje: ukoliko ja ispred sebe vidim oazu, objektivni status oaze koja je zapravo pesak ne utiče na izvesnost i tačnost mog uverenja da vidim oazu. Svakako, moje verovanje je ekstenzionalno netačno iako je intenzionalno tačno, što je prigovor koji je upućen i isihastima: moguće je da oni zaista vide nekakvu svetlost, ali takvo viđenje nije garant da se radi o božanskoj nestvorenoj svetlosti (može biti halucinacija). Palamin odgovor na taj prigovor je vezan za objekt iskustva bogoviđenja: pošto se ovde radi o viđenju samog Boga, ono ne može biti lažno i pogrešno, budući da je onaj kog vidimo sama istina.

Navedeno uslovljava i način na koji Palama objašnjava teoptiju, tj. bogoviđenje. Naime, iako se u širem kontekstu radi o isihastičkom molitvenom postupanju – dakle, o određenim postupcima koje izvršava čovek – sama teoptija nije rezultat bilo kakvog ljudskog delovanja. Drugim rečima, čovek kao takav ne može izazvati bogoviđenje; on može samo da stremi ka njemu.²¹ Ukoliko postoji iskustvo bogoviđenja, ono je obezbeđeno od strane samog Boga; kao i u novozavetnoj epizodi, Bog je taj koji se (kao Bog) otkriva čoveku. Dakle, objekt teoptije zapravo nije objekt, već subjekt tog iskustva – Bog je taj koji dela unutar situacije bogoviđenja.²² Štaviše, u ovoj situaciji zapravo i nema objekta, pošto je i čovek kome je bogoviđenje dato takođe subjekt. Dakle, teoptija je model saznanja koji isključuje bilo kakvo opredmećenje i koji je konstituisan odnosom dve konkretne ličnosti: to je živo iskustvo živog Boga.

Shodno prethodnom, mora se zaključiti da ovakvo bogopoznanje prevazilazi ljudske saznajne moći i da se, sledstveno, ono ne može u potpunosti prevesti u bilo kakav pojam i reč. Najpre, teoptija prevazilazi prirodne saznajne moći čoveka jer on uz upotrebu tih moći ne može da postigne bogoviđenje; kao što je pomenuto, bogoviđenje dolazi od Boga ka čoveku i u čoveka. Samim tim, misaoni sadržaj zadobijen takvim iskustvom načelno prevazilazi sve misaone i jezičke oblike prirodno dostupne čoveku.²³ Teoptija kao *bogo-viđenje* tako je izjednačena sa *teorijom* (sozercanjem); pojmove teoptije i teorije Palama koristi sinonimno.

²¹ Ур. Свети Григорије Палама, „Прва Тријада”, стр. 143; Свети Григорије Палама, „Сто педесет глава”, стр. 100-101.

²² Ур. Chitoiu, D., ‘St. Gregory Palamas’ Critique of Nominalism’, in: Athanasopoulos, C. (ed.), *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015, стр. 125-126.

²³ Ур. Свети Григорије Палама, „Прва Тријада”, стр. 130.

Kako vidimo, Palamino objašnjenje teoptije funkcionalno odgovara Areopagitinoj mističkoj teologiji; i jedno i drugo podrazumevaju izuzimanje svekolikog govora. Ipak, između dvojice mislilaca postoji suptilna, ali važna razlika u naglasku. Naime, dok je Areopagitina mistička teologija konstituisana odnosom prema jeziku – u smislu njegove sveopšte negacije i napuštanja, to jest tišine, Palamina teoptija nije uslovljena jezikom. Kod Palame, nemogućnost pojmovnog i verbalnog izraza je *posledica* teoptije; kod Areopagite, ćutanje je *uslov* mističkog uvida. Poveznica između ova dva kretanja je ranije pomenuta hrišćanska teza o ontološko-epistemičkoj nadređenosti Boga čoveku: ono implicira da, čak i ako čovek može imati saznajni uvid o Bogu, takvo saznanje prevazilazi ljudsku misao i jezik. Nešto konkretnije, poveznica je i isihastičko postupanje koje po Palami vodi ka teoptiji, a koje podrazumeva tišinu i neizgovaranje molitve glasom.

Ovako shvaćena teoptija je po Palami jedino izvesno znanje. Samim tim, ona je nadređena teologiji – bogoslovlju, čak i u slučajevima kada bi se teologija naslanjala na teoptiju i pretpostavljala je; recimo, kada bi čovek koji je imao iskustvo bogovidenja takođe govorio teološki.²⁴ Razlog navedenom nije samo izvesnost teoptije iz prethodno opisanih razloga, već i manjak izvesnosti i pouzdanosti teologije, što je posledica upravo činjenice da teologija podrazumeva upotrebu prirodnih saznajnih moći čoveka.

U konkretnom, Palama kaže da teologija podrazumeva upotrebu razuma, što povlači i zaključivanje i jezik.²⁵ Međutim, razum je pogrešiv: zaključivanje koje se kreće od jedne premise ka drugoj, a potom i ka zaključku, načelno ostavlja otvorenom mogućnost pogrešnog povezivanja misli/iskaza.²⁶ Činjenica da se razum upotrebljava u okvirima teološkog promišljanja ne može da otkloni pogrešivost, pa je otuda teologija sama po sebi vrednosno niža u odnosu na teoptiju. Ovo važi čak i za uvrežene i tradicijom potvrđene modele teologije: apofatičku i katafatičku. Tako Palama kaže: „Dakle, pošto apofatičko bogoslovlje predstavlja razum, onda je iznad njega sozercanje koje je iznad razuma, a nadilaze ga oni što sozercavaju tajne koje su iznad

²⁴ Up. Isto, str. 147.

²⁵ Up. Sinkewicz, R. E., „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian“, str. 201.

²⁶ Up. Clark, S. R. L., „Silence in the Land of Logos“, in: Athanasopoulos, C. (ed.), *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015, str. 83-84.

razuma – no, ne (nadilaze ga) razumom, već delom i istinom i blagodaću Boga i svemogućega Duha”.²⁷

Palama ulaže poseban napor da bi objasnio tananu razliku između apofatičke teologije i bogoviđenja; razlog tome je metafora svetlosti kojom Areopagita izvorno opisuje iskustvo pripadno mističkoj teologiji.²⁸ Tačnije, radi se o pojmu *božanskog primraka*; u pitanju je svetlost koja pripada samom Bogu, ali koja čoveka prevazilazi do te mere da se za čoveka pokazuje kao tama, iako se radi o najpotpunijoj mogućoj svetlosti.²⁹ Pitanje pred kojim se našao Palama, a u kontekstu Varlaamovih prigovora, jeste sledeće: da li je o božanskoj svetlosti ispravno govoriti kao o božanskom primraku ili kao o nestvorenoj svetlosti? U pozadini ovog pitanja zapravo je pitanje da li se u (saznajnom) odnosu prema Bogu treba opredeliti za model govora, koji u svom maksimalnom domašaju daje apofatičku teologiju i sam pojam primraka, ili se treba opredeliti za optički model koji povlači i viđenje nestvorene božanske svetlosti? Ili, još jednom: može li se božanska nestvorena svetlost zaista videti, ili se može samo govoriti o nemogućnosti njenog punog viđenja?

Palama se očigledno opredeljuje za model bogoviđenja, i to iz razloga koji su prethodno navedeni. Prvo, taj model daje prioritet delovanju Boga, a ne čoveka; za razliku od bilo koje, pa i apofatičke teologije, teoptija je moguća samo kao posledica neposrednog božanskog čina. Palama bi u tom smislu tvrdio da je ispravno dati prednost Bogu, a ne čoveku, te da je Bogu moguće i ono što čoveku nije, uključujući tu i dar bogoviđenja. Iz toga sledi i drugi ključni razlog za odabir teoptije: za razliku od bogoviđenja, bogoslovlje podrazumeva razum, a time i pogrešivost – čak i ako se radi o apofatičkoj teologiji. Shodno navedenom, Palama će tvrditi da je (apofatičko) bogoslovlje mogućnost koja je na raspolaganju svim ljudima, jer se ona ostvaruje uz ispravnu upotrebu sposobnosti koje su prirodene čoveku kao takvom. Za razliku od toga, bogoviđenje je dato samo određenim pojedincima; ono se, dakle, ne može postići ljudskim silama.³⁰ Onaj kome je dato bogoviđenje dospeva „do onoga što je iznad viđenja i poznanja – videći i dejstvujući na način koji nadilazi ono što je u čoveku prirodno”.³¹

Štaviše, identifikovanje apofatičkog uvida i božanskog primraka (tj. nestvorene svetlosti) Palama smatra naročito opasnim, jer ono protivreči samim

²⁷ Up. Sveti Grigoriје Палама, „Друга Тријада”, у: *Слова у одбрану светих исихаста*, Беседа, Нови Сад, 2012, стр. 373.

²⁸ Up. Popović, U., „Svetlost sveta i svetlost van sveta: Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin”, *Arhe*, Vol. XXI, No. 42, 2024, стр. 309-310.

²⁹ Up. Свети Дионисије Ареопажит, „О тајанственом богословљу”, стр. 180.

³⁰ Up. Свети Grigoriје Палама, „Друга Тријада”, стр. 376-377.

³¹ Isto, стр. 377.

postavkama apofatičke teologije. Kako smo videli, apofatički uvid se stiče rigoroznim metodskim postupanjem koje podrazumeva negiranje svih saznanjnih sadržaja stečenih od stvorenja. U osnovi, takvo postupanje pokazuje šta Bog nije, ali istovremeno ocrtava i područje smisla toga šta Bog jeste. Apofatičko zahvatanje *jeste* Boga nije direktno, niti je jezikom izrazivo; pre bi se moglo reći da linija uspostavljena negacijama ukazuje na područje omeđeno tom linijom, ali i na ostatak prisutnog prostora.³² Međutim, uprkos tome, neizrecivi apofatički uvid je uvid do kog se došlo umom (razumom) – Palaminim rečima, to je *umno viđenje*. Identifikovati takvo viđenje sa viđenjem božanske nestvorene svetlosti ili stupanjem u božanski primrak je jednako ukidanju razlike između Boga i čoveka. Zapravo, posledice su jedna od dve krajnosti: ili ćemo čoveku pripisati sposobnost da svojim moćima dođe do punog saznanja Boga, ili ćemo odreći čoveku bilo kakvu mogućnost da opšti sa Bogom. U oba slučaja, odnos između čoveka i Boga je onemogućen.

Palama to predstavlja na sledeći način: „Međutim, ako apofatičko umno viđenje i božanski primrak jesu jedno isto, onda ovo viđenje doslovno dovodi do lišavanja mogućnosti viđenja, saglasno sa onima koji kažu da iza toga nema božanskoga viđenja; tada i ovaj božanski primrak, zbog odsustva svetlosti, doslovno jeste tama koja u nerazumne pretvara one koji su do njega dospeli”.³³

Navedeni Palamini stavovi pokazuju još jedno filozofski zanimljivo pomeranje; naime, pomeranje smisla i upotrebe pojma teorija (sozercanja). Palama daje nov smisao i upotrebu ovom izrazito važnom filozofskom pojmu, za šta potporu nalazi i u učenjima Svetih Otaca i u samom *Svetom pismu*, na koje se često poziva. Kako smo videli, Palamina teorija je bogoviđenje kao epistemički najpouzdaniji način i oblik saznanja. Istovremeno, ona je potpuno lišena (ljudskog) logosa – bilo u formi razuma i pojmova, ili u formi jezika i reči. Ovakva teorija-teoptija je zapravo komplement otkrovenju. Kao što reč Božja silazi od Boga ka čoveku dajući naročitu vrstu logosa – logosa koji ne potiče od čoveka, ali je namenjen za čoveka, tako teorija-teoptija napušta ljudski logos kako bi se čovek uzdigao ka Bogu i sjedinio sa Logosom.

Takva, bespojamna i bezglasna teorija, oslobođena svakog logosa – sem Onog koji jeste Logos – predstavlja novo razumevanje teorije i njeno pomeranje čak i van teoloških okvira. Drugim rečima, ako je hrišćanska, pa i vizantijska teologija upotrebu pojma teorije držala u nekoj vrsti dvosmisle-

³² Up. Popović, U., „Svetlost sveta i svetlost van sveta: Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin”, str. 310-311.

³³ Свети Григорије Палама, „Друга Тријада”, str. 378. Up. i Popović, U., „Svetlost sveta i svetlost van sveta: Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin”, str. 311.

nosti koja je sa jedne strane obuhvatala nove i uže hrišćanske sadržaje, a sa druge otvarala vrata plodnoj saradnji sa nasleđem antičke filozofske misli, sa Palamom to prestaje biti moguće. Novi pojam teorije kao bogoviđenja je „čista” hrišćanska teorija oslobođena ne samo filozofskih sadržaja, već i filozofskih oblika misaonog postupanja. Posledično, filozofija gubi status „teorijske” nauke bez mogućnosti da ga ponovo stekne. Maksimum koji se u tom smislu može postići je primeravanje filozofije uzoru teologije, tj. okretanje usmerenja filozofije od stvorenja ka stvoritelju. Sa druge strane, primer takvog postupanja predstavlja metafizika inkorporirana u teologiju: govor o ontološkim osnovima stvarnosti koji uvažava relacije Bog/čovek, uključujući i onaj koji je ponudio sam Palama.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Palamino naglašavanje bogoviđenja, to jest teoptije, zaokružuje i unutrašnja kretanja teologije i filozofije. U slučaju filozofije, radi se o tački koja obezbeđuje kraj beskonačnog regresa u dokazivanju i istovremeno isključuje model kružnog znanja. Kada je reč o kružnom znanju, teoptija ga isključuje vrlinom činjenice da je to iskustvo koje dolazi od Boga; samim tim, ovaj model podrazumeva vertikalnu hijerarhiju koja sama po sebi ne dopušta krug. Iz istih razloga isključen je i beskonačni regres: bogoviđenje daje nesumnjivo i izvesno znanje koje je i epistemički i ontološki temelj i uslov bilo kakvog drugog saznanja.

U slučaju teologije, Palamino poimanje teoptije je prohibitivno: ono onemogućava da se odnos prema Bogu ušanči u okoštale pojmovne rasprave i zahteva živo molitveno stremljenje ka Bogu. Nešto konkretnije, a ka teološkim modelima Areopagite konstitutivnim za vizantijsku tradiciju, Palamina teoptija govori o granicama tih teoloških modela, naglašavajući još jednom prostor mističkog iskustva. Iako piše ekstenzivno i vrlo nadahnuto, Palama ipak ne meša iskustvo vere i bogoviđenja sa rečima koje ih opisuju i obrađuju; štaviše, njegov pristup jeziku je osmišljen i vrlo precizan, te zahteva metodsko čitanje.

Dakle, Palama je dosledan u svojim teološkim spisima: on o samom bogoviđenju ne govori direktno, niti pokušava da jezički artikulise sadržaj onoga što je u tom iskustvu zadobijeno. Naprotiv, budući da o teoptiji koja kao iskustvo bogoviđenja izmiče jeziku govori unutar jezika, Palama se ko-

risti nizom strategija koje se nadovezuju na Areopagitine.³⁴ Otuda je njegov teološki stil naročito zanimljiv i kompleksan, i kao takav je često u fokusu analiza.

Ovom prilikom nećemo ulaziti u podrobnosti Palaminih jezičkih strategija, budući da bi za to bila neophodna zasebna studija, ali želimo da istaknemo sledeće. U svim slučajevima Palama o teoptiji govori formalno i posredno, ukazujući na sve ono što važi za svaki takav pojedinačni slučaj, ali ne ulazeći u specifičnosti i sadržaje bilo kog od njih. Pri tome, Palama se koristi kako klasičnom filozofsko-logičkom argumentacijom, tako i naročitom upotrebom onoga što bismo mi danas prepoznali kao metaforički govor, nudeći pri tome i naročitu teorijsku obradu simboličkog i analoškog jezika.

Posebnu odliku Palamine upotrebe jezika predstavlja i uvek prisutna dinamika jednog i mnoštva, bilo da se radi o odnosu *jedne božanske suštine – tri ipostasi – mnoštvo energija*, ili da se radi o odnosu *jedan Bog – mnoštvo stvorenja*. Takvi pojmovni odnosi služe Palami da svoje izlaganje ispuni neprekidnim kretanjem, što korespondira njegovim ontološkim učenjima. Ipak, ista strategija ka čitaocu ima još jednu značajnu ulogu: da naglasi da ni jedan ponuđeni pojam ili pojmovni odnos nema smisao ni značenje ukoliko nije izvršen i ispunjen učešćem duha čitaoca. Na taj način, teoptički model istinski zasniva teologiju: reč o Bogu ne može biti prazna reč.

LITERATURA

- Aristotel, „Analitika II”, u *Analitika I-II/Kategorije/O izrazu*, Paideia, Beograd, 2008.
- Blackstone, J., *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*, Peter Lang, Oxford/Bern, 2018.
- Borysov, E., *Triadosis. Union With the Triune God*, James Clarke & Co, Cambridge, 2021.
- Calvario, P., 'Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas' Criticism of Greek Philosophy', *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 73, No. 2, 2017.
- Clark, S. R. L., 'Silence in the Land of Logos', in: Athanasopoulos, C. (ed.), *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015.
- Chitou, D., 'Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice', *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 73, No. 2, 2017.
- Chitoiu, D., 'St. Gregory Palamas' Critique of Nominalism', in: Athanasopoulos, C. (ed.), *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary*

³⁴ Up. Blackstone, J., *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*, str. 36.

- Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015.
- Jones, J. N., 'Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology', *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 4, 1996.
- Knepper, T., 'Not Not: The Method and Logic of Dionysian Negation', *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 82, No. 4, 2008.
- Popović, U., „Pojmovnost apofatičke teologije: Dionizije Areopagita o himničkom poreklu filozofskih pojmova”, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knj. XLVI-2, 2021.
- Popović, U., „Svetlost sveta i svetlost van sveta: Pseudo-Dionizije Areopagita i Sv. Avgustin”, *Arhe*, Vol. XXI, No. 42, 2024.
- Rorem, P., *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Sinkewicz, R. E., 'The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian', *Mediaeval Studies*, Vol. XLIV, 1982.
- Свети Дионисије Ареопагит, „О тајанственом богословљу”, у: *Дела*, Мирослав, Београд, 2010.
- Свети Григорије Палама, „Прва Тријада”, у: *Слова у одбрану светих исихаста (Тријаде)*, Беседа, Нови Сад, 2012.
- Свети Григорије Палама, „Друга Тријада”, у: *Слова у одбрану светих исихаста*, Беседа, Нови Сад, 2012.
- Свети Григорије Палама, „Сто педесет глава”, у: *Сто педесет глава/Аскетски списи/Молитве*, Беседа, Нови Сад, 2015.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THEOLOGY, THEOPTIA, AND THEORY: SAINT GREGORY PALAMAS ON THE VISION OF GOD AND THE DISCOURSE ABOUT GOD

Abstract: This paper examines the relationship between the human being and God in the thought of Saint Gregory Palamas, with a particular focus on the distinction between the vision of God (theoptia) and the discourse about God (theology). The study demonstrates that Palamas establishes the primacy of experiential divine vision over conceptual theological discourse, thereby reinterpreting the very notion of theoria as a contemplative vision of God devoid of human logos. According to Palamas, theoptia constitutes a unique and infallible form of knowledge that transcends all rational or linguistic approaches and, as such, represents the highest form of knowledge (about God). The paper argues that theology must be understood as a mediated, limited and fallible mode of knowing in contrast to the immediacy and authenticity of theoptia. Through the distinction of theoptia and theology, Palamas also offers a critique of philosophy as a discourse confined to the boundaries of the created world.

Keywords: Saint Gregory Palamas, theoptia / vision of God, theology, theoria / contemplation, knowledge of God, reason

Primljeno: 9.7.2025.

Prihvaćeno: 6.9.2025.

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I PROBLEM RANE ISTORIOGRAFIJE²

Sažetak: Ovaj rad bavi se problemom Hegelove tematizacije rane istoriografije i njenog odnosa prema neistorijskim praksama zajedničkog pamćenja. U radu je pokazano da takozvana *izvorna istoriografija* – o kojoj Hegel govori u svojim *Uvodima za Predavanja iz filozofije svetske istorije* – predstavlja praksu pamćenja koja postaje moguća tek sa nastankom političkih zajednica i koja je suprotstavljena mitskim i epskim formama pamćenja u predpolitičkim zajednicama. Prvo poglavlje rada donosi čitanje Hegelovog razumevanja *izvorne istorije* kao političke prakse pamćenja suprotstavljene mitološkim predstavama. Drugo poglavlje interpretira mesta iz Herodotovih *Istorija* kako bi teza o političkoj prirodi istoriografije bila dalje potkrepljena. Konačno, rad se zaključuje skretanjem pažnje na značaj nesigurnog odnosa između istorijskih i neistorijskih praksi pamćenja za Hegelovo razumevanje istoriografije.

Ključne reči: Hegel, Herodot, filozofija istorije, istoriografija, izvorna istorija, istorija i ep

1. PRVI ISTORIČARI I NEPOSLUŠNOST PREMA MITSKOM SVETU

Centralna kategorija svakog mita je neposlušnost – i to vrlo specifičan vid neposlušnosti. Neposlušnost smrtnika u odnosu na nepromenljivi poredak

¹ E-mail adresa autora: laazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

² Ovaj rad predstavlja deo doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, pod mentorstvom prof. dr Dragana Prole. Videti, Atanasković, L. *Hegel i problem pisanja istorije*, Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad, 2021. (<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/18436>) Prihvaćen je za objavljivanje u časopisu *Arhe* iste godine, ali zbog redosleda objavljivanja on se izlazi u sadašnjem broju, u prethodnom periodu objavljena su dva rada 2022. godine, a koja u tematskom i strukturnom pogledu prethode ovom istraživanju. Videti: Atanasković, L. „Hegel i izvorna istoriografija” u *Arhe*, XIX, 37/2022, str. 89-107; Atanasković, L. „Hegel i Mnemosina: Problem zajedničkog pamćenja” u *Arhe*, XIX, 38/2022, str. 43-70.

stvarnosti. Bez neposlušnosti mitska slika sveta bila bi prazna. Neposlušnost je u mitskim predstavama mesto aktualizacije poretka, ona daje priliku da se poredak pokaže kao prisutan. U tom smislu, neposlušnost mitskih junaka uvek se završava punitivnim postupkom sprovedenim u okvirima božanskog poretka. *Prometej, Ikar i Dedal, Ahilej, Edip itd.* – lako je nastaviti listu mitskih prestupnika i kažnjenika. Kauzalna struktura mitskog sveta podrazumeva konstantne transgresije i povratke na početno stanje. Na taj način mit ispostavlja stabilnu i nepromenljivu sliku sveta. Ipak, onog momenta kada transgresija prođe nekažnjeno, kada se neki od mnogih Prometeja vrati sa ukradenom vatrom, a planine Kavkaza ostanu bez kažnjenika, određujuća funkcija mita spram stvarnosti nestaje – već u epu granice mitskog sveta više ne važe kao apsolutne.

Naravno i epski svet ima svoje granice, to je još Hegel primetio, ali interesantno je, u *Fenomenologiji duha* samo u okvirima dijalektike umetničke religije u kojoj ep ima svoje mesto kao izraz opšte svesti predpolitičke zajednice, samo kao jedan od stupnjeva takozvanog duhovnog umetničkog dela (druga dva su tragedija i komedija).³ Pored epike stvaralaštvo predpolitičkog sveta za Hegela je uglavnom nemo – filozofija i politika nastaju tek onda kada običaji i moral ovakvog sveta više nisu obavezujući.⁴ Ipak, intrigantno je da kod Hegela ne nailazimo na opširnije tematizacije nastanka političkog sveta,⁵ dijalektika koja postoji između različitih likova svesti, u sebe ne uključuje politiku. S jedne strane, to je krajnje razumljivo pošto je politička praksa karakteristična za određeni oblik svesti koji svoj izraz ima u umetnosti, religiji ili filozofiji, s druge strane, to prestaje da bude samorazu-

³ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. str. 529-544.

⁴ Moglo bi se reći da nastanak politike podrazumeva obespravljanje mita i epa. U tom smislu značajna su Majerova čitanja *Eumenida*, Majer, K., *Nastanak političkog kod Grka*, Albatros Plus, Beograd, 2010. prev. Slobodan Damjanović, str. 170-204. U značajnoj meri ovakva dinamika se poklapa sa Hegelovim izlaganjem u *Fenomenologiji*, kao i u *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti*, gde je Hegel iznosi u nešto drugačijem redosledu i kontekstu, ali tranzicija od *predpolitičke* epike, ka *političkoj* drami je jednako prisutna. Hegel opsežno izlaže različite poetske oblike u tri glavna vida *epici*, *lirici* i *drami*, što odstupa od strukture iz *Fenomenologije: epika-tragedija-komedija*.

⁵ U *Fenomenologiji* kroz smenu *epike*, *tragedije* i *komedije* moguće je govoriti o političkim i društvenim promenama. Na sličan način i u *Predavanjima iz lepe umetnosti*, Hegel insistira na različitom *izrazu* koji je primeren *političkoj*, odnosno *nepolitičkoj* zajednici, čak navodeći i primer istorijske proze, Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. str. 257-266. Ipak, dijalektika same promene iz *predpolitičkog* u *političko*, kao i uloga koju *epski*, odnosno *istorijski* narativi igraju u takvoj promeni, ostaje značajno netematizovana.

mljivo onda kada Hegel u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* govori o istoriografiji kao proizvodu političkog postojanja zajednice u obliku države i kada insistira na tome da kao što plemenske zajednice i kasniji savezi plemena svoj izraz imaju u mitu, odnosno epu, država biva predstavljana kroz priču istorijskog karaktera.⁶ Poslednji prelaz nije samorazumljiv i gotovo da ga je nemoguće bez značajne ekstrapolacije iščitati iz ostalih mesta u Hegelovom sistemu.⁷

Lakoća koja postoji kod utvrđivanja dijalektičkog odnosa između političke slobode i filozofske samosvesti,⁸ nestaje onda kada se s one strane dijalektike postavi pitanje: Kako je bilo moguće da nestane epski svet heroja i da na njegovom tlu, ili upravo uprkos takvom tlu, nastane prozni svet istorije? Mit i ep su nešto posve drugo i suprotno politici i filozofiji, to je dobrim delom postalo opšte mesto mišljenja istorije posle Hegela.⁹ Ipak, problem je ostao uglavnom bez dalje obrade, reči je pre svega bilo o odnosima različitih svetova (mitskog, epskog, filozofskog itd.), dok je njihova međusobna dinamika, često određena i dalje prisutnom idejom napretka, ostajala uglavnom neispitana. Uprkos tome, bez oslonca u Hegelovoj ili hegelijanskoj filozofiji, jednako je moguće misliti singularnost momenta kraja mitskog sveta koji se događa zamenom kauzalne strukture transgresija-kazna, strukturom transgresija-nagrada. Ono pak što je ovde centralno, jeste da se transgresija događa

⁶ Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 138-207. str. 193. u daljem tekstu *VPWG (1831)*; Hegel, *Ästhetik*, str. 259-260.

⁷ Shvatanje Franca Rozencvajga po kome *Filozofija, religija i umetnost*, same po sebi nisu istorične, već imaju istoriju samo s obzirom na duh naroda, može pomoći da se ovaj problem jasnije artikulise. Naime, ukoliko, kao što ovde tvrdimo, uzmemo u obzir da je Hegelovo čitanje *istorije političkog* čitanje koje je pre svega provedeno kroz *umetničke, religijske i filozofske* izraze, temelj njihove *istoričnosti* se pojavljuje kao nedostupan nezavisnom posmatranju. To odgovara stavu Franca Rozencvajga o *neistoričnosti* formi apsolutnog duha, ukoliko one nisu sadržaj određenog duha naroda, što u isto vreme znači da duh naroda, iz perspektive Hegelove filozofije, ostaje potpuno skriveni entitet ukoliko se o njemu ne govori s obzirom na forme *apsolutnog duha*. Za Rozencvajgov stav o odnosu *istorije umetnosti, religije i filozofije i države*, videti Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München, 1920, str. 182. Ukoliko navedeno uzmemo u obzir, opravdano bismo se mogli zapitati nije li pitanje o *političkom praksisu* jedno od odlučujućih pitanja koja je moguće postaviti u okvirima Hegelovog sistema, a koje pri tom nikad nije bilo postavljeno od strane samog autora.

⁸ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986. str. 117.

⁹ Kao jedan od značajnih primera takvog mišljenja mogu se navesti Patočkini stavovi o odnosu *mita, politike i filozofije*, Patočka, J., *Katzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010. str. 47-72. Patočkine ideje inspirisane su razdvajanjem između *političkog* života grčkog polisa i nepolitičkog karaktera orijentalnih carstava, na koje nailazimo i kod Arendt, H., *Vita Activa*, R. Piper, München-Zürich, 1981. str. 27-30, šire str. 27-48.

unutar mitskog sveta, i da ne predstavlja samo puko prekoračenje granica koje su takvim svetom postavljene. Klasični primer kompleksnosti dinamike transgresije granica mitskog sveta predstavlja *Prolog* Parmenidovoj *Poemi o prirodi*. Glavni protagonist se vozi božanskim kočijama odlazeći na mesto na koje smrtnici odlaze *samo zlom sudbom*, ali umesto da ga *Pravda* kazni, ona ga dariva uvidom koji se tiče stvari koje se nalaze *daleko od puteva smrtnika*.¹⁰ Na taj način filozofija, koja ne bi trebalo samo da ispriča priču, već i da položi dokaze u skladu sa *logosom*, počinje prerusena u ep. Ovo prerusavanje nije samo spoljašnja slučajnost, već predstavlja sliku unutrašnje razgradnje elemenata mitskog sveta.¹¹

Među prestupnicima u okvirima mitskog i potom epskog sveta, nalaze se i prvi istoričari. Iako Hegel prve istoričare povezuje sa prvim političkim zajednicama, bez direktnog ukazivanja na delimičnu strukturnu podudarnost, u odnosu prema mitskom svetu, između njih i epskih pesnika,¹² oni i dalje spadaju u pleme onih koji su uprkos svojim prestupima uspeali da prođu nekažnjeno od strane bogova. Ipak, priroda njihovog prestupa je specifična i takva da sa sobom povlači nemogućnost kazne. Herodot iz Helikarnasa i Tukidid iz Atine odabrali su da napišu istorije umesto da ispričaju priče.¹³ Na

¹⁰ Parmenid, *O prirodi* u Žunjić, S., *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984. str. 67. U *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti*, Hegel primećuje značaj *epike* za nastajuću filozofsku istinu, naglašavajući da je karakter *istine* u Parmenidovoj *poemi čisto stvarstveni i prema tome epski*, Hegel, *Ästhetik*, str. 328. Danas znamo da prolog Parmenidove poeme, čiji *pesnički* karakter je Hegel posebno naglašavao, ne samo da ima isti oblik kao epski heksametar, već je delom sačinjen od pozajmljenih opštih mesta iz epskih poema, videti Coxon, A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens, 2009. str. 9-13.

¹¹ U izvesnom smislu *epski svet* se već nalazi u koliziji sa *mitskim svetom*, Adorno i Horkhajmer posebno su insistirali na tome u *Dijalektici prosvetiteljstva*, videti Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006. str. 62. Ukoliko je *epski svet* već temeljno *negativni svet* razgradnje postojećeg *mitskog* poretka, filozofija onda ne donosi *princip negativnosti*, ona onda samo dovodi do svesti negativnost kao temeljnu činjenicu takvog sveta.

¹² Atanasković, „Hegel i izvorna historiografija”, str. 92-105.

¹³ Kako Majer primećuje, Herodotove *Historiai* ne treba razumeti u savremenom smislu *istorijske naracije*, mnogo pre treba ih čitati kao *izveštaj* baziran na *istraživanju* – Herodot je takoreći zapisao rezultate vlastitih istraživanja. Majer, *Nastanak političkog kod Grka*, str. 360. Značajno je da takvo *pričanje priče* koje se zasniva na prethodnom *istraživanju*, biva značajno suprotstavljeno *Mitosu* kao priči koja se temelji u praksi prenošenja. U tom smislu, način na koji Herodot započinje svoje *Istorije*, vredan je pažnje, prvi pasusi su posvećeni različitim *pričama (Logoi)* Grka i varvara o predistoriji grčko-persijskog rata – Herodot ih ukratko izlaže – da bi potom prešao na sopstvenu priču zasnovanu na istraživanju, u isto vreme naglašavajući da se uzdržava od suda o valjanosti već postojećih priča o predistoriji rata. (Hdt. 1.5.3) Ovde ćemo se u daljem tekstu koristiti standardnom notacijom, za izvornik smo koristili sledeća

taj način, našli su se daleko od mesta na kome bi još uvek zazirali od kazne. Do tada je smrtnicima bilo dato da pričaju i pevaju o bogovima i herojima, kao i o sudbini nekakog ljudskog roda. Epski spevovi bazirani na mitološkom sadržaju svoja pevanja započinju zazivanjem božanstava.¹⁴

Ilijada, spev o ratu između Trojanaca i Grka, počinje pripovedanjem o razdoru između plemenskih vođa i heroja, takav razdor posledica je eksterne volje božanstava. Mitska podloga epskog speva ne sastoji se samo u pozajmljivanju motiva, već i u izlaganju večnog prezenta povezanosti ljudskih i božanskih događanja, što sa sobom povlači prolaznost i tragičnu efemernost ljudskih dela – u krajnjoj liniji, značajni ljudski poduhvati svoje poreklo imaju na *Olimpu*, a ne u svetu ljudskog *timosa* i *hibrisa*. Nasuprot takvom pristupu epskih pesnika, prvi istoričari pišu sa interesom za ljudska dela: „[...] da se vremenom ne bi umanjio značaj onoga što je čovek stvorio, te da velika i divna dela, i ona koja su stvorili Heleni, kao i ona koja su stvorili Varvari, ne bi bila zaboravljena.”¹⁵ Oni su takođe oduševljeni veličinom ljudskih poduhvata, pa je tako: „Tukidid Atinjanin opisao [...] rat Peloponežana i Atinjana, kako su ratovali jedni s drugima. Počeo je pisati odmah u početku, jer je naslutio, da će biti veliki i najvredniji spomena od predašnjih ratova...”¹⁶

Prestup koji čine prvi istoričari događa se na polju koje je do tada bilo rezervisano za mit i ep – na polju pamćenja. Hegel nije propustio da primeti ovu podudarnost. U predavanjima iz 1822. godine, a kasnije i u manuskriptu iz 1828, pesnici se navode kao primer prvih stvaralaca trajnih predstava na osnovu prolaznog materijala datog u opažanju.¹⁷ Na oba mesta oni su prikazani u kontrastu prema istoričarima, i to po dva osnova: 1) Pesnici stvaraju na osnovu *sopstvenih osećanja*, dok istoričari stvaraju na osnovu *sopstvenog političkog praksisa* i na osnovu *izveštaja savremenika*; 2) Pesnici stvara-

izdanja: Herodoti, *Historiae*, Oxford University Press, Oxford, 2015 i Herodotus, *Histories*, Harvard University Press, Harvard, 1920. trans. A. D. Godley, za prevod na srpski jezik korišćeno je izdanje Herodot, *Herodotova Istorija*, Dereta, Beograd, 2018. prev. Milan Arsenić

¹⁴ „Pevaj mi o boginjo, gnev Ahileja Pelejeva sina...” (Hom. Il. 1.1) „Reci mi, o muzo...” (Hom. Od. 1.1) Ovde navedeno prema izvornicima Homer, *Homeri Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1920. i Homer, *The Odyssey*, Harvard, Harvard University Press, 1919. trans. A. T. Murray, za prevod Homer, *Ilijada* Zavod za udžbenike, Beograd, 2002. prev. Miloš N. Đurić i Homer, *Odiseja*, Beograd, Dereta, 2004. prev. Miloš N. Đurić

¹⁵ Hdt. 1.1.0

¹⁶ Thuc. 1.1 Ovde su korišćeni izvorni tekstovi iz Thucydides, *The Peloponesean War*. Oxford University Press, Oxford, 2009. trans. Martin Hammond i Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942. za prevode je konsultovano i izdanje Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar.

¹⁷ O ovome videti Atanasković, „Hegel i izvorna istoriografija”, str. 99-105; Atanasković, „Hegel i Mnemosina...”, str. 59-68.

ju predstavu za čula, dok istoričari stvaraju *duhovnu predstavu*.¹⁸ I jedni i drugi pak stvaraju predstave u medijumu jezika, čime daju trajanje onome što se isprva pojavljuje kao tranzitorno – pesnici, jednako koliko i istoričari, popunjavaju hram *Mnemosine* sadržinom. Zbog toga, iako u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* nalazimo mesta na kojima *Mnemosine* u prvom redu biva direktno asocirana sa istoričarima, ne treba smetnuti sa uma da je delatnost istoričara izneta u direktnom paralelizmu sa pesništvo.¹⁹

Ovde je takođe značajna neuobičajenost sadržaja koji se unosi u hram boginje pamćenja. Umesto večnih dela heroja i priča o delima bogova i heroja, istoričari donose priče o ljudskim delima. Na taj način dolazi do tranzicije u kulturi pamćenja. Ne radi se samo o pukoj zameni objekta koji je vredan pamćenja, već i o promeni prakse koja stvara takve objekte. Mit biva zamenjen istorijom. To ne znači da se mit i ep završavaju tamo gde počinje istorija – to samo znači da možemo da konstatujemo postojanje novog načina pripovedanja koji ima odlučujuću ulogu u formiranju nove vrste pamćenja koja je postojala i još uvek postoji zajedno sa mitskim praksama. Poslednje je i omogućavalo transgresiju okvira mitskog sveta. Istorija cilja na mesto pamćenja formirano u okvirima mitske tradicije, ona ne vrši transgresiju mitskih predstava stvaranjem novog mesta pamćenja, već stvaranjem novog objekta u pamćenju.

Pisanje istorije podrazumeva nepoverenje prema mitu. Mitski svet je svet nejasnih izvora u čija dešavanja se istoričar ne uzda.²⁰ Ipak, tu se ne radi samo o istorijsko-epistemološkom problemu koji se već u Hegelovo vreme kristalisao kroz pokušaje pisanja istorija koje govore o istorijskoj podlozi sveta u kome su nastale mitske priče.²¹ Dakle, problem nije samo u

¹⁸ Atanasković, „Hegel i izvorna historiografija”, str. 97-98.

¹⁹ Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121-137. str. 123, u daljem tekstu *VPWG (1828)*; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. str. 4, u daljem tekstu *VPWG I (1822)*; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015. str. 5-6, u daljem tekstu *VPWG II (1822)*.

²⁰ Hegel ovo naglašava na više mesta *VPWG (1828)*, str. 123-124; *VPWG I (1822)*, str. 4. *VPWG II (1822)*, str. 6-7. *VPWG (1830)*, str. 195-196.

²¹ Takve pokušaje otkrivanja *stranog sveta antike*, kao podloge epskog pripovedanja, nalazimo još na počecima moderne filologije, Wolf, F. A., *Prolegomena zu Homer* (H. Muchau übers.), Reclam, Leipzig, 1908. Ovakav način mišljenja je i dalje aktuelan, sjajan savremeni primer takvog pristupa su istraživanja koja je tokom proteklog veka provodio Mozes Finli, Finley, M., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954.

dostupnosti događaja o kojima se govori kroz mitove i epske pripovesti, već i u formiranju cesure između mitskog i istorijskog vremena. Za Herodota i Tukidida nije značajno ono što se moglo dogoditi pre nekoliko stotina godina pred zidinama Troje – oni čak nisu ni naročito raspoloženi da kritikuju mitsku tradiciju koja pripoveda o tim događajima.²² Sa stanovišta nama savremene istorijske svesti, ovo je krajnje začuđujuće. Posebno, ukoliko u obzir uzmemo to što je kultura u kojoj su živeli Herodot i Tukidid bila kultura u kojoj se još uvek pamtilo kroz ep, iznenađuje nedostatak potrebe prvih istoričara za uspostavljanjem istorijskog pamćenja o periodu koji do tada nije bio njime obuhvaćen. Ipak, nedostatak direktne konfrontacije između epike i historiografije, nikako ne podrazumeva i nedostatak svake konfrontacije.

Hegel naglašava kako istoričar prolazne događaje unosi u hram *Mnemosine* i pri tom ih daruje besmrtnim životom. On pesnike smatra prvim graditeljima hrama pamćenja, prvi opšti duh koji svoj izraz ima u opštoj predstavi u kojoj subjekti zajednice prepoznaju sebe, produkt je pesništva.²³ Njegov sadržaj ispunjen je neljudskom ljudskošću heroja – neljudskom zbog toga što heroji za svoja dela ipak ne mogu da zahvale vlastitoj delatnosti, već odstupanju od sopstvene prirodnosti. Heroj još uvek nije u punom smislu autonomni subjekt, njegova dela su posledica delovanja heterogenih sila, ona su njegova samo u onoj meri u kojoj je on njihov nosilac. S druge strane, dela istorijskih individua – državnika, diplomata, vojskovođa itd. – čak i kada su određena sebičnim interesima bez svesti o opštem značaju, učinjena su s obzirom na ono opšte i u okvirima opšteg, u smislu države i njenih institucija. Zbog toga je Hegelova koncepcija lukavstva uma dvoznačna. Na prvi pogled stvar je banalna, i tiče se apologije navodnog istorijskog besmisla. Naizgled, Hegel želi da pokaže na koji način iz direktno nemoralnog i sebičnog činjenja, ipak, proizlaze valjani rezultati sa stanovišta celine. Moguće je da to stoji. No, ovde je značajno interesantnije kako Hegel ukazuje na način na koji politička zajednica primorava pojedinca koji deluje iz svojih sopstvenih motiva, da te motive usmeri ka opštem. Primera radi, pitanje nikad ne treba da ostane na tome na koji način je, recimo Cezar, gledajući da ostvari svoje ambicije, uzgred obezbedio i jedinstvo rimske republike – već se radi o tome da je Cezar,

²² Herodot na početku *Istorija* iznosi različite priče o uzrocima rata, da bi potom prešao na izlaganje one koju smatra najverodostojnijom, Hdt. 1.1.1 – 1.5.3 Tukidid insistira na razlici između njegovog poduhvata i pesništva, Thuc. 1.21.1, ipak, značajno je da o događajima iz mitskih vremena ne nudi značajno drugačiju sliku i ne pokušava da ispravi stare izveštaje, na početku istorije on ovakve pripovesti koristi samo kako bi dokazao da u njima nije sadržan nijedan dokaz koji bi upućivao na pređašnji događaj koji bi bio većeg obima od Peloponeskog rata, Thuc. 1.1.1 – 1.11.2.

²³ Atanasković, „Hegel i Mnemosina...”, str. 62.

kako bi uopšte ostvario vlastite, ma koliko sebične interese, iste mogao da vidi ostvarivim samo kroz medijum opštosti, u partikularnom slučaju kroz rimsku republiku. Država ukida važnost herojske kontingentnosti. Ahilejevo herojstvo, sa stanovišta pamćenja čiji je objekat država kao politička zajednica, potpuno je nevažno. Ono pak što je važno jesu posledice koje su određena dela mogla da ostave na samu običajnosnu celinu, na njene zakone i ustrojstvo. Za Tukidida, na primer, centralna tema nije atinsko ili spartansko herojstvo, u njegovoj istoriji glavni akteri nisu junaci koji istupaju kao simboli zavađenih strana i od čijeg herojstva zavisi zaplet priče. Ono pak što fascinira atinskog istoričara jeste mogućnost da polis obezbeđuje ogromnu flotu, koja mu zauzvrat nudi supremaciju na morima i trgovinski monopol u Heladi, zatim posledice atinskog, odnosno spartanskog državnog uređenja na ishod rata, kao i posledice samog tog rata po budućnost polisa. Takva proza je neposlušna prema strukturi epa, ona krši pravila epskog pripovedanja i u hram pamćenja krišom unosi ono što se u njemu do tada nije nalazilo. Tako, mirna koegzistencija stalno promenljivog sadržaja pamćenja o državi, sa nepromenljivim pamćenjem o herojskim delima, ne može biti mišljena kao simultano postojanje dve forme pamćenja, već direktno upućuje na kontrast između onoga što će se ubuduće uopšte nazivati pamćenjem, i onoga što će predstavljati samo mit.

Epski spevovi ne izveštavaju o materijalu koji bi istorijsko pamćenje mogao da potakne na delatnost, stoga istoričar mora da čini drugačiju stvar od pesnika – ipak, Hegel ne ostavlja prostora za sumnju da istorija predstavlja dominantnu praksu pamćenja u društvu koje više ne funkcioniše po mitološkim uzusima koji su još uvek predstavljeni u epu. Hram *Mnemosine* biva preplavljen sadržajem koji je njegovim graditeljima isprva bio potpuno stran. Posebno je interesantno to što istorijska svest u svojoj ravnodušnosti prema mitskoj istini redefiniše ulogu epske tradicije. Epski spevovi više nemaju mesto univerzalne predstave u kojoj je zajedništvo predstavljeno kroz veličinu predaka, njihov sadržaj sada biva doveden u vezu sa državom. Sa nastankom političke zajednice epsko pesništvo i mitski motivi više ne sačinjavaju način na koji zajednica plemena predstavlja svoje jedinstvo kroz figure heroja. Naprotiv, u periodu klasične Grčke, uloga epskog pesništva biva percipirana kroz prizmu *paideje* koja podrazumeva obrazovanje dobrog građanina polisa, dok je sam polis sa njegovim zakonima pravi objekat aktivnosti pamćenja kao proze koja nastaje na podlozi pisanog zakona.²⁴ Biće države koja postoji kroz opštost vlastitih institucija i zakona samo po sebi je istorijskog karakte-

²⁴ VPWG (1830), str. 193.

ra – „proza” zakonodavaca zahteva prozu istorije.²⁵ Nedovršena sadašnjost države za sobom povlači i svest o sopstvenoj nedovršenosti i potrebu da ista bude izražena i predstavljena, ta predstava je prva istorijska proza.

Pretpostavimo da je dovoljno eksplicirana Hegelova načelna teza o odnosu između istorije i pesništva, kao dva različita i međusobno inkompatibilna modusa pamćenja. Ipak, odmičući se od Hegelovih reči, bilo bi interesantno proveriti ih na delima istoričara na koje se Hegel poziva. Prethodno, treba sažeti ovde iznetu interpretaciju odnosa mita i istorije na osnovu Hegelovih teza o istoriografiji i pesništvu: Istorija i epska poezija kao dominantne forme pamćenja međusobno su isključive – onog momenta kada istoričari u takozvani hram *Mnemosine* unesu trajne predstave o isto tako trajnom i nekontingentnom sadržaju (državi, institucijama, pravu itd.), nemoguće je od njih očekivati da priznaju epsku svest kao način pamćenja koji odgovara političkoj zajednici kao centralnom objektu njihove stvarnosti.

Ipak, ovakav odnos između istorije i epa ne znači da se istorijska svest bavi samo pričama o vremenima u kojima postoji politička zajednica. Izvorne istoričare koji stvaraju duhovnu predstavu o nedovršenom prezentu političke zajednice, često značajno okupira i priča o njenom nastanku i predistoriji. Intrigantno je da Hegel ovo propušta da naglasi, skrećući pažnju na to kako je izvorna istorija način pripovedanja koji izveštava o događajima koji su savremeni sa piscem ili mu barem nisu značajno vremenski udaljeni, potom navodeći Herodota kao primer izvornog istoričara. U Herodotovim *Istorijama* pak, primetićemo da je samo jedan njihov deo posvećen događanjima njegovog vremena i zajednice. Veći deo *Istorija* posvećen je pričama o krajnje stranim i nepoznatim narodima za prosečnog stanovniku Helade Herodotovog vremena, a ovaj akcenat na udaljenom i stranom je posebno upadljiv u prvim knjigama. No, prvih nekoliko knjiga Herodotovih *Istorija* ne mogu se svesti na jednostavne putopisne beleške, ili na neku vrstu kompilacije najrazličitijih priča koje je on zabeležio na često upitnim putovanjima starim svetom. Umesto toga, prve knjige *Istorija* su deo značajno kompleksnijeg narativa koji treba da odgovori na pitanje o tome *ko je krivac za skorašnje ratove Helena i Persijanaca?* U prvoj knjizi, osvrćući se na mitske pripovesti različitih naroda o prastarim uzrocima ovog konflikta, Herodot navodi sledeće:

Videli smo šta o tome pričaju Persijanci, a šta Feničani. Ja ipak nisam u stanju da kažem kako se to upravo dogodilo, ali znam čoveka koji je prvi počeo da se neprijateljski ponaša prema Helenima. Pošto ga pomenem, nastaviću sa

²⁵ Isto.

pripovedanjem u kome ću se podjednako osvrnuti i na velika i na mala ljudska naselja, jer su mnogi nekada veliki gradovi izgubili svoj značaj, a opet mnogi koji su u moje vreme veliki, bili su nekada beznačajni. Znajući da je ljudska sreća nestalna, pomenuću u svom pripovedanju podjednako i jedne i druge.²⁶

Herodot pripoveda o malim i velikim gradovima u sadašnjosti i prošlosti, što daje njegovoj priči na širini vremenskog horizonta. Ovakav početak značajno odstupa od autorovog prostora i vremena, a to direktno protivreči tezi o izvornim istoričarima kao pripovedačima događaja vlastitog vremena. Dakle, ovde nije važno samo jednostavno Herodotovo odnošenje prema savremenom, već i to što njegova priča predstavlja specifičan *istorijski logos*, a to će reći *istraživanje* koje treba da odgovori na pitanje: Kako je došlo do sukoba Helena i Varvara? Priča i priče o gradovima i promenljivim udarcima sudbine, sačinjavaju pozadinu sukoba. Takva podloga ukoliko već ne govori o sigurnim načelima i uzrocima rata, jer to je za pripovedača nemoguće, donosi nam *priču o pričama*.²⁷ Herodot stvara predstavu isklesanu u jeziku sopstvenih savremenika, jeziku koji počinje da se suprotstavlja sopstvenoj ukorenjenosti u epici. Na kraju krajeva, Herodot nas izveštava samo o vlastitom vremenu pripovedajući o onome što je mogao da čuje od savremenika, kao i o onome što i sam može da vidi. Na taj način *Istorije* onda kada nisu pripovest o događajima u kojima je Herodot i sam učestvovao, ne samo da nisu daleko od izvorne istorije kako je Hegel određuje, već joj potpuno odgovaraju kao pripovedanje o savremenim događajima. No, ne treba smetnuti sa uma da je takva priča moguća samo kroz prepričavanje priča koje je istoričar mogao da čuje od svojih savremenika.

Lako može proći neopaženom drskost i neposlušnost Herodotovih *Istorija prema* epskom pamćenju. Istini epike Herodot suprotstavlja pričanja vlastitih savremenika. Postoji slaganje između Herodotovog načina pisanja *Istorije*, i osnovnog shvatanja *izvorne istorije* kod Hegela, i to na više mesta: 1) *Istorije* su *izvorna istorija* zbog toga što posreduju između *tranzitornosti* i *trajanja*; 2) One to čine na drugačiji način nego što to čini još uvek mitološka *epika*, tako stvarajući *duhovnu predstavu* čiji objekat nisu *kontingentna dela*, već je to *trajni objekat političke zajednice*; 3) *Istorije* su *jezička duhovna*

²⁶ Hdt. 1.5.3 – 1.5.4

²⁷ U vezi sa Herodotovim pripovedanjem Majer primećuje: „Najvažniji zadatak video je u sakupljanju i očuvanju predanja, da pripoveda ono što se pripoveda (*lêgein tà legômena*)”. Majer, *Nastanak političkog*, str. 376. Majer ovakav Herodotov manir dovodi u vezu sa *naučnom strogošću*, koja se ticala *postupanja sa izvorima*. (*Isto.*) No, pitanje je u kojoj meri kod Herodota postoji striktno razdvajanje između pripovesti, kao izvora, i događaja o kojima pripovesti izveštavaju, jer Herodot ne pripoveda samo *na osnovu onoga što se pripoveda*, već doslovno *ono što se pripoveda*.

predstava, jezik u formi priče koji se nalazi u jasnom odnosu prema *mitu i epu*, pa tako s jedne strane, Herodot ostaje ravnodušan prema istini mitskog sveta, s druge strane on objekte koje je proizveo taj svet upotrebljava na drugačiji način i time aktivno transformiše mitsku svest.

Ipak, kako izgledaju pomenuti odnosi na primerima uzetim iz *Istorija*. Gde Herodot pokazuje *političku zajednicu* kao objekat istorijskog pamćenja? Na koji način upotrebljava objekte mitskog sveta i šta znači trajnost u svetu u kome je sreća nestalna i nesigurna? Kako bismo to bliže pokazali kao primer ćemo iskoristiti specifična mesta u *Istorijama*. Ovde će nam za tu svrhu poslužiti elementi *Priče o Krezu*,²⁸ kao i analiza fraze karakteristične za Herodotovu istoriju, koja se uvek iznova ponavlja: *Do u moje vreme*.²⁹ Na ta dva primera, pokušaćemo da pokažemo kako objekat Herodotovog istorijskog pamćenja, tako i njegov odnos spram mitskog sveta. Dakle, neophodno je da načinimo ekskurs u polje koje se nalazi van konceptualnih okvira Hegelove *Filozofije svetske istorije* kako bismo pokazali njenu relevantnost.

²⁸ Herodotova priča o Krezovom usponu i padu, deo je *Lidijskog logosa* (Hdt. 1.5. -1.94) No, uloga koju Krez igra u Herodotovom pripovedanju izlazi van okvira priče o usponu i padu lidijskog kralja – Krez se tokom *Druge i Treće* knjige *Istorija*, pojavljuje kao savetnik persijskih vladara Kira i Kambiza, da bi kao aktivna figura nestao početkom treće knjige – ipak, nigde u *Istorijama* nije opisana Krezova smrt, događaj posle koga se Krez više ne pojavljuje kao protagonista jer Kambizov pokušaj njegovog smaknuća i odustajanje od istog (Hdt. 3.36). U daljem toku *Istorija* Krez ipak ne nestaje potpuno, već na nekoliko mesta njegovo nasleđe biva reaktualizovano sa čestim materijalnim referencama na njegove žrtvene darove hramovima (Hdt. 3.47; Hdt. 5.36; Hdt. 7.30; Hdt 8.35; 8.122), takođe, Krez se ponovo pominje kao odlučujuća figura u priči o Alkmenoidima (Hdt. 6.125.), takođe u priči o Miltijadu (Hdt. 6.37). Interesantno je se Krez kod Herodota gotovo uvek pojavljuje na mestima na kojima je potrebno naći *uzrok* od koga je moguće otpočeti pripovedanje ili kojim je moguće objasniti događaj ili priču prenetu tradicijom: 1) On se pojavljuje kao *čovek za koga istoričar zna, kao za onoga koji je prvi započeo neprijateljstvo prema Helenima* – i prema tome naracija o njemu je u isto vreme i naracija o uzrocima sukoba 2) U istoriji jačanja Persijskog carstva, pojavljuje se kao savetnik čiji saveti i volja vladara da ih prihvate ili odbace, odlučujuće utiču na tok događanja 3) Takođe, pojavljuje se kao *uzrok bogatstva Alkmeonida*, pošto je darivao Alkmeona 4) Krezovi bogati darovi hramovima pokazuju se kao objekat želje jedne od sukobljenih strana, zbog kojih se preduzimaju vojni pohodi.

²⁹ Ovde su nam značajne Herodotove reči *ἐς ἐμὲ* ili *ἐπ' ἐμεῦ*, u bukvalnom prevodu *do mene*, što se obično prevodi sa *do u moje vreme*. U pogledu Herodotove upotrebe ovih reči izvanredan je rad Karen Bassi, videti Bassi, K., *Traces of the Past: Classics Between History and Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016. Poglavlje „*Up to My Tyme: The Fading of the Past in Herodotus' Histories*”, str. 106-143.

2. HERODOTOVA PRIČA O KREZU I SOLONU KAO PRIMER ODNOSA MITA I ISTORIJE

a) Krez i Solon

Lidijski vladar Krez je čovek za koga je Herodot *znao* da je uprkos svim *pričama* bio taj koji se *prvi neprijateljski poneo prema Helenima*.³⁰ Ostavljajući po strani mitska objašnjenja zavade između zapada i istoka, kondenzovana u Homerovoj *Ilijadi*, Herodot se okreće *logosu* o *Krezu* – usput spominjući i priče o mnogim gradovima i njihovoj promenljivoj sreći. Na taj način, *logos* o *Krezu* je direktna antiteza *mitosu trojanskog rata*. Kroz pripovest o lidijskom vladaru Herodot sažima priče vlastitog vremena u jedinstvenu istoriju, koja određuje kontekst u kome se odvija glavna tema njegovih *Istorija*: *Rat između Grka i Persijanaca, kome je i sam svedočio*. Interesantno, prvi veliki sukob između Grka i varvara, nije se dogodio zbog krađe žene i osvete kojom bi bila zadovoljena pravda, već iz Krezove ambicije da vlada Malom Azijom.³¹ Konflikt između Kreza i Grka koji su tada živeli u Maloj Aziji, kod Herodota ima jasnu političku dimenziju suprotstavljenosti između autonomije grčkih gradova i njihove podređenosti spoljašnjoj vlasti. Najdublji uzroci konflikta o kome nam Herodot pripoveda nisu slučajnog i prolaznog karaktera, već imaju svoju ukorenjenost u vrednostima političke zajednice. Krezova Lidija je arhetip ne samo varvarske, ili pak nedemokratske, već zajedno sa tim i nepolitički orijentisane zajednice, ukoliko politika za Atinjane podrazumeva proces koji je neraskidivo vezan za one koji konstituišu zajednicu, a to su u prvom redu građani, u smislu slobodnih stanovnika polisa. Ipak, Krez nije napao Helene zbog slučajnog hira, ili puke lakomosti na njihovo bogatstvo – on ih je napao kako bi proširio vlastito kraljevstvo. O ovim događajima, o kojima su pripovedali i njegovi savremenici, Herodot govori ostavljajući po strani tradicionalne forme pamćenja izražene u epskoj poeziji.³²

³⁰ Hdt. 1.5 O aitiološkoj ulozi Kreza videti posebno K. Majer *Nastanak političkog*, str. 367-418. Majer primećuje kako otpočinjanje od Kreza Herodotu omogućava da se udalji od neposrednih uzroka rata, ali takođe i da izbegne ponavljanje mitskih pripovesti. Str. 350.

³¹ Majer primećuje kako priroda Krezovih odluka nije sasvim politička: „U Krezovoj odluci da se krene u rat s Persijancima, kao i u Kserksvoj odluci da krene u rat protiv Grka, spomenuti su, istina, politički motivi, ali su potom sasvim potisnuti u drugi plan religiozno-metafizičkim procesima i motivacijom.” str. 375.

³² O Herodotovom iskoraku izvan epa videti isto kod Majera, *Nastanak političkog*, str. 363-364. Odnos između Herodotove naracije i epike, u svim pojedinostima, svakako je tema koja prevazilazi okvire naše studije, ipak, karakteristika drugačijih temporalnih shema unutar

Priča o Krezu sama po sebi ima mitološki status, ona već postoji u usmenom predanju onda kada je Herodot unosi u svoje *Istorije*. Za Helene Herodotovog vremena, Krez se ne pojavljuje samo kao arhetip varvarskog vladara, već i kao helenizovani varvarin, tako da ovde imamo i jednu od najranijih priča o helenizaciji. Krez je jedan od prvih asimilovanih varvara, makar na nivou priče. Na taj način figura Kreza kod Herodota ima simbolički status, koji je najverovatnije značajno odudara od faktičke figure lidijskog kralja. U svakom slučaju, Herodotovo istraživanje imalo je smisao prenošenja onoga što je pričano, a to delom objašnjava mitske elemente njegovog *logosa*. Krez se u tom *logosu* pojavljuje kao figura varvarskog neprijatelja, ali i figura najhelenskijeg među varvarima. U tom duhu, Herodot nam pre-pričava tada verovatno popularnu priču o susretu Kreza i Solona. Po toj priči, lidijski kralj kao najbogatiji čovek svog vremena i suvereni vladar, upitao je atinskog zakonodavca da mu odgovori na sledeće pitanje: *Ko je najsrećniji čovek koji je ikada živio?* Anticipirajući kako će mu Solon odgovoriti da je to upravo on, lidijski kralj. Ipak, poznato je, odgovor helenskog mudraca se isprva nikako nije dopao Krezu. Ne samo zbog toga što on nije bio naveden kao najsrećniji koji je ikada živio, već i zbog toga što se njegova predstava o sreći, do granica nerazumljivosti kosila sa onom na koju je upućivao Solonov odgovor. Susret između Helena i varvara, tako je za svoj prvi rezultat imao nesporazum.

Solonov odgovor, sastojao se od tri dela: *Priče o Telu Atinjaninu, Priče o Kleobu i Bitonu i pouke o ćudljivosti Tihe*.³³ Na direktno pitanje *ko je najsrećniji čovek na svetu koji je ikad živio*, Solon bez premišljanja odgovara da je to izvesni *Tel*, čiji kvalitet je bio određen samo time što je on bio *Atinjanin, Tel Atinjanin*. Herodotov *logos* o razgovoru Kreza i Solona izgleda kao da bi se tu i završio – za Solona samorazumljivom činjenicom sreće Tela Atinjani-na – da ga zapanjeni Krez nije pitao za dalja objašnjenja: „A zašto baš Tela smatraš za najsrećnijeg čoveka.”³⁴ Na šta je dobio sledeći odgovor:

Prvo zato [...] što je taj Tel živio u Atini za vreme srećnih dana i imao dobru i lepu decu, te je dočekao da od svih vidi unuke i svi su ga preživeli, a onda, što je proveo život u takvoj sreći i što je umro najslavnijom smrću. On je, naime, kad su se Atinjani borili protiv suseda u Eleuzini, došao svojim u pomoć i

epike i istoriografije je ono što je za nas ovde od posebnog značaja, na tome insistira Basi: „Sadašnjost’ u Herodotovom radu, jasno nije idealizovana sadašnjost epskih izvođenja, već je savremena sa vremenom pisanja *Istorija*. Razlika je odlučujuća.” Basi, *Traces...* str. 107.

³³ Hdt. 1.30-1.33

³⁴ Hdt. 1.30.4

nateravši neprijatelja u bekstvo slavno poginuo. Atinjani su ga sahranili o dr-
žavnom trošku na onom mestu gde je pao i tako mu ukazali najveću počast.³⁵

Solonov prvi primer jasno ističe kao vrednost život u političkoj zajednici – Tel nije Herakle, Tezej ili Ahilej, o njemu je nemoguće ispevati ep, priča o Telu priča je o samo još jednom od Atinjana ali i o međusobnom priznanju između pojedinca i zajednice. Politički život, prema tome, život je koji se nalazi u konstantnom aktivnom odnosu prema zajednici i koji je od iste povratno određen. Tel gine za Atinjane, dok mu Atinjani, o trošku zajednice, što je posebno bitno, dižu spomenik na mestu gde je pao za Atinu. Prirodno, Krezu je ovakav odgovor potpuno stran, tako da se *logos* ne nastavlja povratnim pitanjem koje bi se dalje odnosilo na značenje prvog primera, umesto toga, Krez zahteva da mu Solon saopšti *koga smatra za drugog najsrećnijeg*, da bi dobio drugačiji, ali podjednako nezadovoljavajući odgovor:

Kleoba i Bitona. Ova dvojica, naime, bili su poreklom iz Arga i živeli su u svakom zadovoljstvu, a uz to bili su telesno snažni. Obojica su bili pobednici na olimpijskim utakmicama i o njima se pričalo ovo. Kad se u Argu održavala svečanost u čast boginje Here, morala im se majka hitno da odveze na kolima do hrama, a volovi im se nisu vratili na vreme s njive. I mladići su se u poslednjem trenutku upregli u jaram i odvukli kola na kojima je sedela njihova majka. Vukli su ih tako četrdeset i pet stadija dok ne dodoše u hram. Kad su na očigled svih učesnika svečanosti to završili, umrli su najlepšom smrću. Bog je time dao do znanja da je za čoveka mnogo bolje da umre nego da ostane u životu. Sakupljeni Argejci slavili su snagu mladića, a Argejke su blagosiljale njihovu majku što je rodila takve sinove. Presrećna zbog tog dela i javnog priznanja, majka stade pred kip i pomoli se za zdravlje svojih sinova, Kleoba i Bitona, koji su joj odali tako veliko poštovanje, pa zamoli boginju da im da da budu najsrećniji ljudi na svetu. Posle te molitve, čim su prineli žrtvu i najeli se, mladići su u hramu zaspali i nisu se više ni probudili, nego im je to bio kraj. Zato što su bili tako dobri. Argejci dadoše da im se izrade slike i pošalju ih u Delfe.³⁶

Kleob i Biton nisu poput Ahileja, Herakla, Hektora ili Tezeja, ipak oni nisu ni poput Tela Atinjanina – njihovu smrt Solon je okarakterisao kao *najlepšu*, ali ne i *najslavniju*. Kleoba i Bitona pamćenje drugačije zahvata. Naizgled, Solon Krezu pripoveda samo o dve različite slike sreće kod Helena, gde se prva odnosi na pravedan život u političkoj zajednici, a druga na poštovanje religijskih tradicija – koje potom objedinjuje trećom pričom o *Tihe*, koja odlučuje o promenljivoj i nejasnoj ljudskoj sreći: „To znači, Kre-

³⁵ Hdt. 1.30.4-1.30.5

³⁶ Hdt. 1.31.1-1.31.5

zu, čovek je u svemu ostavljen promenljivoj ljudskoj sreći.”³⁷ Ipak, pored toga što *Tihe* jednako zahvata Tela kao i Kleoba i Bitona, kratki Solonov *logos* jasno govori o razlici između trajnih slika sreće. Mesto sećanja na Tela podigli su Atinjani, na mestu na kome on gine radi opštih interesa zajednice. S druge strane, slike Kleoba i Bitona – koji su kao nagradu za podvig nalik mitološkim herojskim delima *dobili najlepší kraj u hramu boginje Here* – Argejci šalju u hram u Delfima, time naglašavajući njihovo mesto u nepromenljivom poretku koji osigurava ograničenost značaja ljudskih dela naspram nepromenljivog poretka kosmosa. Tako, sećanje na Tela postaje čak i fizički mesto na kome Atinjani pamte, dok sećanje na Kleoba i Bitona biva prineto na žrtvu hramu u Delfima – ne treba izgubiti iz vida da su se darovi hramovima u starom svetu smatrali žrtvama.

Razlika čak postoji i u samom fizičkom prostoru u kome se događaju dela i u kome nastaje sećanje. Dok Tel gine na otvorenom polju, Kleob i Biton umiru u Hramu. Paralelno tome Telov grob kao mesto pamćenja nalazi se na otvorenom polju, dok se slike Kleoba i Bitona nalaze unutar zidina riznice hrama u Delfima. Na taj način imamo dva simbola, simbol delovanja u kontekstu političke zajednice i simbol delovanja u okviru plemenske zajednice. Politički praksis uvek pomera okvire zajednice, pa se Telov grob ne nalazi u Atini, dok slike Kleoba i Bitona ostaju simboli delovanja u okvirima porodične ili plemenske zajednice određene mitološkim okvirima. Tel umire zbog toga što dela, on ne biva nagrađen smrću. Telovu smrt Solon jasno određuje kao bolju, dok o onoj Kleoba i Bitona govori kao o lepšoj, bez dvoumljenja govoreći o Telu kao o najsrećnijem.

Solonova poruka je jasna – na kraju ona se odnosi i na dominantni motiv sudbine i promenljivosti ljudskih prilika. Ipak, upadljiv je kontradiktorni sadržaj koji u njoj zatičemo. Prvi primer odnosi se na stanovnika polisa, koji je svoj život posvetio političkoj zajednici, dok se drugi primer odnosi na mlađice koji su iskazali poštovanje prema društvenim normama karakterističnim za mitsku svest. Solon je tako Krezu izneo različite predstave helenske sreće, naglašavajući prvi primer koji je vezan za život u političkoj zajednici.³⁸ Vred-

³⁷ Hdt. 1.32.4

³⁸ Postoji poredak između tri priče u Solonovoj naraciji. Jedino prva od njih nudi potpuno autonoman politički sadržaj, dok druga nudi primer koji bi u svojoj jednostavnosti trebalo da pogodi „nivo” Krezove još uvek nepolitičke svesti. Krez je u stanju, premda sa zakašnjenjem, da razume jedino treći deo priče. Objašnjenje koje bi posezalo za činjenicom promenljivosti ljudskih prilika i koje bi upućivalo na nesigurnost ljudskog stanja u kosmičkom poretku, ne bi bilo potrebno sagovorniku za koga je vrednost života u polisu samorazumljiva referentna tačka u obrazlaganju sreće – da je Solon pričao svoju priču o Telu Atinjanima, ne bi morao da se potpomaže pričom o Kleobu i Bitonu, ili mitskim slikama nesigurnosti ljudskih prilika.

no je skrenuti pažnju na to da Krezovo nerazumevanje ne proističe samo iz njegove nesposobnosti razumevanja hirovitosti sudbine, već i iz nemogućnosti da iz svoje pozicije vladara *nad polisima* (ali ne i građanina polisa) spozna vrednost političkog – čak i onda kada u ograničenom kontekstu predstavlja političku figuru.

Ovo poslednje je razlog Krezove tragike. Nedostatak shvatanja političkog ga vodi u nove poduhvate – volja za širenjem vlastitog kraljevstva nije u punoj Solonovoj meri politička i ona Kreza odvodi do njegovog kraja u rukama persijskog kralja. Ipak, u Herodotovim pripovedanjima ne postoji priča o Krezovom kraju. U trenutku najveće opasnosti, Krez se priseća Solonovih reči i pripoveda ih persijskom kralju, koji ga po njihovom čuvenju oslobađa kao mudrog čoveka i uzima za svog savetnika. Na taj način, Krez postaje glas Helena, domaći glas u pričama o varvarima koji poništava apsolutnu stranost Persijanaca, njihovih stremljenja i odluka. Figura Kreza nadalje služi politizaciji persijskih odluka, tako da ove mogu biti razumljive iz helenske političke perspektive.

Dakle, priča o Krezu i Solonu još jednom potcrtava političku pozadinu Herodotovih istorija, ne samo da je njihov centralni predmet sukob između helenskih polisa i persijskog carstva, kao sukob dve zajednice organizovane

Moglo bi se primetiti da život određen okvirima političke zajednice, poput polisa, u kojoj je svoj vek proživio Solonov Tel Atinjanin, osigurava ljudsko stanje od nepredvidivih igara sudbine, dok život despota, sličan Krezovom životu, ostavlja čoveka ranjivog spram delovanja sila o kojima govori mitski svet. U tom smislu, mitska naracija oslikava prilike predpolitičkog sveta, zajedno sa njegovom krajnjom nesigurnošću, dok istorijska naracija odgovara sigurnim okvirima života unutar organizovane političke zajednice – na taj način, Krez kao despot i dalje razumeva samo pouku izraženu mitskim jezikom i to samo pod pritiskom spoljašnjih okolnosti, pošto privezan na lomaču na koju ga je postavio Kir, konačno primećuje u kojoj meri je promenljivost ljudskih prilika ono što i njega zahvata. Pošto Krez Kiru saopštava Solonovu poruku o promenljivosti ljudske sreće, persijski vladar odlučuje da ga poštedi, jer primećuje da se radi o čoveku koji mu je sličan. (Hdt. 1.86) Ovo prepoznavanje između Kira i Kreza, svakako da je moguće shvatiti kao značajnu sličnost, obojica se prepoznaju u mitskoj istini Solonove poruke, ipak, Krez potpuno zaboravlja na prethodnu priču o dve slike sreće kod Helena, da bi kao sopstvenu istinu shvatio samo mitski deo naracije. Na taj način, ono što je Liđanima, pa posledično i Persijancima, zajedničko sa Helenima, svakako da nije razumevane političke zajednice – poslednje predstavlja čak značajan diferencijalni element – već je to univerzalna istina mitološke naracije o promenljivosti ljudskih prilika. Persijanci su na taj način, kroz Krezovo prenošenje Solonovog nauka, dovoljno bliski Herodotovim slušaocima i čitaocima, dok distanca ostaje dovoljno očuvana kako bi se mogla shvatiti činjenica krajnjeg neprijateljstva – sukob između Grka i varvara kod Herodota, tako je moguće shvatiti kao sukob između političkog i ne-političkog, to nije mitološki sukob o kome se peva u epskoj epici, ipak, strogo govoreći nije ni sukob dve političke zajednice. Krezovo nerazumevanje priče o Telu, i njen kasniji zaborav, predstavljaju značajan preduslov za razumevanje okvira u kome Herodot razumeva grčko-persijski konflikt.

na načine različite do nesvodivosti, već se radi o tome da je razumevanje ili ignorisanje vrednosti političkog u različitim zajednicama tačka presecanja za mnogostruke uzroke koji su konačno doveli do sukoba. Međutim, pored toga što je Krez prvi čovek koji je napao Helene i koji nije razumeo sreću života za zajednicu, prema tome političkog života, on kod Herodota ima još jedno važno preimućstvo: Krezovi darovi hramu u Delfima predstavljaju još jednu značajnu tačku priče o ratu između Helena i varvara, koja povezuje različite, naizgled nepregledne niti Herodotovih priča. Krez je varvarin koji priznaje istinitost delfijskog proročišta i šalje mu darove. No, te mitske žrtve ovde imaju specifičnu funkciju. Kao objekat koji je proizveo mitski svet one se u *Istorijama* ne pojavljuju s obzirom na svoje religijsko značenje, već imaju sasvim drugu, premda jednako značajnu ulogu: One svedoče o događajima o kojima nam Herodot pripoveda – slično kao i ostali darovi koje on obično pominje kada želi da materijalnim dokazima potkrepi validnost svog pripovedanja. Posebno je značajno to što Herodotova potreba za materijalnim potkrepljenjem pripovesti nužno biva usmerena na objekte koji su nastali kao proizvod praksi mitskog sveta – naprosto, Herodotove priče svoje potkrepljenje su mogle da nađu jedino oslanjajući se na objekte koji su bili proizvedeni unutar mitskog sveta.

b) Do Herodota – Krezovi darovi

U kontekstu takve suprotstavljenosti, interesantno je na koji način nam Herodot pripoveda o Krezovim žrtvama i darovima helenskim hramovima. Pošto se i sam Krez našao u sličnoj poziciji u kojoj su se našli i Grci koje je prethodno pokorio, naime, pošto se Kirovo carstvo pojavilo kao jasna pretnja lidijskom kraljevstvu, rešio je da se posavetuje sa proročištem oko toga šta mu je najbolje činiti, ali pošto nije znao koje proročište daje istinite savete, odlučio je da oproba čuvena proročišta starog sveta, poslavši glasnike koji su trebali da mu dostave pisane izveštaje po pitanju toga šta to kralj Krez trenutno čini. Rezultat njegovog ispitivanja bio je taj da su dva grčka proročišta prošla test: delfijsko i Amfijarejevo. Pošto je saznao koja proročišta odista to i jesu: „[...] Krez je velikim žrtvama tražio milost od boga u Delfima.”³⁹

³⁹ Krez nije samo prvi čovek koji se neprijateljski poneo prema Helenima – Krez je i prvi istočni despot koji je potčinio Helene. U tom smislu, početak priče o Krezu, nije samo početak naracije o predistoriji sukoba, već je ujedno i početno mesto za naraciju o sukobu između helenskog *političkog života* (*helenskih polisa*) i za Atinjane suštinski nepolitičkog načina vladanja, kao što je to Krezova despotska vlast. Hdt. 1.6 Prema tome, Krez nije samo prvi helenski neprijatelj – on je prvi despot koji je potčinio helenske polise.

Pored uobičajenih žrtvi paljenica o kojima se pripoveda, a Krez je po Herodotu išao toliko daleko da je zahtevao da i svi podanici podnesu žrtve, on je načinio i trajne darove u vidu zlatnih opeka i zlatnog lava. Interesantno, tokom pripovedanja o Krezovom ispitivanju mnogih proročišta i njegovom darivanju onog koje se ispostavilo kao istinito, pripovedač je potpuno uzdržan u pogledu procenjivanja istinitosti proročišta – pričajući nam priču *onako kako je mogao čuti* – i posebno povodom efekata Krezovih žrtava. No, jedan aspekt žrtvenih darova Herodotu ne promiče, pa on tako pripoveda dalje o lavu i zlatnim opekama uzimajući u obzir njihovu trajnost: „Ovaj lav je kasnije, za vreme požara u hramu u Delfima, pao sa poluopeka (jer je ranije stajao na ovima!) i sad se nalazi u Korintskoj riznici i ima težinu od šest i po talenata, pošto su se tri i po talenta otopila od njega.”⁴⁰ Takođe, Herodot govori i o ostalim poklonima, smatrajući neophodnim da nešto ispriča i o njihovoj istoriji, i to na neobično precizan način:

Kad su ove stvari bile gotove, Krez ih sve pošalje u Delfe, a sa njima i mnogo drugih stvari, u prvom redu dve ogromne posude: jednu srebrnu i jednu od zlata. Ona od zlata stajala je na desnoj strani od ulaza u hram, a srebrna na levoj. One su posle požara odnesene; zlatna se nalazi u riznici u Klazomeni, i teška je osam i po talenata i dvanaest mina, a srebrna stoji pred ulazom u uglu predvorja i sadrži šest stotina amfora [...] Poslao je i zlatne čupove za vino, i to četiri na broju, koji se, takođe, nalaze u korintskoj riznici, a poklonio je i dva kotlića, jedan od zlata i jedan od srebra. Na zlatnom stoji napisano da je on, tobože, poklon nekog Lakedemonca, što ne odgovara istini. On je Krezov, a ovo je na njemu napisao neki Delfijac koji je hteo da se dodvori Lakedemoncima...⁴¹

Takođe, Krez je darovao i Amfijarejevo proročište sa dva dara, zlatnim štitom i kopljem, za ove predmete Herodot svedoči: „I jedno i drugo nalazilo se još do mog vremena u Tebi, u hramu Apolona ismenijskog.”⁴² *Još do mog vremena*, ili *još u moje vreme*, fraza je koju će Herodot u istorijama često ponavljati, obično govoreći o objektima prošlih vremena koji su ostali sačuvani i za njegovog života. Ovde na delu vidimo jednu novu brigu, koja ne postoji u epu i nije karakteristična za raniju mitsku svest, to je briga o potkrepljenosti, o dokazima da su se događaji o kojima se pripoveda zaista dogodili. Herodot do u detalje opisuje Krezove darove i njihovu sudbinu, obezbeđujući čitaoca referencom koja svedoči o događajima o kojima on pripoveda: Svako je ukoliko je želeo mogao da ode u neki od navedenih hramova i proveri da li se tamo još uvek nalaze spomenuti darovi. Mnoštvo Krezovih darova He-

⁴⁰ Hdt. 1.50.3

⁴¹ Hdt. 1.51.1-1.51.4

⁴² Hdt. 1.52.1

rodot ne koristi kako bi potkrepio verovanje u istinitost delfijskog proročišta, već kako bi potkrepio sopstvenu priču koja je na kraju ipak posvećena traganju za uzrocima sukoba Grka i Persijanaca, u čijim okvirima priča o Krezu zauzima mesto mitske predistorije i omogućava istorijskoj prozi autonomiju u odnosu na prethodne epske forme.

Ipak, autonomija *Istorija* u odnosu na ep i mit, ne podrazumeva da objekti koji su ostali u hramu *Mnemosine* i dalje zadržavaju svoje mitsko važenje – upravo suprotno je slučaj. S jedne strane, za svest zajednice plemena koja podrazumeva pravo heroja koje je predstavljeno u epskom pesništvu, Krezovi darovi predstavljaju vezu između sveta smrtnika i sveta bogova, dajući kontingentnim akcijama smrtnika, u ovom slučaju Kreza, božanski legitimitet. S druge strane, za svest ranog istoričara, kakav je Herodot, darovi svojim brojem i postojanošću svedoče o značaju Krezovog delanja i o događaju koji ne služi samo kao model za delanje (poput priča o herojima), već predstavlja jedan deo priče o trajnoj političkoj zajednici. Referenca na Krezove darove tu se čak ne nalazi ni zbog specifičnog interesovanja za istoriju Kreza i njegove vladavine, već ima ulogu u utemeljenju predstave o političkoj prirodi uzroka sukoba između Grka i Persijanaca. Tragovi mitske svesti ne bude interes kod Herodota sami po sebi, već uvek bivaju upotrebljavani samo zarad utemeljenja i konstitucije predstave kroz *pripovedanje o nedovršenoj sadašnjosti političke zajednice kao trajnog i konkretnog predmeta prvih izvornih istorija*.

*

* *

Priča o Krezu koja je sama po sebi gotovo jednako faktografski sumnjiva koliko i svaki drugi mit – za Herodota je bila *istorijski logos*, a to će reći govor koji se izlaže na osnovu istraživanja. Nesumnjivo, Herodot je bio zainteresovan za objašnjenje centralnog događaja njegovog vremena, odnosno grčko-persijskog rata, i kako nam Hegel saopštava, misleći na sve izvorne istoričare: „[...] da izloži i objasni duh vlastitog vremena.”⁴³ Ovo izlaganje i objašnjavanje kroz govor o događajima, značajno je drugačije od mitskog izlaganja koje ostaje uskraćeno za uvid, koje ne objašnjava, već saopštava. Takvo istorijsko izlaganje polazi od objašnjivih događaja, još uvek nezahvaćenih i možda nezahvatljivih mitološkom epikom. Zbog toga, status priče o

⁴³ VPWG I (1822), str. 3; VPWG II (1822), str. 5.

Krezu na samom početku istorija zauzima mesto mitske tradicije, koja je u epu preživljavala u pesničkoj formi.

Herodotov logos o Krezu sadrži dve značajne tačke za razumevanje izvorne istorije: 1) On podrazumeva političku zajednicu, kao centralni objekat *izvornog istorijskog pamćenja*; 2) U njemu je vidljiv odnos istorijskog pripovedanja o trajnim objektima (politička zajednica sa njenim institucijama) prema objektima nastalim u svetu čiji izraz je epika. Oba momenta smatramo centralnim za Hegelovo shvatanje izvorne istorije i dalje ih je moguće raščlaniti na sledeći način:

Prvo, izvorna istorija ima dodirnih tačaka sa sferom političkog, koja je za Hegela nužno sfera državnog: 1) Pisanje istorije, uopšte, pojavljuje se zajedno sa prvim političkim zajednicama; 2) Svako izvorno pisanje istorije, polazi od pripovedanja o političkoj sferi. Drugo, izvorna istorija se nalazi u dvostrukom odnosu prema epskoj formi pamaćenja: 1) Ona izvorno konstituiše drugačiju predstavu u jezičkom elementu nego što je to ep; 2) U isto vreme, ona se nalazi u odnosu sa objektima nastalim u pred-državnom, pred-istorijskom svetu i menja njihovu funkciju.

Ovaj odnos između istorije i epa, na koji nam sugerise njihovo zajedničko poreklo u delatnosti pamćenja, svakako da ne predstavlja centralnu temu, ne samo Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, već čak ne sačinjava ni dovoljno eksplicitan motiv u njegovom izlaganju o izvornoj istoriji. Ipak, on nije ništa drugo doli strukturalni osnov na kojem je Hegelovo poimanje istorije i istoriografije uopšte moguće. Ukoliko takva cesura između epa i istorije ne postoji, ukoliko je jaz, ne manji time što je posredovan, između mitskog i istorijskog sveta nepostojeći, onda svako pisanje istorije, pa i filozofija svetske istorije, ne sačinjava ništa drugo nego mitološki diskurs. Zbog toga je za Hegelovu misao cesura između mita i istorije neophodna, i njeno objašnjenje i posredovanje u *Fenomenologiji duha*, na stranicama *Enciklopedije*, tokom *Predavanja iz filozofije duha*, pa na kraju krajeva i tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, sačinjava osnovu na kojoj je objekat filozofije istorije uopšte moguć.

Ovde nije od prevelike važnosti pitanje da li je Hegelovo shvatanje izvorne istorije doslovno odgovarajuće Herodotovom pripovedanju iz *Istorija*. Ono što je važno, pak, jeste mogućnost da karakteristike Herodotove istoriografije budu prepoznate kao specifične u okvirima koje nam nude Hegelova predavanja. Ono što nam Hegelova određenja izvorne istorije i čitava mreža pretpostavki koju smo ovde delimično izložili omogućavaju, jeste da pisanje istorije, kao vrlo specifičan način stvaranja *predstave o političkoj zajednici*, odvojimo od praksi *stvaranja predstava o sadašnjosti zajednice*, a koje su karakteristične za nepolitičku organizaciju društvenog života. Što na kraju kra-

jeva, obezbeđuje jedno specifično preimućstvo: da u širokom polju prošlosti, povučemo granicu između onoga što prihvatamo kao deo istorije i onoga što ostavljamo van nje. Tako, za Hegela, opskurnost predistorijskog sveta, porodičnih i plemenskih zajednica, epskih spevova itd. ostaju van istorije – oni sačinjavaju nejasne oblike svesti, kojima se filozof zainteresovan za istoriju ni na koji način ne bavi. Međutim, da bi objekat kojim se filozof istorije bavi bio jasan, neophodno je razgraničiti ga i pokazati njegov odnos prema tim nejasnim oblicima. I dalje, kada je to učinjeno, ostaju otvorena ostala pitanja: ukoliko su Herodotove *Istorije* uklopive u okvire Hegelove izvorne istorije, šta da se čini sa praksama koje nalikuju ovakvom istorijskom pripovedanju, ali se javljaju u društvima čija organizacija teško da odgovara političkom karakteru grčkih polisa? Drugim rečima, na koji način objasniti prakse pripovedanja koje ne odgovaraju niti epici, niti istoriografiji, a javljaju se u zapadu dalekim i stranim kulturama. Tu dolazimo do davno zaboravljene, antikvarne i nejasne granice između takozvanih istorijskih i neistorijskih naroda, između istoriografije bez istorije i istorije bez istoriografije. Zbog čega je izvorna istorijska praksa, po Hegelu, vezana samo za zapadnu istoriografiju? Jasno je da se Herodot značajno razlikuje od Homera, ipak, nejasno ostaje na koji način se on razlikuje, recimo, od kineskih istoričara – koje Hegel ne naziva izvornim. Ukratko, postavlja se pitanje o specifičnosti nastanka istorijske proze, kao o krajnje singularnom događaju – jer za Hegela, pre prvih izvornih istoričara, što bez preuveličavanja kod njega znači pre Herodota i Tukidida, istorija i istoriografija nisu postojale.

LITERATURA

- Atanasković, L. „Hegel i izvorna istoriografija” u *Arhe*, XIX, 22/2022, str. 89-107
- Atanasković, L. „Hegel i Mnemosina: Problem zajedničkog pamćenja” u *Arhe*, XIX, 38/2022, str. 43-70.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015.
- Herodoti, *Historiae*, Oxford University Press, Oxford, 2015
- Herodotus, *Histories*, Harvard University Press, Harvard, 1920. trans. A.D. Godley
- Herodot, *Herodotova Istorija*, Dereta, Beograd, 2018. prev. Milan Arsenić
- Homer, *Homeri Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1920.
- Homer, *The Odyssey*, Harvard, Harvard University Press, 1919. trans. A.T. Murray
- Homer, *Ilijada* Zavod za udžbenike, Beograd, 2002. prev. Miloš N. Đurić
- Homer, *Odiseja*, Beograd, Dereta, 2004. prev. Miloš N. Đurić
- Thucydides, *The Peloponesean War*: Oxford University Press, Oxford, 2009. trans. Martin Hamond
- Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942.
- Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar.
- Parmenid, *O prirodi* u Žunjić, S., *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984.
- Coxon, A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens, 2009.
- Majer, K., *Nastanak političkog kod Grka*, Albatros Plus, Beograd, 2010. prev. Slobodan Damnjanović
- Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München, 1920
- Patočka, J., *Katzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010.
- Arendt, H., *Vita Activa*, R. Piper, München-Zürich, 1981.
- Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Wolf, F.A., *Prolegomena zu Homer* (H. Muchau übers.), Reclam, Leipzig, 1908.
- Finley, M., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954.
- Bassi, K., *Traces of the Past: Classics Between History and Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND THE PROBLEM OF EARLY
HISTORIOGRAPHY

Abstract: This article engages the problem of Hegel's approach to early historiography and its relationship with unhistorical practices of collective memory. The main thesis of this paper shows that the so-called *original history* – about which Hegel speaks in his *Introductions* to the *Lectures in the Philosophy of World History* – represents a practice of memory which becomes possible only with the emergence of political communities and which is therefore opposed to mythical and epic forms of memory in pre-political communities. The first chapter of the paper brings reading of Hegel's account about *original history* as a political practice of memory which is opposed to mythological representation. The second chapter interprets places from Herodotus *Histories* in order to support the claim about the political nature of historiography. In the end, the paper concludes that ambiguous relation between historical and unhistorical modes of memory is crucial for Hegel's understanding of historiography.

Keywords: Hegel, Herodotus, Philosophy of History, Historiography, Original History, History and Epics

Primljeno: 20.5.2021.

Prihvaćeno: 28.7.2021.

Dopunjena verzija prihvaćena: 22.12.2024.

MARK LOSONCZ¹

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

WHO IS THE SUBJECT? WHAT IS SUBJECTIVITY?

Abstract: This article challenges the notion of subjectivity as a timeless, universal category by tracing the complex and radically changing meanings of „subject” and „subjectivity” throughout the history of philosophy. It argues that the modern concept emerged from a crucial medieval synthesis, reconciling Aristotle’s passive *hypokeimenon* (a substratum that „receives something”) with Augustine’s model of the soul’s immediate self-presence. Contrary to the Heideggerian narrative that locates the origin of modern subjectivity in Descartes, this analysis identifies Kant’s transcendental turn as the pivotal moment, defining subjectivity as the active yet empty structure of experience rather than a substance. The article further demonstrates how this modern, active subject has been persistently challenged by a counter-tradition—the „humiliated cogito” or „anti-cogito”—that emphasizes the passivity, impersonality, and constituted nature of thought, from Lichtenberg and Nietzsche to structuralism and psychoanalysis. Finally, it examines the parallel critique within the Anglo-American analytic tradition, which initially rejected subjectivity as a source of error but later engaged with it through the problem of consciousness. The article concludes that Thomas Metzinger’s recent claim—that pure consciousness may not be a subjective phenomenon—is not entirely a novel discovery but the latest iteration of this ancient debate, favoring the original, passive meaning. The history of subjectivity is thus presented as an unresolved tension between the subject as an active foundation and as a passive product.

Keywords: subject, subjectivity, de Libera, Kant, continental philosophy, analytical philosophy, person, individual

This research originally began as an effort to more deeply understand Thomas Metzinger’s recent claim in *The Elephant and the Blind: The Experience of Pure Consciousness* that „consciousness may not be a *subjective* phenomenon at all”². What could be subjectivity, which in some cases we

¹ Author’s e-mail address: mark.losoncz@ifdt.bg.ac.rs

² Metzinger, T., *The Elephant and the Blind: The Experience of Pure Consciousness: Philosophy, Science, and 500+ Experiential Reports*, MIT Press, London–Cambridge (MA), 2024, p. XIII.

might have to speak of in this way, in a negative way? What is it that we should consider subjective? Who is the subject at all? To address this, the project undertook a critical reconstruction of the complex, radically changing meanings of „subject” and „subjectivity” throughout the history of philosophy. The goal was to combine philological detail with conceptual rigor to achieve a deeper understanding of these concepts. This approach is necessary to understand why and how we continue to speak of subjectivity, whether affirmatively or negatively, in our contemporary discourse. While this critical reconstruction is necessarily broad and somewhat crude, it is precisely this comprehensive scope that is required to truly grasp the meanings of subjectivity. This reconstruction owes much to Alain de Libera, Étienne Balibar and others, but it significantly broadens and puts previous research into a new perspective.

While terms like „subjectivity” (”subject”, „subjective”, etc.) are part of our everyday language, their conceptual history remains largely obscured. Their meaning appears so obvious that we tend to overlook the subtle complexities of their semantics, which have evolved significantly over time. Indeed, subjectivity in the modern sense, especially subjective certainty, can rightly be considered a modern invention, but a critical analysis is needed to understand this. Paul Ricoeur, in his essay *The Question of the Subject: The Challenge of Semiology*³, sought to outline a complex philosophical history of subjectivity, stretching from the Socratic *cogito* to the Fichtean „I” and the Husserlian ego. He also masterfully incorporated phenomenology, structuralism, and psychoanalysis to nuance the meanings of subjectivity and outlined his own hermeneutics of „I exist.” Yet, despite its inspiring approach, Ricoeur’s essay presents this history in an overly simplistic manner, assuming a semantic continuity where it is completely absent (for example, projecting the concept of *cogito* onto the Socratic soul leads to serious misunderstandings). A more subtle approach is therefore required.

1. FROM THE ARISTOTELIAN *HYPOKEIMENON* TO THE MEDIEVAL SYNTHESIS

To fully grasp the meaning of subjectivity, we must look back to the period before the word even existed. This era, lacking the word „subject,” was nonetheless home to semantic inventions that were decisive in the concept’s

³ Ricoeur, P., „La question du sujet : le défi de la sémiologie.”, In *Le Conflit des interprétations: Essais d’herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, pp. 233-262.

later history. The conceptual origin of the subject can be first of all traced to Aristotle's *hypokeimenon* (ὑποκείμενον), a term with several meanings: it is the logical subject of a proposition, and it is also the physical substratum that underlies and remains amidst all changes regarding accidents. In this sense, it is that which serves as a foundation, that which lies beneath. While the Greek language had no single word for „subject,” the later Latin *subjectum* emerged primarily as a direct translation of Aristotle's *hypokeimenon*. Accordingly, in medieval philosophy, the subject was primarily understood as the substratum—or the underlying support—for essential or accidental properties, from grammar to metaphysics. Although a separate psychological theory of the soul (*mens*) existed, it was not specifically connected to this Aristotelian concept of the subject. The question of who or what is the subject of thought first emerged in the context of the translation of Averroes's „Great Commentary on Book III of *De Anima*.” Within this conceptual framework, thinking as intelligible knowledge in action has two subjects: on the one hand, the *phantasiae* (mental images or particular intentions), and on the other, the intellect, which, in Averroes's specific sense, is a universal, eternal substance separated from the body and soul. This also implies a conclusion that is profoundly counter-intuitive from a modern perspective: man himself is not the subject of thought. As the *European Vocabulary of Philosophies* states, „the theory of the two subjects of intellection does not allow us to say that man—or rather individual man (‘this man’)—thinks, but only that his images are thought by the separate intellect”⁴. For medieval Averroists, this meant that thinking does not need man to be its subject, but rather to provide the phantasms that might serve as starting points for thoughts.

In contrast to the Aristotelian-Averroist tradition, which held that we know the world by first perceiving individual objects and then our intellect extracts general categories (like ‘dogness’ or ‘treeness’) from them, several medieval theories asserted that the self or ego can know itself through a direct, immediate intuition. This represented a significant break, suggesting a unique and special nature of self-knowledge distinct from the way the soul knows other things. These theories relied much on Augustine's seminal insight from *De Trinitate* X, 3, 5, that „the mind, therefore, does not know itself through a mirror, but through itself.” In doing so, they developed a psychological discourse of self-knowledge based on its self-present immediacy and reflexivity. Critically, however, these theories did not originally use the

⁴ Balibar, É., Cassin, B., de Libera, A., „Sujet.”, In *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (sous la direction de Barbara Cassin), Paris, Éditions du Seuil / Le Robert, Paris, 2004, p. 1237.

Aristotelian concept of the subject and its Latin translation to articulate this direct knowledge of the self. Augustine is also very important for another reason, namely, his Trinitarian theology occupies a pivotal position in the genealogy of subjectivity. His doctrine of *perichoresis*—the mutual and immanent indwelling of the persons of the Trinity—fundamentally ruled out the Aristotelian conception of these persons as subjects bearing accidental properties. For Augustine, divine attributes are not contingent qualifications but essential determinations: for example, God does not merely possess goodness, but is goodness itself. In this model, the Father, Son and Holy Spirit exist as distinct persons (hypostases) sharing one indivisible essence, their unity-in-difference precluding any composition of substance and accidents. This Trinitarian structure finds its anthropological counterpart in Augustine's understanding of the human soul. Just as the divine persons exist in perfect coinherence, the soul achieves self-presence through immediate, non-mediated knowledge. The psychological analogy developed in *De Trinitate* (particularly the triad of memory, understanding and will) reveals a structure where self-awareness constitutes the soul's very being rather than representing an accidental property. The Holy Spirit's role as bond of love thus parallels how self-love consolidates the soul's unity with itself. Crucially, this framework rejects the Aristotelian-Averroist paradigm where thoughts inhere in the soul as accidents in a passive subject (*hypokeimenon*), instead positing an intrinsic, dynamic relation between the soul and its acts. The emergence of modern subjectivity required a synthetic resolution of these competing paradigms. To put it differently, the Aristotelian vocabulary of subjecthood, with its categorical distinctions between what lies beneath and accident, needed reconciliation with the Augustinian account of immediate and infallible self-certainty. This synthesis was pioneered by late medieval thinkers like Peter John Olivi, who preserved Augustine's emphasis on direct self-knowledge while rearticulating the ego as the intuitive subject of its mental acts. Olivi's epistemology – treating self-awareness as an experiential given rather than an inferential conclusion – bridged the Augustinian and Aristotelian frameworks. Thus, this conceptual negotiation represented not merely a philosophical compromise, but the essential precondition for subjectivity in the modern sense. Humans gradually became „thinking subjects,” which is unusual from the perspective of the original Aristotelian concept, according to which the subject is passive receptivity. According to the old paradigm, the subject is not active (*subiectum dicitur illud quod aliqued recipit*, „that is called a subject which

receives something”, according to a 1680 *Compendium metaphysicae*⁵), but according to the newer conceptual and terminological strategy, thinking as an activity is inherent to subjectivity. It is also worth mentioning Thomas Aquinas, who introduced the principle *actiones sunt suppositorum*, arguing that Christ acts through his divine and human natures, thereby establishing the crucial idea that agency is linked to personhood. This means that all actions, regardless of the nature they come from, belong to the unified person, not to the separate natures themselves.

This medieval synthesis is a crucial, often-overlooked pivot in our history. It represents the moment the *hypokeimenon*—the passive substratum—was gradually fused with the Augustinian soul capable of immediate self-presence. The result was a new hybrid: a thinking substance, an entity that could be both the underlying *subjectum* and the active agent of its own thoughts. This conceptual revolution created the idea of the very entity—the active, self-certain subject—that later philosophers would either defend, deconstruct, or attempt to eliminate.

2. THE KANTIAN REVOLUTION

The Heideggerian narrative, which posits Descartes as the singular originator of the modern concepts of the *subiectum* and ego⁶, represents a historically untenable interpretation. The conceptual groundwork for modern subjectivity was, in fact, meticulously laid within medieval philosophy through a sustained synthesis of Aristotelian metaphysics and Christian theological inquiry. Furthermore, the decisive transformation toward the modern conception of subjectivity is more profoundly indebted to Kant’s critical philosophy than to any putative „Cartesian subjectivity.” Descartes’s ego is more accurately understood not as the discovery of a substantive thing, but as an epistemological event. It emerges as a point of apodictic certainty generated through a performative, self-referential act of thinking (*cogito me cogitare*). This stands in stark contrast to the ontologically robust „I” (*Selbst*) it would later become within German idealism, where it was reified into a transcendental subject—the foundational ground of consciousness and the very condition for the constitution of a world. This nuanced historical perspective

⁵ Quoted by Libera, A. de., *Archéologie du sujet II: La quête de l'identité*, Vrin, Paris, 2010, p. 12.

⁶ Heidegger, M., *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* [GA 6.2], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 395.

is precisely what informs Alain de Libera's archaeological project on subjectivity, leading him to assert that „the' *cogito*, 'the' 'Cartesian' subject... did not exist before post-Cartesian philosophers introduced it in Descartes"⁷. De Libera further specifies that „Leibniz and Locke did more for 'the' subject"⁸. Namely, Leibniz, engaging creatively with ancient and medieval traditions, conceived of individual substances as *suppôts des actes* (supposits of act). He emphasized that the subject is not just a thinking entity but fundamentally an agent, a metaphysical center responsible for its actions which it causes mentally. He saw thinking itself as an activity by which the monad—a simple, indivisible, mind-like substance—supports its own actions and mental states. Locke, conversely, played a pivotal role by relocating the foundation of personal identity from an immaterial soul or substance to consciousness and memory. His approach instigated a crucial shift in emphasis from the metaphysical question of *what* the subject is to the phenomenological question of *who* it is. Locke's theory, effectively secularized and grounded in an incipient empirical psychology, anchors the self in its own reflexivity—in the fact that consciousness accompanies thought and perceives itself as persisting diachronically. In doing so, he also contributed immensely to the burgeoning conception of the subject as an autonomous moral agent. With his „revolutionary thesis"⁹ on personal identity, Locke significantly advanced the architecture of modern subjectivity. However, it is crucial to note that, since Locke did not use the term „subject" itself to refer to personal identity and agency, he simultaneously „inaugurated ... a long-term process, referred to ... as *the elision of the subject*... whose effectiveness has been prolonged by so-called 'Anglo-American' philosophy, to the point where the subject has been almost completely assimilated into the person"¹⁰. Thus, his work embodies the paradoxical dual movement of both constructing and, in a different terminological register, dissolving the modern subject.

If the medieval scholastics built the scaffolding for the modern subject, it was the philosophers of the 17th and 18th centuries who moved into the structure and began remodeling it. The narrative that places Descartes as the sole architect of modern subjectivity is, as we have seen, a Heideggerian simplification. The more decisive transformation—one that liberated subjectivity from its metaphysical baggage while simultaneously making it more elusive—came from Immanuel Kant. His conception of subjectivity (*Subjektiv-*

⁷ Libera, A. de., *Archéologie du sujet I: Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007, p. 28.

⁸ Ibid, p. 119.

⁹ Libera, *Archéologie du sujet I*, p. 189.

¹⁰ Libera, *Archéologie du sujet II*, p. 63.

vität) and the subject (*Subjekt*) operates on multiple levels – logical, transcendental, moral etc. – but fundamentally concerns the structures of first-person experience rather than external objects. Kant makes a profoundly complex claim that while we necessarily conceive ourselves as enduring substances unifying experience, this is merely the phenomenal self as apprehended through inner sense. Accordingly, the noumenal self remains strictly unknowable. This position constitutes a radical departure from traditional metaphysics. Kant argues that the substantial soul is a transcendental illusion, replacing it with the formal unity of apperception – the bare „I think” that accompanies all representations without revealing its nature. In this critical framework, the Aristotelian concept of substance applies only to phenomenal reality, while transcendental subjectivity exists as the non-empirical condition of possibility for experience. Thus Kant inaugurates a distinctive conception of subjectivity: neither as Cartesian *res cogitans* nor as empirical psyche, but as the necessary yet elusive ground of cognition itself. Subjectivity is conceived as the act of synthesis rather than a thing—structuring experience without being itself experienced. Subjectivity is thus to a large extent liberated from its old metaphysical burdens, which entails a significant reinterpretation of the relationship between substantiality and subjectivity. Another example of the terminological and conceptual changes is when Hegel writes in *The Phenomenology of Spirit* that the absolute is the result of a development in which its true nature is realized, namely, „to be actual, subject, or self-becoming. The Substance is, in its essence, Subject”¹¹. Kant’s successors, such as Fichte and Hegel, even went on to suggest that the only thing that can be conceived is that which conceives itself.

Kant’s achievement was to perform a conceptual sleight of hand. He simultaneously made subjectivity the indispensable condition for all experience and evacuated it of any knowable content. This move in principle protected subjectivity from ontological or scientific reductionism by placing it in a transcendental realm, but it also left it vulnerable to a new kind of critique: if the subject is not a thing we can find, perhaps it is not there at all—a possibility that the ensuing traditions of philosophy would explore in depth. But whatever the subsequent developments, thanks to Kant, subjectivity embarked on its genuinely modern trajectory. This is strikingly illustrated in the early works of Charles François Dominique de Villers on Kantian philosophy, where subjectivity emerges in its full modern sense—as seen, for instance, in his remark that physicists are persuaded of „the subjectivity and

¹¹ Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 11.

ideality of colors”¹². Two pivotal moments in the concept’s history deserve emphasis: first, when Maine de Biran, under Kant’s influence, characterized the subject in 1841 as a thinking being that apprehends itself through inner intuition; and second, when Victor Cousin, another central figure in introducing Kantian thought and German idealism to France, asserted that reason in itself cannot be deemed subjective, precisely because „the subject is the self, the personality, freedom, the will”¹³. In modern philosophy, particularly in continental Europe, the discursive figure of subjectivity—conceived not as passivity but as activity—has become increasingly central. This development can be traced through several key thinkers. The neo-Kantian Wilhelm Windelband, for example, defined the „subjective phenomenon” as the core of ideographic sciences, which study unique, unrepeatable experiential events, in contrast to nomothetic sciences, which focus on objective laws. Franz Brentano, who otherwise often debated Kant’s philosophy, wrote that „that something is an object for the mentally active subject, and, as such, is present in some manner in his consciousness”¹⁴. Likewise, Ernst Bloch reinterpreted Kant through a lens of materialist transcendentalism, and he even authored a monograph on Hegel entitled *Subject-Object*, signaling the crucial role of this concept in his thought. Another important figure is the phenomenologist Edmund Husserl, who critically continued the Kantian heritage by speaking of transcendental subjectivity that „bears in itself ... the real universe”¹⁵. With all its complexity, the phenomenological tradition contains a strong, persistent trend focused on the irreducibility of subjectivity in both experience and life, exemplified by the work of Michel Henry, who developed a phenomenology of absolute subjectivity, and by Dan Zahavi, whose book *Subjectivity and Selfhood* serves as a key text.

3. THE TRADITIONS OF SUBJECTIVATION AND ANTI-COGITO

The reconstruction of the concept of subjectivity would not be complete without mentioning one more dimension. The discursive figure of subjec-

¹² Villers, C. F. D. de., *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Colignon, Metz, 1801, p. 242.

¹³ Quoted by Libera, *Archéologie du sujet I*, p. 343.

¹⁴ Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p. 110.

¹⁵ Husserl, E., *Husserliana*, Band III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, edited by Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, p. 590–591.

tivity gradually came to signify activity and freedom, yet its etymological roots point to its opposite. The Latin *subjectus* originally meant, particularly in Roman law, „one who is under the dominion of a sovereign” or „under the rule of a power” This meaning persisted for centuries, as seen in the 17th century when Bossuet declared that „all men are born subjects”¹⁶, signifying a person’s subordination to authority, and also in the 19th century, for example when John Stuart Mill used the title *The Subjection of Women* to express sexual inequality. As Étienne Balibar suggests, it was only with the influence of Kant and documents like the French *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* that „subjectivity” began to refer primarily to the citizen as self-determined, free, and responsible agency.¹⁷ This is how, for example, the concept of legal subject (*Rechtssubjekt*) came into being.¹⁸ However, the duality of meaning has largely been preserved in modern thought. Hannah Arendt, for instance, wrote that „somebody began it [his own life story] and it is subject in the twofold sense of the word, namely its actor and sufferer, but nobody is its author”¹⁹. Similarly, Judith Butler writes that „no individual becomes a subject without first becoming subjected or undergoing ‘subjectivation’... The term ‘subjectivation’ carries the paradox in itself”²⁰.

In the landscape of Aristotelian philosophy and the traditions that preceded Kant, subjectivity was often conceived fundamentally as passivity—as the underlying substrate or that which is subjected to external forces. With the advent of modernity, however, another powerful counter-current arose that challenged the emerging emphasis on subjectivity as autonomous agency. Instead, this alternative trajectory sought to rearticulate the theme of passivity, though now under profoundly transformed philosophical and historical conditions. A key figure in this development was Lichtenberg, who, in opposition to „Cartesian subjectivity,” argued that we should not say „I think,” but rather that „one should say, it thinks, just as one says: it lightens”²¹. The basis

¹⁶ Bossuet, J.-B., *Politique tirée de des propres paroles de l'Écriture sainte*, edited by Jacques Le Brun, Droz, Geneva, 1967, p. 53.

¹⁷ Balibar, É., „Citizen Subject.”, In *Who Comes After the Subject?*, eds. E. Cadava, P. Connor, and J.-L. Nancy, Routledge, London, 1991, 33–57. Balibar, É., „Sujet et subjectivation.”, In *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, 15–30.

¹⁸ See Zarka, Y. C., L’invention du sujet de droit, *Archives de philosophie* 60 (4) (1997): 531–550.

¹⁹ Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 184.

²⁰ Butler, J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997, p. 11, 83.

²¹ Lichtenberg, G. C., *Sudelbücher, Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, Carl Hanser Verlag, Munich, 1968, p. 412.

of thinking is, therefore, an impersonal process. Similarly, in his Munich lectures, Schelling argued against Descartes' *cogito* that we should instead say, „it thinks in me” (*es denkt in mir*)²². Nietzsche later made a similar claim that because of the „seduction of grammar” we tend to believe in the „the soul superstition which, in the form of the subject and ego superstition, has not even yet ceased to do mischief”²³. Thus, with the rejection or critique of the idea of the subject's „subjectivity,” a tradition began that cannot be called uniform, which, following Alain de Libera, we can rightly call the trend of the humiliated *cogito* and anti-*cogito*, insofar as it, while critically revising thought and experience, emphasizes passivity and impersonality.²⁴

The rethinking of subjectivity was a particularly important project in France. For example, for the theoretical anti-humanist and structuralist Marxist Louis Althusser, „ideology ‘acts’ or ‘functions’ in such a way that it ‘recruits’ subjects among the individuals (it recruits them all), or ‘transforms’ the individuals into subjects (it transforms them all)”²⁵. Thus, subjectivity is not a source or a starting point, but rather is created and socially constituted. Similarly, in Lacanian psychoanalysis, the subject is not unified and autonomous, but rather decentralized, divided and split between the ego and the unconscious, constituted through language and desire.²⁶ This critique of the sovereign subject was also a central theme for Michel Foucault, who famously asserted: „I don't think there is actually a sovereign, founding subject, a universal form of subject that one might find everywhere. I think on the contrary, that the subject is constituted through practices of subjection, or, in a more autonomous way, through practices of liberation”²⁷. This trend also includes Jacques Derrida, for whom the „speaking or signifying subject could not be present to itself, as speaking or signifying, without the play of linguistic or semiological *différance*”²⁸. Although it would be misleading to link these ideas as if they were embodiments of a unified French Theory, they

²² Quoted by Libera, *Archéologie du sujet I*, p. 35.

²³ Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, In: *Kritische Studienausgabe*, Vol. 5, edited by G. Colli and M. Montinari, Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin–New York, 1988, p. 11–12.

²⁴ Libera, *Archéologie du sujet I*, p. 32–33.

²⁵ Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, translated by Ben Brewster, Monthly Review Press, New York, 1971, p. 174.

²⁶ See Fink, B., *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

²⁷ Foucault, M., „An Aesthetics of Existence.”, In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*, ed. S. Lotringer, New York, Semiotext(e), New York, 1996, p. 452.

²⁸ Derrida, J., *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 16.

are undoubtedly related in that they encourage the questioning and criticism of the self-sufficient, self-assertive rational subject, drawing attention to the fact that the subject is constituted rather than given. When Jürgen Habermas attacked these theories for committing a performative contradiction, arguing that „since subject-centered reason can be convicted of being authoritarian in nature only by having recourse to its own tools”²⁹, he himself joined in the criticism of self-reflexive subjectivity, emphasizing intersubjectivity instead.

4. THE ANGLO-AMERICAN AND ANALYTIC TRADITIONS

Certain philosophical traditions in continental Europe tended to deconstruct the subject by revealing its constituted, subjugated, or impersonal origins. The Anglo-American and analytical traditions embarked on a parallel project of dismantling, though its methods and motivations were profoundly different. If the former traditions attacked the subject for its hubris and false autonomy, analytic philosophy often sought to eliminate it for the sake of logical clarity and objective truth. It was already mentioned that the internationalization of the meaning of „subject” spread to a more limited extent in Anglo-American philosophy and was rarely characterized by the same dramatic emphasis as in continental Europe. Nevertheless, with careful analysis, we can reconstruct the subtle shifts in the semantics of subjectivity within the analytical tradition, particularly by examining its forerunners and founders. Figures like Bernard Bolzano and Gottlob Frege, for example, championed a stark and uncompromising dichotomy between the subjective and the objective. They were staunchly anti-subjectivist, arguing for a semantic Platonism where logic, truth, and meaning are timeless and immutable entities, completely separate from the individual human mind and private psychological processes. For them, the logical rigor of the analytical method depended on a complete disregard for private, incommunicable subjective intuitions, sensations, and mental associations. As Frege famously argued in *The Foundations of Arithmetic*, if we claim that concepts are products of the individual mind, „this conception makes everything subjective, and taken to its logical conclusion, abolishes truth”³⁰. For this reason, he insisted on „always to separate sharply the logical from the psychological, the subjective

²⁹ Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, translated by Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge (MA), 1987, p. 197.

³⁰ Frege, G., *The Frege Reader*, ed. with an introd. by M. Beaney, Blackwell, Oxford, 1997, p. 88.

from the objective”³¹. He used the example of colors to illustrate this point: color words can be used in a purely „objective sense” without relying on subjective sensations, even by a color-blind person. Similarly, the other founder of analytical philosophy, Bertrand Russell, though he differed from Frege by rooting logic in our empirical encounter with the world, also maintained that concepts and logical truths don’t originate in individual mental processes. His remarks on his own intellectual journey are particularly revealing. After abandoning both Kant and Hegel, he commented that he „disliked the subjectivity of the [Kantian] ‘Transcendental Aesthetic’”³². He also described his rejection of idealism as „a great liberation” because he had „never again shut [himself] up in a subjective prison”³³. Finally, another key founder, G. E. Moore, reinforced this stance. For example, in *The Nature of Judgment*, he argued that propositions are composed of concepts, not thoughts. A proposition, he wrote, should be „understood, not as anything subjective—an assertion or affirmation of something—but as the combination of concepts which is affirmed”³⁴. Moore also approached the concept of subjectivity with a negative connotation in his ethical philosophy. He viewed it as the mistaken belief that statements about the moral correctness of actions refer not to the intrinsic nature of those actions, but instead to an individual’s personal feelings or sentiments. In this way, all these founders of analytical philosophy pushed for a philosophy free from the „subjective prison” of the mind.

The history of analytical philosophy is, of course, very complex, but the motif of the rejection of subjectivism has arisen consistently and frequently. W. V. O. Quine’s work offers an excellent, if symptomatic, example of this motif. As he put it in *Ontological Relativity*, „we seem to be maneuvering ourselves into the absurd position that there is no difference on any terms, interlinguistic or intralinguistic, objective or subjective, between referring to rabbits and referring to rabbit parts or stages”³⁵, thus reviving the insights of the founders of analytical philosophy. It is particularly symptomatic, and also reveals something about the communication between traditions, that

³¹ Frege, G., *The Foundations of Arithmetic*, translated by J. L. Austin, Northwestern University Press, Evanston, 1978, p. X.

³² Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, The Library of Living Philosophies, Evanston, Illinois, 1946. p. 12.

³³ Russell, B., *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, London, 1959, p. 48.

³⁴ Moore, G. E., „The Nature of Judgment.”, In *The Early Essays*, ed. T. Regan, Temple University Press, Philadelphia, 1986, p. 67.

³⁵ Quine, W. V., „Ontological Relativity.”, In *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, p. 47-48.

Gilbert Ryle wrote the following in his review of Heidegger's *Being and Time*: „*quâ* First Philosophy Phenomenology is at present heading for bankruptcy and disaster and will end either in self-ruinous Subjectivism or in a windy mysticism”³⁶. „Subjectivism” was also a curse word, for example, in Thomas Weldon's *Vocabulary of Politics*. In this respect, considering the hostility towards subjectivity and subjectivism, Christoph Schuring is largely correct when he writes in his critical history of analytical philosophy that in this tradition „subjectivity is not thought of as playing any role, other than as a mechanism for choosing the decomposable parts and ordering them appropriately”³⁷. However, it is not entirely accurate to claim that analytic philosophy has always been anti-subjectivist. While its founders initially adopted an anti-subjectivist stance, later developments, particularly within ethics, sometimes embraced subjective perspectives. Logical positivists, for instance, argued that ethical statements merely express subjective feelings or attitudes, and this idea was later refined into more sophisticated versions of moral subjectivism. An even more significant shift occurred when the analytical tradition began to seriously engage with consciousness, experience, and mental states. Analytic philosophers increasingly focused on topics like sensory qualia and awareness as a form of higher-order monitoring. In this context, the purely descriptive meaning of subjectivity became increasingly central. This is evidenced by key texts of the late 20th century. For example, in his classic essay „What Is It Like to Be a Bat?,” Thomas Nagel poses a fundamental question about the „subjective character of experience”³⁸. Similarly, John Searle, in his seminal work *Intentionality*, defines intentionality as an „objective fact... with *subjective* mental states”³⁹. These works demonstrate that „subjectivity” and „subjective”, rather than being dismissed as a purely pejorative terms, came to be seen as a legitimate and essential topic for philosophical inquiry within the analytic tradition, and this development was further strengthened by the dialogue with phenomenology. This was confirmed, for example, by David Chalmers' famous article on the hard problem of consciousness, in which he wrote that „there is a whirl of information-processing, but there is also a subjective aspect”⁴⁰. Finally, it is worth mentioning Uriah Kriegel's seminal work *Subjective Consciousness*,

³⁶ Ryle, G., Sein und Zeit by Martin Heidegger, *Mind* 38 (151) (1929): 370.

³⁷ Schuringa, C., *Social History of Analytic Philosophy*, Verso, London, 2025, p. 26.

³⁸ Nagel, T., *What Is It Like to Be a Bat?*, *The Philosophical Review* 83 (4) (1974): 436.

³⁹ Searle, J., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. IX.

⁴⁰ Chalmers, D. J., Facing Up to the Problem of Consciousness, *Journal of Consciousness Studies* 2 (3) (1995): 201. Cf. „subjective experience is not reducible to brain states”.

in which he describes subjectivity as „what makes it the phenomenally conscious state it is”⁴¹. And when E. J. Lowe writes in *Subjects of Experience* that we, human beings, are „subjects of experience, thought and action”⁴², he is continuing precisely the aforementioned trend that began in medieval traditions.

While there were significant efforts to rehabilitate the concept of subjectivity in the broader analytic tradition and in related currents, another powerful and enduring trend has persisted: one that emphasizes the passivity and impersonality of thought and experience. This perspective, which was already referred to as the humiliated *cogito* or anti-*cogito*, was also linked to the general European trend, since Wittgenstein, Moritz Schlick and P. F. Strawson were influenced by Lichtenberg’s suggestions related to the impersonality of thinking (for example, Schlick wrote that „original experience is ‘without a subject’”⁴³). This led to the development of the idea that the self is nothing more than a logical construct, or that there is no single, unified ego that acts as the owner or bearer of experience. This trend, with its complex historical lineage, is often referred to as the „No-Owner” or „No-Self” view (or as nemocentrism, based on the Latin *nemo*, meaning „nobody”). In his work, David Wiggins addressed this tradition, which he saw in the philosophies of Hume, William James, Bertrand Russell, and A. J. Ayer. Wiggins referred to these as „‘no subject’ theories,” noting that „their aim is not so much to reject as to reconstruct the subject, and it comes back into discourse as a complex”⁴⁴. In fact, many thinkers argued for a multifaceted nature of subjectivity or the blurring of its boundaries, often reducing the self to subpersonal or suprapersonal entities. For instance, Derek Parfit challenged the very idea of a unified self and its putative self-awareness, asking: „Are we directly aware of the existence of this separate entity, the subject of experiences? ... Is each of us aware, for example, that he is a Cartesian Ego?”⁴⁵. Parfit’s answer to these questions is that subjectivity can be reduced to its more basic constituent parts. He proposed that the contents of

Churchland, P., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, Cambridge (MA), 1986, p. 325.

⁴¹ Kriegel, U., *Subjective Consciousness: A Self-Representational Approach*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2009, p. 1.

⁴² Lowe, E. J., *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. XIX.

⁴³ Schlick, M., Experience and Verification, *The Philosophical Review* 45 (4) (1936): 359.

⁴⁴ Wiggins, D., Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and Men as a Natural Kind, *Philosophy* 51 (196) (1976): 131.

⁴⁵ Parfit, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 223.

our experience can be described in an entirely impersonal way, without any reference to a subject as the owner or bearer of those experiences. In this context, it's also worth mentioning Daniel Dennett, who argues that the self is a theoretical fiction, a simplified illusion created by our brain and fully reducible to complex underlying processes. For example, Dennett claims that „the Cartesian Theater may be a comforting image because it preserves the reality/appearance distinction at the heart of human subjectivity, but as well as being scientifically unmotivated, this is metaphysically dubious, because it creates the bizarre category of the objectively subjective”⁴⁶. And, finally, Thomas Metzinger also clearly belongs to this trend. In his work, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, he argues that the self does not actually exist, but is merely a functional byproduct and useful fiction created by the brain's phenomenal self-model. According to Metzinger, the subjective experience of being a self emerges from a process that is not, in itself, subjective. His position is further clarified by his analysis of pathological cases, where „a rudimentary conscious self appears *without* subjectivity, in the absence of a phenomenal first-person perspective”⁴⁷. From this, it is clear that for Metzinger, subjectivity refers to the representation of the world from a first-person point of view. Metzinger's research into „minimal phenomenal consciousness” (MPE) and pure consciousness—states of experience in which there is no subjectivity—has reinforced his insights. Based on the zero-person perspective states without a subjective owner, he concludes that „all philosophical arguments that consciousness is irreducibly subjective... may fail on the most fundamental level, simply because MPE is not a ‘subjective’ phenomenon at all”⁴⁸. In his claim that there is a primordial state of consciousness devoid of subjectivity—that is, without a personal-level self-representation or cognitive agency—Metzinger, despite the radicality of his position, is consistently working within conceptual and terminological traditions that are centuries old.

⁴⁶ Dennett, D., *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston, 1991, p. 132.

⁴⁷ Metzinger, T., *Being No One. The Self Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge–London, 2004, p. 156.

⁴⁸ Metzinger, *The Elephant and the Blind*, p.28.

5. CONCLUSION

This critical conceptual history has demonstrated that subjectivity is not a timeless, ahistorical, or universal category. Both the terminology and the concept itself have changed dramatically over time. For instance, it was not always a given that the human being or the individual was the bearer or owner of thought. One of the most significant shifts occurred when the subject was no longer viewed as a passive receiver that merely tolerates change, but as a center of activity and agency. Despite this, the idea that „it thinks [in me]”—the notion that the self’s thinking is actually an impersonal and passive process—has recurred throughout history. Newer generations of thinkers have consistently sought to argue that subjectivity is not sovereign, suggesting that it can be reduced to other processes or is merely a functional byproduct.

The diverse meanings of „subject” and „subjectivity” have deeply infiltrated our everyday lives. These terms often carry negative connotations, implying a lack of impartiality or unreliability (e.g., „that’s just my subjective opinion”). They can also refer to a neutral, technical meaning, such as the „subjective symptoms” a patient reports in medicine. As for science, subjectivity is often contrasted with objectivity—a relationship explored in Lorraine Daston and Peter L. Galison’s book *Objectivity*—or its meaning is devalued, as attested to in B. Allan Wallace’s book *The Taboo of Subjectivity*. In these instances, there is often a need to rehabilitate subjectivity as a valid topic of inquiry. However, the true source of these everyday and scientific meanings lies in the complex semantic and conceptual changes throughout the history of philosophy. While the conceptual history outlined here may seem eclectic, this broad approach is precisely what allows for a deeper understanding of subjectivity. It also reveals surprising connections between traditions that may appear very distant from one another.

Originally, the term „subject” meant that which lies beneath or serves as a passive foundation. However, according to the Aristotelian-Averroesian tradition, however, it is not man or the individual who is the true bearer of thought. The Augustinian tradition also avoided to speak of subjectivity in this because it held that thoughts are not passive accidents residing in the soul. Instead, it argued for an intrinsic and dynamic relationship between the soul, which has direct access to itself, and its actions. The medieval synthesis of these two traditions was a crucial turning point, leading to the insight that subjectivity involves the inherence of thought as an activity in the human soul. This idea was further developed in the early modern period. However, a common misconception—shared by both Heidegger and some analytic

philosophers—is that the „Cartesian ego” is the most important concept in the modern history of subjectivity. This isn’t accurate, not only due to the medieval precursors but also because of the contributions of thinkers like Leibniz. Leibniz conceived of subjectivity more as an agent than as a passive substance. This was complemented by Locke’s idea that personal identity is tied to a continuous self-consciousness associated with our thoughts. Nevertheless, the most significant figure in this evolution is Kant, for whom subjectivity became the very structure of experience. For Kant, subjectivity is separated from substantiality and becomes a transcendental instance, creating a tradition where subjectivity is increasingly viewed as constitutive of both experience and the world.

Simultaneously, however, another, far from uniform, trend persisted: one that emphasized the impersonality and passivity of thought. This trend was also prominent in what is often called „French Theory” (which also retained the sense of „subjectivation” as the subordination of persons). Here, the subject largely appeared as something constituted—and therefore passive—through processes like language, ideology, and desire. Conversely, a similar struggle against the meanings of subjectivity can be observed within the Anglo-American and analytic traditions. While it is true that these traditions often place greater importance on the person and individuality and lack the dramatic emphasis on subjectivity characteristic of continental Europe, it is not entirely accurate to say that the subject is simply „elided” as de Libera suggests. On the contrary, the founders of analytic philosophy (such as Frege, Russell, and Moore) explicitly opposed subjectivity, which they understood as individual limitation in relation to objective truth and logical clarity. This understanding of subjectivity is close to certain everyday meanings (a lack of impartiality, unreliability etc.). Ultimately, analytic philosophy contains two main trends: one that seeks to rehabilitate subjectivity in the context of consciousness and experience, and another that works to question, marginalize, or reduce it. This second trend culminates in a view like that of Thomas Metzinger, who suggests that consciousness may not be a subjective phenomenon at all.

The very meaning of ‘subject’ is a palimpsest of conflicting definitions. This critical reconstruction reveals that subjectivity is not a monolithic, transhistorical essence but a contested and evolving conceptual battlefield. Its history is marked by a fundamental tension between two poles: the *subjectum* as passive substratum (the Aristotelian *hypokeimenon*) and the *subjectus* as subordinate being on one hand, and the active, self-certain epistemic agent (the modern Subject) on the other. The modern concept of subjectivity, inaugurated by Kant’s transcendental turn, was a precarious

synthesis that sought to ground experience in a formal, active subject while stripping it of substantial metaphysical baggage. This synthesis, however, was never stable. Repeatedly, philosophical currents have emerged that attempt to push subjectivity into the background or at least question its sovereign significance in favor of other, impersonal, and passive processes. It is within this context of perpetual critique that Thomas Metzinger's startling claim—that pure consciousness may not be a subjective phenomenon—must be understood. Metzinger is not discovering a new fact about nature so much as he is taking a side in this ancient philosophical conflict. His „no-self” theory is the contemporary, scientifically-informed culmination of the long „humiliated cogito” or „anti-cogito” tradition that runs from Lichtenberg and Nietzsche through Schlick and Parfit. By arguing that minimal phenomenal experience (MPE) lacks a first-person perspective, he vehemently rejects the epistemic subject (the active ‘I’) and reverts to a model that resonates with the oldest meaning of *subjectum*: an impersonal, sub-personal process—a neurological substratum—upon which the illusion of selfhood is borne.

Therefore, the answer to „Who is the subject?” and „What is subjectivity?” is always: It depends on the philosophical framework you adopt. The enduring necessity of speaking about subjectivity, whether affirmatively or negatively, stems from this irreducible tension in our self-understanding. We might also simultaneously be the passive products of impersonal forces and the active agents of our own experience and thought. The history of subjectivity is the history of philosophy attempting, and ultimately failing, to resolve this paradox. Is this a failure, or is it the irreducible condition of human existence that philosophy rightly illuminates?

BIBLIOGRAPHY

- Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Translated by Ben Brewster. New York: Monthly Review Press.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Balibar, Étienne – Cassin, Barbara – Libera, Alain de (2004). Sujet. In: *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Éditions du Seuil / Le Robert, 1233–1254.
- Balibar, Étienne (1991). Citizen Subject. In: Cadava, Eduardo – Connor, Peter – Nancy, Jean-Luc (eds.), *Who Comes After the Subject?*. London: Routledge, 33–57.
- Balibar, Étienne (2011). Sujet et subjectivation. In: *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 15–30.

- Bossuet, Jacques-Benigne. 1967. *Politique tide de des propres paroles de l'Ecriture sainte*, ed. Jacques Le Brun. Geneva: Droz.
- Brentano, Franz. 1973. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister. London: Routledge & Kegan Paul.
- Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2(3): 200-219.
- Churchland, Patricia (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, Daniel (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. 1996. „An Aesthetics of Existence.” In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, edited by Sylvère Lotringer, 450-454. New York: Semiotext(e).
- Frege, Gottlob. 1978. *The Foundations of Arithmetic*. translated by J. L. Austin. Evanston: Northwestern University Press.
- Frege, Gottlob. 1997. *The Frege Reader*, ed. with an introd. by M. Beaney. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin. 1996. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* [GA 6.2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana, Band III/2: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edited by Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kriegel, Uriah (2009). *Subjective Consciousness: A Self-Representational Approach*. Oxford and New York: Oxford University Press .
- Libera, Alain de. 2007. *Archéologie du sujet I: Naissance du sujet*. Paris: Vrin.
- Libera, Alain de. 2010. *Archéologie du sujet II: La quête de l'identité*. Paris: Vrin.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1968). *Sudelbücher; Schriften und Briefe*. Ed. W. Promies. Munich: Carl Hanser Verlag.
- Lowe, E. J. (1996). *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzinger, Thomas. 2004. *Being No One. The Self Model Theory of Subjectivity*. Cambridge–London: MIT Press.
- Metzinger, Thomas. 2024. *The Elephant and the Blind: The Experience of Pure Consciousness: Philosophy, Science, and 500+ Experiential Reports*. London – Cambridge (MA): MIT Press.
- Moore, G. E. (1986). The Nature of Judgment. In: Regan, Tom (ed.), *The Early Essays*. Philadelphia: Temple University Press, 59–80.
- Nagel, Thomas. 1974. „What Is It Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review* 83 (4): 435–450.

-
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Jenseits von Gut und Böse*. In: Colli, Giorgio – Montinari,azzino (eds.), *Kritische Studienausgabe*. Vol. 5. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Parfit, Derek (1986). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Quine, W. V. 1969. Ontological Relativity. In *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul 1969. „La question du sujet : le défi de la sémiologie.” In: *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil: 233-262.
- Russell, Bertrand (1959). *My Philosophical Development*. London: George Allen & Unwin.
- Ryle, Gilbert. 1929. „Sein und Zeit by Martin Heidegger.” *Mind* 38 (151): 355–370.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.) (1946). *The Philosophy of Bertrand Russell*. Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophies.
- Schlick, Moritz. 1936. „Experience and Verification.” *The Philosophical Review* 45 (4): 339–366.
- Schuringa, Christoph (2025). *Social History of Analytic Philosophy*. London: Verso.
- Searle, John (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villers, Charles François Dominique de (1801). *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente*. Metz: Colignon.
- Wiggins, David. 1976. „Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and Men as a Natural Kind.” *Philosophy* 51 (196): 131–158.
- Zarka, Yves Charles. 1997. L'invention du sujet de droit. *Archives de philosophie* 60: 531-550.

MARK LOŠONC

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

KO JE SUBJEKT? ŠTA JE SUBJEKTIVNOST?

Sažetak: Ovaj članak dovodi u pitanje pojam subjektivnosti kao bezvremenske, univerzalne kategorije prateći složena i radikalno promenljiva značenja „subjekta” i „subjektivnosti” kroz istoriju filozofije. Tvrdi se da je moderni koncept nastao iz ključne srednjovekovne sinteze, pomirujući Aristotelov pasivni *hypokeimenon* (supstrat koji „prima nešto”) sa Avgustinovim modelom neposrednog samoprisustva duše. Suprotno Hajdegerovom narativu koji poreklo moderne subjektivnosti locira kod Dekarta, ova analiza identifikuje Kantov transcendentalni zaokret kao ključni trenutak, definišući subjektivnost kao aktivnu, ali praznu strukturu iskustva, a ne kao supstancu. Članak dalje pokazuje kako je ovaj moderni, aktivni subjekat uporno bio izazivan kontratadicijom – „poniženim *cogito*-m” ili „anti-*cogito*-m” – koja naglašava pasivnost, bezličnost i konstituisanu prirodu misli, od Lihtenberga i Ničea do strukturalizma i psihoanalize. Konačno, ispituje se paralelna kritika unutar anglo-američke analitičke tradicije, koja je u početku odbacila subjektivnost kao izvor greške, ali se kasnije njome pozabavila kroz problem svesti. Članak zaključuje da nedavna tvrdnja Tomasa Mecingera – da čista svest možda nije subjektivni fenomen – nije sasvim novo otkriće, već najnovija iteracija ove drevne debate, favorizujući izvorno, pasivno značenje. Istorija subjektivnosti je stoga predstavljena kao nerešena tenzija između subjekta kao aktivne osnove i kao pasivnog proizvoda.

Ključne reči: subjekt, subjektivnost, de Libera, Kant, kontinentalna filozofija, analitička filozofija, ličnost, pojedinac

Primljeno: 30.8.2025.

Prihvaćeno: 3.11.2025.

ALEKSANDRA ZORIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

NATURALIZAM U SAVREMENOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Naturalizam, kakav je zagovarao Vilard van Orman Kvajn, postao je istaknuto obeležje savremene filozofije i značajno uticao na način na koji filozofi pristupaju različitim pitanjima. Ovo učenje, u kome je naglasak na naučnoj metodologiji i odbacivanju tradicionalnih filozofskih pristupa, ogleda se u tvrđenju da ne postoji filozofska perspektiva iz koje bismo mogli da procenimo ili opravdamo naše naučne teorije. Umesto toga, moramo da „radimo iznutra”, unutar našeg trenutnog naučnog pogleda na svet, koristeći alate i metode nauke za rešavanje filozofskih problema. Ovakav pristup filozofiji i nauci ima značajne posledice kako na naše razumevanje jezika, duha i znanja, tako i na budućnost same filozofije. U ovom radu ćemo pokušati da pokažemo da Kvajnov naturalizam, iako nudi vredne uvide, u svojoj potrazi za naučnim utemeljenjem, previđa ili odbacuje ključna filozofska pitanja, dovodi do nepotpunog i potencijalno problematičnog razumevanja nas samih i sveta oko nas, kao i do scijentizma kao krajnje problematične filozofske pozicije.

Ključne reči: naturalizam, scijentizam, intencionalnost, fizikalizam, redukcionizam, neuronauke

KVAJNOV NATURALISTIČKI OBRT

Kvajnovski naturalizam proizašao je iz njegovih ranih filozofskih uvida i evoluirao tokom vremena, postajući eksplicitno gledište koje poznajemo tek sredinom prošlog veka. Karakterišu ga dve teze: odbacivanje transcendentne, od nauke nezavisne perspektive ili spoljašnje tačke gledišta sa koje bismo procenjivali naše teorije, i prihvatanje naših najboljih naučnih teorija i metoda kao polazne osnove u rešavanju filozofskih problema. Ovaj stav, duboko ukorenjen u empirizmu, odbacuje „prvu filozofiju”, disciplinu koja bi trebalo da nam otkrije osnove nauke, našeg znanja i razumevanja sveta.

¹ E-mail adresa autorke: adzoric@f.bg.ac.rs

Kvajn tvrdi da je takav fundamentistički projekat pogrešan, i da bi, umesto da pokušavaju da opravdaju nauku sa neke spoljašnje tačke gledišta, filozofi trebalo da koriste metode nauke za istraživanje samog znanja. Ovakva „naturalizovana epistemologija” zamagljuje granice između filozofije i nauke, čime se sugerije da nam odgovore na filozofska pitanja mogu dati empirijska istraživanja i metode nauke. Jedna od ključnih posledica ovakve naturalizacije je osporavanje tradicionalne razlike između filozofije i nauke, čime bi filozofsko istraživanje trebalo da bude u kontinuitetu sa naučnim istraživanjem. Ovo dramatično menja prirodu filozofskog istraživanja, budući da su filozofi prinuđeni da odgovore na tradicionalno filozofska pitanja traže tamo gde ih najčešće ne mogu naći, u empirijskim istraživanjima i naučnim metodama koje se na njih ne mogu primeniti.

Nije lako reći šta se sve podrazumeva pod naturalizmom danas, ili posle Kvajna, ali moglo bi se tvrditi da većina savremenih teoretičara pristaje na Kvajnovu ideju o nauci kao krajnjem arbitru. Neki autori kao što je Pol Horvič prihvataju nešto što se može označiti kao „anti-supernaturalizam po kome fenomenima koji su povezani prostorno, vremenski, uzročno i eksplanatorno, vlada nauka.” (Horwich 2014:38) Ideja u pozadini ovakvog tvrđenja je prosta: nećemo uvoditi Boga ili duhove kako bismo objasnili fenomene u datom domenu. S druge strane imamo autore kao što je Rozenberg, koji odbacuje skepticizam u pogledu dometa nauke i ističe da je „naturalizam naziv teze prema kojoj su oruđa koja treba da koristimo kako bismo odgovorili na filozofske probleme, metode i otkrića zrele nauke – od fizike, preko biologije do neuronauke” (B. Bashourand H. D. Muller 2014:1-2).

Možemo razlikovati metafizički naturalizam, po kome je sve što postoji smešteno u prostoru i vremenu i uzročno povezano, od epistemološkog naturalizma kao teze da nam samo naučni metod može omogućiti istinsko saznanje. Čini se da nam ovako protumačen naturalizam pruža izgovor da ne odgovaramo na mnoga pitanja na koja se očekuje nekakav odgovor: koja je svrha prirode, koji je smisao života, kakve su osnove morala, kakva su pitanja istorije i sl. Ako su sve činjenice u svetu određene fizičkim činjenicama, što je tvrdio Kvajn i dobar deo reduktivnih naturalista danas (Horwich 2014: 38), onda smo time proterali svrhe u biologiji, ljudskim odnosima, kao i misaonim procesima (Rosenberg 2014: 19). Pa ipak, većina naturalista želi da izbegne indiferentnost u vezi sa ovim pitanjima, jednako kao što žele da izbegnu etiketu scijentista. Kao što je rečeno, Kvajnov naturalizam zagovara kontinuitet između filozofije i empirijske nauke. Time filozofija, naročito epistemologija, postaje deo prirodnog naučnog istraživanja. Međutim, iz ove pozicije često proizilazi scijentizam, tvrđenje da je naučni metod jedini ispravan način sticanja znanja o stvarnosti.

Scijentizam je daleko jača epistemološka i ontološka pozicija od naturalizma i unutar nje se može ukazati na dve teze. S jedne strane možemo tvrditi da je naučni metod jedini ispravan metod sticanja znanja, što je epistemološka teza koju zastupa i većina naturalista, ali možemo zastupati i jače tvrđenje da postoji samo ono što može biti predmet naučnog istraživanja (metafizička teza). Moglo bi se reći da pristalice scijentizma ne pretpostavljaju samo da je nauka najbolji način za saznanje nečega, već da je to i jedini način za saznanje bilo čega.

Kvajn nije eksplicitno zagovarao scijentizam ali je njegova pozicija, odbacivanje „prve filozofije” i ukidanje granice između nauke i filozofije, omogućila normalizaciju scijentističkog gledišta u filozofiji. Naturalizam može biti filozofski opravdan, zavisno od oblika, jer se u njemu može zahtevati kontinuitet sa naukom ali se, ujedno, mogu dopustiti i druge vrste razumevanja. Za razliku od naturalizma, scijentizam je neodrživa pozicija. Mnogi Kvajnovi naslednici (kao što su Rozenberg i Denet) prihvatili su upravo tu radikalnu verziju u kojoj filozofija gubi sopstveni normativni, hermeneutički i fenomenološki kapacitet. Scijentizam, u tom smislu, možemo tumačiti kao ekstremni oblik Kvajnovog naturalizma: oblik koji žrtvuje razumevanje sveta u ime njegove predvidljivosti. Ako prirodni svet iscrpljuje sve što postoji, onda nema mesta za normativnost, intencionalnost, metafiziku, etiku i umetnost, a ako je jedini ispravan metod saznanja empirijski, odnosno naučni, onda su sva filozofska pitanja besmislena. Nasuprot tome, umereniji naturalisti, kao što je Sosa, delom Kvajn i Tejlror, dopuštaju filozofska pitanja kao legitimna: mora se govoriti o smislu i vrednostima, odnosno, potreban je filozofski uvid u razloge, norme i opravdanje.

Dakle, scijentizam nije nužna posledica naturalizma; važno je šta sve podrazumevamo pod naukom (da li dopuštamo i humanističke i društvene nauke kao legitimne, npr.), da li smatramo da postoji jedinstveni metod za sve oblike saznanja, da li dopuštamo i druge oblike razumevanja. Moglo bi se reći da naturalizam koji je slep za značenje, vrednost i kritiku postaje scijentizam.

Posledice ovakvih gledišta u filozofiji su dalekosežne. Počev od raznovrsnih disciplina u kojima ćemo filozofske probleme rešavati pomoću neuronauke (tako na primer imamo neuronauku duha i jezika, neuroetiku, neuroestetiku, neuroepistemologiju), imamo još i bioetiku, primenjenu etiku i teorije o moralnom poboljšanju. Danas se često ističe značaj eksperimentalne filozofije, koja je nastala po ugledu i koristi se istim metodama kao empirijska psihologija, u kojoj dolazimo do gomile nepotrebnih empirijskih podataka sa kojima nije jasno šta tačno treba da radimo. Ali tu nije kraj. Možemo govoriti o evolucionom objašnjenju morala, istorije i sl.

U nastavku ćemo pokušati da pokažemo sa kojim se sve teškoćama susreće Kvajnova pozicija, kao i zbog čega se neke od njih mogu smatrati nepremostivim. S druge strane, ukazaćemo i na neophodnost drugačijeg pristupa u filozofiji kako bismo dobili odgovore na pitanja koja nam vekovima zaokupljaju pažnju.

NATURALIZAM U FILOZOFIJI JEZIKA

Kvajnovski naturalizam imao je značajne posledice na filozofiju jezika. Njegovo odbacivanje distinkcije analitičko-sintetičko, kamena temeljca logičkog pozitivizma, podriva tradicionalno gledište da se neke istine mogu saznati *a priori*, nezavisno od iskustva. Umesto toga, Kvajn tvrdi da je sve znanje međusobno povezano i podložno reviziji u svetlu novih dokaza (Kvajn 2007b:160-164). Ovakvim holističkim gledištem sugerise se da se čak i naizgled analitički iskazi oslanjaju na empirijske pretpostavke i da su podložni reviziji na osnovu iskustva. Nadalje, Kvajnov naglasak na ulozi čulnog iskustva u oblikovanju jezika vodi ga bihejviorističkom pristupu značenju. Između 1930. i 1967. godine, Kvajn se identifikovao kao bihejviorista, iako ne kao bihejviorista Skinnerovog tipa. Značenje reči i pojmova smatrao je određenim njihovom upotrebom unutar šire mreže verovanja i teorija, a ne nekim inherentnim ili intrinzičnim svojstvima. Ovakve polazne pretpostavke oblikovale su njegovo razumevanje usvajanja i učenja jezika, gde je naglasak na socijalnoj interakciji i empirijskom posmatranju, kao i odbacivanju govora o značenjima u tradicionalnom smislu (kao predstava, ideja, onoga što govorna lica povezuju sa pojmovima i što je zaključano u njihovim glavama) (Kvajn 2007c, 1960). Time, Kvajnova bihejvioristička semantika vodi ka razumevanju jezika kao čisto spoljašnjeg fenomena, dok su intencionalnost, privatno značenje ili referencija problemi koje ćemo odbaciti.

Bihejvioristički pristup značenju, iako utemeljen u empirijskom posmatranju, ne može da objasni prirodu jezičkog razumevanja. Naglašavajući ulogu čulnog iskustva i opažljivog ponašanja u oblikovanju jezika, naturalizam se muči da objasni unutrašnje, subjektivne aspekte oblikovanja značenja. Tako je Serl isticao da Kvajn (i ostali naturalisti) brkaju simboličku manipulaciju (sintaksu) sa značenjem (semantikom). Njegov „argument kineske sobe” pokazuje da značenje ne proizlazi samo iz ponašanja ili manipulacije simbolima (Searl 1980: 417-424).² Pitanja o intencionalnosti, odnosu

² Reč je o poznatom misaonom eksperimentu u kom Serl zamišlja da je zatvoren u sobi sa kompjuterom putem koga dešifruje kineske simbole koje mu neko dostavlja ispod vrata.

između jezika i misli, i mogućnost privatnog jezika ostaju uglavnom bez odgovora. Usredsređenost na ponašanje može ograničiti naše razumevanje složene interakcije između jezika, duha i sveta. Naime, filozofija jezika i govor o značenju ne mogu se svesti na kognitivne nauke, jer semantika nužno uključuje kako normativne tako i kontekstualne elemente. Počev od teoretičara nalik Grajsu, ona sadrži i govor o namerama, kao nužan segment razumevanja značenja.

Još jedan važan aspekt Kvajnovе naturalizacije je njegovo učenje o ontološkoj relativnosti. Ovim gledištem Kvajn osporava tradicionalne metafizičke pristupe koji nastoje da opišu fundamentalnu prirodu stvarnosti nezavisno od pojmovnih shema. Kvajn tvrdi da je naše razumevanje onoga što postoji relativno u odnosu na naš pojmovni okvir i jezičke prakse. Teza o ontološkoj relativnosti ima značajne implikacije na to kako razumemo odnos između jezika, misli i stvarnosti, sugerišući da ne postoji apsolutan, od posmatrača nezavisan način da se utvrdi šta je to što postoji. (Kvajn 2007d) Našu ontologiju diktiraju trenutno prihvaćene naučne teorije i u njoj nema mesta za intenzionalne entitete, stvorenja mašte, ali i bogove u čije postojanje verujemo. (Scruton 2014:17)

NATURALIZAM I FILOZOFIJA DUHA

U filozofiji duha, naturalizam se suočava sa ogromnim izazovom objašnjenja fenomena svesti. Iako priznaju realnost subjektivnog iskustva, naturalisti imaju različite stavove o tome kako objasniti svest. Neki nastoje da je objasne pomoću fizičkih procesa unutar mozga, što često dovodi do redukcionističkih ili eliminativističkih gledišta. Drugi prihvataju nereduktivni fizikalizam, gde se mentalna svojstva vide kao različita ali i zavisna od fizičkih svojstava. Postoje čak i oni koji, uz zadržavanje naturalističkog stava, smatraju dualizam svojstava kompatibilnim sa svojim gledištima. Ova raznolikost pristupa unutar naturalizma ističe složenost problema odnosa duha i tela i tekuću debatu o prirodi svesti. Međutim, upravo ova raznolikost ukazuje i na ključno ograničenje naturalističkog pristupa: njegovu teškoću da adekvatno obuhvati subjektivne i kvalitativne aspekte svesti. Iako priznaje

Kompjuterski program čita simbole i Serl dostavlja odgovor u vidu novih kineskih simbola, što može navesti onoga sa druge strane da pomisli da Serl zna kineski jezik. Ipak teško da bismo rekli ne samo da ga Serl zna, nego i da kompjuterski program razume jezik. Programi se baziraju na sintaktičkim pravilima putem kojih se interpretiraju simboli, ali im izmiče semantika.

korelaciju između aktivnosti neurona i svesnog iskustva, naturalizam često ne uspeva da objasni aspekt „kako je to biti” subjektivnog iskustva. „Teški problem svesti”,³ kako ga je Dejvid Čalmers slavno nazvao, ostaje uporan izazov za naturalizam, ističući ograničenja čisto fizikalističkog pristupa duhu (Chalmers 1996).

Jasno je da naturalizam teško može da na adekvatan način obuhvati subjektivne i kvalitativne aspekte svesti. Iako neki njegovi zagovornici pokušavaju da svedu svest na fizičke procese u mozgu, ovakav pristup ne uspeva da objasni bogatstvo i složenost naših unutrašnjih iskustava. Usredsređujući se isključivo na opazljive pojave i merljive podatke, naturalizam rizikuje da previdi samu suštinu onoga što znači biti svesno biće. U tom duhu možemo posmatrati dva čuvena primera iz filozofske literature. Frenk Džekson je formulisao čuveni misaoni eksperiment o Meri, naučnici koja zna sve fizičke činjenice o bojama, ali nikada nije videla određenu boju. Kada prvi put vidi crvenu, ona je naučila nešto novo: kako je to videti crvenu boju. Ovaj primer sugerise da činjeničko znanje ne obuhvata kvalitativni aspekt iskustva (*qualia*), što je ujedno i ključno ograničenje fizikalističkog naturalizma (Jackson 1982). Dejvid Čalmers je u istu svrhu uveo pojam filozofskog zombija, bića koje se ponaša identično kao mi, ali nema unutrašnje iskustvo. Ako su takvi zombiji logički mogući, onda svest nije moguće objasniti isključivo putem fizikalnih termina (Chalmers 1996).

Dosledni naturalista će tvrditi da iako ovakve teškoće zaista postoje, cena koju plaćamo nije visoka jer na drugoj strani dobijamo savršeno jednostavnu metafiziku. (Rosenberg 2014: 33) Tako kada pokušava da objasni intencionalnost, Rozenberg tvrdi sledeće. „Ono što se događa u ovim slučajevima je samo ulaz-izlaz (input-output) povezivanje i ponovno povezivanje. Mozak radi sve bez da o tome uopšte misli” (Rosenberg 2014:27). Naše je samo da otkrijemo odakle potiče iluzija da su stvari drugačije. „Duh je mozak. Svesne misli, jednako kao i nesvesne, složene su kombinacije nervnih ćelija, jona i makromolekula koji se pokreću između njih” (Rosenberg 2014: 27).

NATURALIZAM I EPISTEMOLOGIJA

Kvajnovski naturalizam vodi ka „naturalizovanoj epistemologiji”, gde proučavanje znanja postaje naučni poduhvat. Ovaj pristup pomera fokus sa

³ Teški problem svesti ogleda se u nemogućnosti adekvatnog objašnjenja zbog čega je bilo koje fizičko stanje svesno pre nego nesvesno, zašto se svest uopšte pojavljuje, kao i zbog čega se subjektu nešto čini ili predstavlja na određeni način.

tradicionalnih epistemoloških pitanja o prirodi i opravdanju znanja na empirijska istraživanja o tome kako ljudi stiču i obrađuju informacije, tj. kako na osnovu oskudnog inputa dolaze do bujnog autputa (Kvajn 2007a: 191). Ovaj pomak donosi vredne uvide u kognitivne procese koji leže u osnovi znanja, ali je ujedno doveo u pitanje normativnu dimenziju epistemologije. Može li čisto deskriptivni prikaz načina na koji formiramo verovanja biti adekvatan odgovor na pitanja o tome kako bi trebalo da ih formiramo? Može li sama nauka pružiti kriterijume za procenu racionalnosti i opravdanosti naših verovanja? Straud tvrdi da naturalistički pristupi, poput Kvajnovе naturalizovane epistemologije, ne uspevaju da odgovore na normativno pitanje: Da li su naša verovanja opravdana? Empirijski opis načina na koji dolazimo do verovanja nije isto što i njihovo opravdanje. (Stroud 1981)

Ova pitanja ostaju izvor stalne debate unutar naturalističke epistemologije. U svojoj naturalizovanoj epistemologiji, Kvajn naglašava vezu između nauke, filozofije i zdravog razuma. On tvrdi da ne postoji stroga razlika između ove tri oblasti i da sve one doprinose našem razumevanju sveta. Kvajn tako pokušava da istakne kontinuitet između svakodnevnog znanja i naučnog istraživanja i sugeriše da bi filozofija trebalo da bude utemeljena u svakodnevnom iskustvu i informisana naučnim otkrićima.

Naučne teorije su deskriptivne i opisuju kakav svet jeste. Za razliku od njih, filozofija mora da se bavi normativnim pitanjima. Kada je verovanje opravdano? Šta je pravedno? Da li je nešto moralno ispravno? Na ovakva pitanja može se odgovoriti samo uvođenjem vrednosnih sudova koji se unutar ovakvih restriktivnih pozicija ne mogu opravdati. Jasno je da filozofska pitanja o tome u šta treba da verujemo, šta je moralno ispravno, ili šta nešto znači ne mogu da se reše empirijskim putem. Nauka nam možda može reći kako ljudi donose sudove, ali ne i da li su ti sudovi opravdani (Stroud 1981: 461). Scijentizam, ako se ne ograniči, vodi ka tome da vrednosti i normativni diskurs tretira kao iluzije. „Ako zaista prihvatamo ovu pretpostavku, moramo napustiti praksu racionalne procene kao iluziju i ograničiti praktičnu upotrebu razuma na njegovu instrumentalnu ulogu” (Nagel 1997: 148). Upravo u ovome leži najveći problem za svakog doslednog naturalistu.

GDE JE NATURALIZAM ZAKAZAO?

Kao što smo videli, uprkos svom uticaju i značajnim uvidima, Kvajnov naturalizam se suočio sa ozbiljnim kritikama. Većinu bismo mogli da svedemo na tvrđenje da ovakva pozicija jednostavno ignoriše ili odbacuje određena filozofska pitanja umesto da pokuša da ih reši. Na primer, pitanja o

prirodi svesti, odnosu između duha i tela, objektivnosti moralnih vrednosti i osnovama logike i matematike često su skrajnuta ili se smatraju takvim da se na njih ne može odgovoriti iz naturalističke perspektive. Kod nekih kritičara ovo stvara osećaj da naturalizam, u svojoj potrazi za naučnom izvesnošću, izbegava da se bavi nekim od najfundamentalnijih pitanja o ljudskoj egzistenciji i prirodi stvarnosti.

Nadalje, kritičari tvrde da naglasak koji se u naturalizmu stavlja na naučnu metodologiju može biti previše restriktivan, čime se potencijalno ograničava opseg filozofskog istraživanja. Dajući prioritet empirijskom istraživanju i naučnom objašnjenju, naturalizam može zanemariti alternativne pristupe filozofskim pitanjima, kao što su fenomenologija, hermeneutika ili egzistencijalizam, koji mogu ponuditi vredne uvide u ljudsko iskustvo i razumevanje. Ovakav stav može dovesti do zanemarivanja socijalnih i istorijskih faktora u razumevanju znanja i njegovih potencijalnih posledica na sveobuhvatno razumevanje stvarnosti. Kvajnov skepticizam prema pojmovima kao što su „značenje”, „misao” i „verovanje” utiče na tradicionalne filozofske rasprave. Dovodeći u pitanje jasnoću i legitimitet ovih pojmova, naturalizam izaziva tradicionalne filozofske pristupe i može dovesti do preispitivanja načina na koji razumemo ove fundamentalne pojmove.

Kao što je pokazano, iako Kvajnov naturalizam nudi vredne uvide o odnosu između nauke i filozofije, njegove posledice po naše razumevanje duha, jezika i stvarnosti nisu bez problema. Dajući prioritet naučnoj metodologiji i empirijskom istraživanju, naturalizam često predstavlja restriktivnu poziciju koja previđa ili odbacuje ključna filozofska pitanja, što na kraju dovodi do potencijalno nepotpunog i uskog pogleda na svet.

Paradoksalno, naturalizam i njegov srodnik scijentizam, često poprimaju oblik dogmatskog anti-dogmatizma, tvrdeći da jedino nauka ima pravo na „konačnu reč”, što je u suprotnosti sa Sokratovim idealom filozofske skromnosti. Sokrat, poznat po svojoj mudrosti, slavno je izjavio da jedino što zna jeste da ne zna ništa. Ova intelektualna skromnost, koju karakteriše stalno preispitivanje i prepoznavanje granica sopstvenog znanja, u oštrom je kontrastu sa često dogmatskim izjavama nekih savremenih naturalista. Ovo je ujedno i opomena da smo hipnotisani nekritičnom upotrebom reči kao što je nauka ili naučno (Midgley 2001: 151). Često smo opčinjeni teorijama koje imaju naučni izgled, a koje nam zapravo ništa ne mogu reći o našim životima (Midgley 2001: 151). Ovakav scijentizam, iako tvrdi da odbacuje mit, postaje mitologija modernog racionalizma.

Ovaj stav „konačne reči” takođe se kosi sa Platonovim shvatanjem filozofije kao discipline u stalnom razvoju koja nikada u potpunosti ne dostiže apsolutno razumevanje stvarnosti. Platon je prepoznao ograničenja konačnih

bića poput nas u shvatanju krajnje istine. On je filozofiju video kao kontinuirani proces istraživanja, vođen željom za znanjem i prepoznavanjem sopstvene pogrešivosti. Nasuprot tome, naglasak naturalizma na trenutnom stanju naučnog znanja kao krajnjem autoritetu rizikuje da uguši filozofsko istraživanje i omete potragu za dubljim razumevanjem. Prihvatajući skromniji i otvoreniji pristup, sličan sokratskom idealu, filozofi mogu da se bave širim spektrom pitanja i perspektiva, obogaćujući naše razumevanje nas samih i sveta oko nas. Iako nauka nesumnjivo igra ključnu ulogu u našem sticanju znanja, ne bi je trebalo posmatrati kao jedinog arbitra istine. Filozofija, sa svojim jedinstvenim alatima i metodama, može doprineti sveobuhvatnijem razumevanju stvarnosti, baveći se pitanjima koja mogu biti izvan domašaja empirijskog istraživanja.

Uspon Kvajnovog naturalističkog projekta imao je značajan uticaj na savremenu filozofiju. Naglasak je stavljen na empirijsko istraživanje i naučne metode u rešavanju filozofskih pitanja, što je dovelo do razvoja interdisciplinarnih oblasti kao što su kognitivna nauka i filozofija duha. No, ujedno je među filozofima izazvao oštre reakcije zbog sužavanja polja istraživanja filozofije, jer se tradicionalna filozofska pitanja o značenju, vrednosti i prirodi stvarnosti zanemaruju u korist naučno prihvatljivijih pitanja.

Možda su i najdramatičnije posledice ovakvih gledišta u domenu etike i estetike, oblasti koje nisu bile predmet Kvajnovog interesovanja. Ideja da su moralne istine zasnovane na empirijskim činjenicama, biološkim, evolutivnim ili neurološkim objašnjenjima, dovodi do nemogućnosti odgovora na ključna pitanja zbog kojih uopšte i želimo da se bavimo etikom. Osnovni kontrargument je isti kao i u epistemologiji: možda smo saznali kakva je empirijska osnova morala, ali to nam ništa ne govori o opravdanosti normi, normativnim razlozima zbog čega nešto treba raditi ili ne. Etika zahteva pojedinca koji je slobodan i odgovoran, takvog pojedinca nauka ne može da isporuči.

Nalik tome, neuroestetika pokušava da objasni estetsko iskustvo pomoću neurobioloških procesa u mozgu. Iako je lepo, verovatno ne i nešto posebno korisno, znati koje su nam se regije mozga aktivirale kada posmatramo Moneove slike, ili zašto slušanje Tavenera izaziva priyatnost ali to isto ne izaziva slušanje političkih govora, čini se da smo ovde najdalje otišli od onoga što nas je zaista zanimalo. Filozofska lepota nije isto što i dopamin. Mozak nije mesto gde se umetnost dešava – ona se dešava u duhu, u kulturi, u dijalogu. Prirodne nauke nam možda mogu objasniti zbog čega osećamo zadovoljstvo ili priyatnost kada smo izloženi određenim oblicima, bojama ili zvucima, ali ne mogu objasniti zbog čega je umetnost važna, zbog čega stvaramo umetnost koja je šokantna ili uznemirujuća na primer, ali i da li smo dobili

objašnjenje genijalnosti ili originalnosti umetnika. Iako nauka može objasniti neke aspekte našeg interesovanja za lepo u prirodi, treba imati na umu da je estetsko interesovanje usmereno na pojave, ne nužno i na nauke koje ih objašnjavaju. (Scruton 2009: 69)

Dakle, naglasak naturalizma na fizičkom svetu i njegovo odbacivanje „natprirodnih” entiteta može dovesti do deflacionog pogleda na stvarnost. Dajući prioritet naučnim objašnjenjima i empirijskim dokazima, naturalizam često odbacuje metafizička pitanja o prirodi postojanja, mogućnosti objektivnih vrednosti i krajnjem smislu života. Ovo može rezultirati ograničenim i potencijalno osiromašenim razumevanjem ljudskog stanja i našeg mesta u svetu. Nauka odbacuje narodsku psihologiju nudeći bolja objašnjenja ljudskog ponašanja, objašnjenja koja ne počivaju da staromodnom govoru o verovanjima, opažanju, emocijama i željama. Nastao je novi period u filozofiji: „nekada sluškinja teologije, danas je prema značajnom broju njenih teoretičara, sluškinja neuronauke, čija je uloga da ukloni prepreke na putu naučnog napretka u vidu predrasuda i sujeverja u mišljenju” (Scruton 2014: 59) Pa ipak, ne možemo a da se ne zapitamo da li su naši stari načini na koje smo rešavali sukobe i vodili naše živote – put moralnog rasuđivanja, pravnih procesa i vrlina – bolji put od upoznavanja naših mozgova i njegovih funkcija (Scruton 2014:60).

ZAKLJUČAK: POTREBA ZA ŠIROM PERSPEKTIVOM

Iako možemo priznati da Kvajnov naturalizam ima vredne doprinose, u ovom radu tvrdimo da se njegova ograničenja i potencijalne posledice po savremenu filozofiju ne smeju zanemariti. Zanemarujući ili odbacujući određena filozofska pitanja i dajući prioritet naučnoj metodologiji, naturalizam rizikuje da pruži nepotpuno i potencijalno osiromašeno razumevanje nas samih i sveta oko nas. Plodonosniji pristup filozofiji može uključivati prihvatanje šire perspektive koja uključuje i naučne uvide i bogatu tradiciju filozofskog istraživanja, omogućavajući nam da se pozabavimo čitavim nizom pitanja koja su vekovima zaokupljala mislioce.

Iako je naturalizam bio dominantna struja u savremenoj filozofiji, ključno je prepoznati da to nije jedini održiv pristup filozofskom istraživanju. Nekoliko alternativnih filozofskih okvira nudi različite perspektive u vezi sa pitanjima sa kojima naturalizam ili ne može da se nosi ili ih ostavlja po strani. Ove alternative mogu pružiti vredne uvide i obogatiti naše razumevanje problema o kojima je reč.

Tako nam na primer nenaturalistički moralni realizam, omogućava da tvrdimo da moralna svojstva postoje i da se ne mogu svesti na prirodna svojstva. Moralne istine su stvarne i mogu se otkriti, ali postoje u oblasti odvojenoj od prirodnih nauka, što ih čini ne-empirijskim i nereduktivnim. Ovakva perspektiva omogućava objektivne moralne vrednosti i pruža osnovu za etički diskurs koji prevazilazi subjektivne preferencije ili društvene norme. Zagovornici nenaturalističkog moralnog realizma često se pozivaju na intuiciju ili racionalnost kao sredstva za pristup ovim objektivnim moralnim istinama.

Eksplanatorni normativizam, pozicija u teoriji delanja, duha, jezika i etike, tvrdi da normativne činjenice i svojstva igraju suštinsku ulogu u objašnjavanju ljudskog ponašanja i društvenih fenomena. On osporava naturalističku tendenciju da se normativni pojmovi svedu na čisto deskriptivne ili naučne termine, sugerišući da je normativnost nesvodivi aspekt ljudskog iskustva i razumevanja.

Ovi alternativni filozofski pristupi, zajedno sa drugima kao što su fenomenologija, hermeneutika i egzistencijalizam, nude vredne perspektive koje mogu dopuniti i izazvati naturalistički pogled na svet. Baveći se ovim alternativama, filozofi mogu proširiti svoje horizonte i razviti sveobuhvatnije razumevanje složenih pitanja sa kojima se suočava savremena misao.

LITERATURA

- Chalmers, D., (1996), *The Conscious Mind, In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Paul Horwich, „Naturalism and Linguistic Turn”, in: *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, eds. Bana Bashourand Hans D. Muller, Routledge, 2014, pp. 37-43.
- Jackson, F. (1982), „Epiphenomenal Qualia”, *The Philosophical Quarterly*, 32(127), 127–136.
- V. van Orman Kvajn, (2007a), „Naturalistička epistemologija”, u: *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, prir. Živan Lazović, str. 185-207.
- Kvajn, (2007b), „Dve dogme empirizma”, u: *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, prir. Živan Lazović, str. 137-165.
- Kvajn, (2007c), „Govor o objektima”, u: *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, prir. Živan Lazović, str. 39-62.
- Kvajn, (2007d), „Ontološka relativnost”, u : *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, prir. Živan Lazović, str. 63-102.
- Midgley, M., (2001), *Science and Poetry*, Routledge, London.
- Nagel, T., (1997), *The Last Word*, Oxford University Press.

- A. Rosenberg, (2014), „Disenchanted Naturalism”, in: *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, eds. Bana Bashour and Hans D. Muller, Routledge, pp. 17-36.
- J. R. Searle, (1980), „Minds, Brains and Programs”, *The Behavioral and Brain Sciences*, pp. 417-454.
- R. Scruton, (2009), *Beauty*, Oxford University Press.
- R. Scruton, (2014), *The Soul of the World*, Princeton University Press.
- Stroud, B., (1981), „The Significance of Naturalized Epistemology”, *Midwest Studies in Philosophy*, pp. 455-471.
- Quine, *Word and Object*, Mit Press, 1960.

ALEKSANDRA ZORIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

NATURALISM IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Abstract: Naturalism, as advocated by Willard Van Orman Quine, has become a prominent feature of contemporary philosophy and has significantly influenced the way philosophers approach various issues. This doctrine, with its emphasis on scientific methodology and the rejection of traditional philosophical approaches, is reflected in the assertion that there is no philosophical perspective from which we could assess or justify our scientific theories. Instead, we must „work from within” our current scientific worldview, using the tools and methods of science to solve philosophical problems. Such an approach to philosophy and science has significant implications not only for our understanding of language, mind, and knowledge, but also for the future of philosophy itself. In this paper, we will argue that Quine’s naturalism, while offering valuable insights, in its quest for a scientific foundation, overlooks or rejects key philosophical questions. This leads to an incomplete and potentially problematic understanding of ourselves and the world around us, as well as to scientism as an ultimately problematic philosophical position.

Keywords: naturalism, scientism, intentionality, physicalism, reductionism, neurosciences

Primljeno: 1.9.2025.

Prihvaćeno: 3.11.2025.

Arhe XXII, 44/2025

UDK 1(4/9)''19''

1 Peirce C. S.

1 Levinas E.

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.44.233-256>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

TOMA GRUICA¹

Karl-Franzens Universität Graz, Department of Philosophy, Section
for Classical Phenomenology, Austria

PAIN, PLEASURE, AND THE HUMAN CONDITION IN PEIRCE AND LEVINAS: A COMPARATIVE INQUIRY INTO PHENOMENOLOGY, GnosticISM, AND ETHICS

Abstract: This paper offers an analysis of Peirce's phenomenology in relation to classical metaphysical and religious traditions as well as contemporary philosophical perspectives, such as Kant, Heidegger, and Levinas. By engaging Gnostic, Christian, and Platonic accounts of the divine and of evil, the study situates Peirce's categories within a broader metaphysical conversation. Particular attention is given to the phenomena of pain and pleasure, understood as elemental structures of Firstness that, when developed within lived existence, disclose a vision of the human condition that bears striking affinities to Gnostic interpretations. Through this reading, Peirce emerges as a thinker whose phenomenology, though pragmatist in orientation, opens onto an almost Gnostic apprehension of human suffering, finitude, and the possibility of transcendence.

Keywords: Phenomenology, Pragmatism, Gnosticism, Christianity, Pain, Pleasure, Evil, Neoplatonism, Metaphysics, Charles Sanders Peirce

INTRODUCTION

Human experience is perennially shaped by encounters with both limitation and intensity, often framed as pleasure, pain, or existential resistance. Philosophical and religious traditions have sought to account for these phenomena through varied ontological lenses. In Gnostic traditions the divine spark within the human is set against the illusory or imprisoning nature of

¹ Author's e-mail address: toma.gruica@protonmail.com

the material world; in Christian thought evil is conceived as privation; in Platonic and Neoplatonic philosophy the divine is a transcendent principle mediated by intermediaries; and in Zoroastrianism and Manichaeism evil appears as a substantive, quasi-cosmic force in dualistic opposition to the good.² Human experience is characterized by a continuous negotiation with the pressures and resistances that constitute existence.³ Philosophical discourse has historically sought to classify these experiences in moral, ontological, or metaphysical terms, yet such categorizations often fail to capture the embodied, enacted, and relational dimensions of lived reality.⁴

Recent interdisciplinary dialogue foregrounds the importance of integrating phenomenology, pragmatism, and metaphysical speculation to examine the structural conditions of experience. Contemporary discussions, like those informed by pragmatism, cognitive science, and phenomenology, reinterpret these classical frameworks, proposing that the relational dynamics of experience, such as the intensity of pain, the contingency of pleasure, and the pressures exerted by existence itself, must be analyzed not merely as ontic facts but as structural features of human cognition and being-in-the-world.⁵ Within this framework, pain and pleasure emerge not merely as ethical or hedonic categories but as fundamental expressions of the constraints, affordances, and imbalances inherent in existence.⁶ Yet even when modern philosophies open new dimensions of analysis, they cannot escape the metaphysical implications embedded in their own conceptual frameworks. What presents itself as a novel approach to experience often rearticulates positions already familiar from earlier traditions. In this sense, contemporary analyses may be seen less as a radical departure than as a reconfiguration of enduring metaphysical patterns in new conceptual clothing. The focus of this paper is thus Charles Sanders Peirce, whose pragmatism and phenomenology (or phaneroscopy) provide a systematic account of the structures of experience through his categories of Firstness, Secondness, and Thirdness. Within this framework,

² Widengren, G., *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II): Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1946, p. 45.

³ Levinas, E., *Totality and Infinity*, Martinus Nijhoff, London 1979. p. 122.

⁴ Gruica, T., „Existential Groundings and Self-Organisation: Unravelling Psychopathological Helplessness in the Context of Positive Psychology through Heidegger and Autopoiesis,” in *Filozofija, bioetika i mentalno zdravlje*, (ed. Kožić, Š.; Janeš, L.), Centar za bioetiku Fakulteta filozofije i religijskih znanosti, Zagreb 2024, p. 125.

⁵ Levinas E., *Totality and Infinity*, p. 114.; Gruica, T., „Existential Groundings and Self-Organisation”, p. 129.

⁶ Gibson, J. J., *Ecological Approach to Visual Perception*, Taylor and Francis, New York 2014, p. 119.

pain and pleasure stand as exemplary manifestations of Firstness, the immediate qualities of feeling that underlie all subsequent modes of existence. By following the ways in which these qualitative states become interwoven with resistance and mediation, Peirce's analysis reveals a vision of human experience that, while articulated within a pragmatist orientation, resonates with patterns recognizable from Gnostic accounts of the human condition. It is in this convergence that Peirce's thought acquires a quasi-Gnostic character, not through direct doctrinal influence but through the structural implications of his phenomenology itself.

PEIRCEAN GNOTICISM

Pain, from a phenomenological perspective, is not reducible to the firing of c-fibers or to simple nociception. Drawing upon Levinas, it can be understood as a structural pressure of existence compelling action, exertion, and survival.⁷ Pain is both unavoidable and epistemically significant, since it reveals limits, constraints, and the relational character of being-in-the-world. Heidegger's analysis of *Sorge*, and Levinas' phenomenology of *jouissance* disclose this as the condition of care, wherein human *Dasein* is revealed in its temporal and embodied engagements with reality.⁸ Suffering exposes both possibility and limitation, situating the subject within a horizon where existence is apprehended not as pure autonomy but as vulnerability, dependence, and responsibility toward the world and others.

Phenomenology examines pain, pleasure, and resistance as lived phenomena, showing how consciousness encounters constraints that simultaneously limit and reveal possibilities. Pragmatism situates these experiences functionally, as they guide action, inform judgment, and structure adaptive responses. In synthesis, human subjectivity is inseparable from the resistances it encounters, and ethical and cognitive capacities are structured by the interrelation of experiential constraints and affordances. In Peirce, signs of pain and pleasure are evidential and normative, allowing inferences about the environment and structuring semiotic chains that underlie moral and practical reasoning.⁹ Pain is ultimately „an instance of that kind of consciousness which involves no analysis, comparison or any process whatsoever ... which

⁷ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 110.

⁸ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, p. 191.

⁹ Peirce, C. S., *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking*, State University of New York Press, New York 1997, p. 3.

has its own positive quality which consists in nothing else ..."¹⁰ Furthermore, pain is not an event, not a process composed of phases over time, but rather a state, wholly present so long as it endures.¹¹ These phenomena accumulate within lived experience, exposing the persistent tension between limitation and possibility. From a Gnostic perspective, this tension mirrors the human condition under the Demiurge, where suffering and resistance both constrain and disclose the relation to a transcendent source. In this sense, Peirce's analysis of pain and pleasure manifests a quasi-Gnostic pattern, revealing how the dynamics of resistance shape human experience and engagement with the world.

Pleasure, conversely, is relationally contingent, often interdependent with pain. From a Peircean pragmatist standpoint, both pain and pleasure function as signs within semiotic processes, since they guide perception, action, support learning, and inform judgments about the world.¹² Intensity and duration affect their perceived quality, producing experiences where pleasure may verge into pain, or pain may contain pleasurable dimensions in its aesthetic or relational context. This aligns with a pragmatic account of experience, wherein phenomenological realities are inseparable from their functional and relational effects. For Peirce, the phenomenology of pain has been proposed as foundational to consciousness, insofar as it represents a sensory experience that eludes rational modulation. Unlike perceptual judgments that can be mediated or reinterpreted cognitively, pain is resistant to volitional alteration: one cannot decide rationally to perceive red when experiencing blue, nor to negate pain through reason alone.¹³ From this perspective, conscious experience can be understood as a dyadic structure in which the self is positioned as a subject to sensory and affective objects, while the totality of experience, including its inescapable suffering, remains largely inaccessible to rational control. The cumulative effect of these experiences produces a field of consciousness that is, in its most extreme conceptualization, dominated by discomfort and existential *Angst*.¹⁴

This description of the human condition led me to approach Peirce's phenomenology through a comparative engagement with Gnostic accounts

¹⁰ Peirce, C. S., „A Definition of Feeling,” in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1 (ed. C. Hartshorne and P. Weiss), Harvard University Press, Cambridge 1931, p. 135-137.

¹¹ Peirce, C. S., „A Definition of Feeling,” p. 137.

¹² Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings* (ed. J. Buchler), Harcourt, Brace and Company, London 1940, p. 5.

¹³ Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p. 33.

¹⁴ Kierkegaard S., *Der Begriff der Angst*, Rowohlt, Leck 1967, p. 17.

of existence and creation. To do so requires acknowledging that there was never a single, unified Gnosticism, but rather a constellation of Christian, Judean, and Iranian movements that together formed a broader quasi-tradition. What unites these strands is the predominant idea of a lesser creator, variously named Abraxas, Yaldabaoth, or even identified with the God of the Old Testament, who brought forth an imperfect world marked by suffering and distortion. Such a cosmos, grounded in unfavorable phenomena such as disgust and pain, goes along with Peirce's account of pain as a primordial mood, a fundamental form of being, in which existence is originally disclosed as „being as pain.”¹⁵

TRIPARTITE ANTHROPOLOGY: *PNEUMA*, *PSYCHE*, *SOMA*

But what can we say then about Gnosticism? A shared aspect is their cosmology, where the Demiurge's creation functions as a mechanism of continual suffering, trapping human consciousness within an inescapable structure of contingent being and pain. The true God, by contrast, is posited as a salvific force beyond the Demiurge.¹⁶ Gnostic thinkers often identified this ultimate divinity with pure light, suggesting an analogical engagement with Platonic potentiality rather than a fully articulated metaphysical conception. In this reading, the Gnostic project represents an attempt to reconcile the experiential reality of suffering with the postulated existence of a transcendent source of salvation, even when the ontological nature of that source remains largely speculative.¹⁷

The emergence of Gnosticism in late antiquity can be situated within the broader historical development of anthropological reflection. Early mythic and religious traditions tended to view the human being in a largely monistic sense, where life was conceived as a unified vital force bound to the rhythms of nature and mortality. With the rise of classical philosophy, however, anthropology became increasingly differentiated. A bipartite model emerged, distinguishing between *πνεῦμα* (*pneuma*, spirit), *ψυχή* (*psychē*, soul), and *σῶμα* (*sōma*, body), and already here the soul was often elevated as the seat of identity and moral worth.¹⁸ Gnostic thinkers, inheriting and radicalizing

¹⁵ Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p. 40.

¹⁶ Van Den Broek, R., *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 27.

¹⁷ Pagels, E., *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979, p. 20.

¹⁸ Van Den Broek, R., *Gnostic Religion in Antiquity*, p. 203.

this dualism, developed more elaborate tripartite schemas that reinterpret the dimension of spirit, positioning it as a transcendent element exiled within the material cosmos.¹⁹ In this scheme, the body becomes the locus of corruption and pain, the soul mediates between material and spiritual realities, and the spirit points toward a divine origin beyond the Demiurge's creation.²⁰ The anthropological shift from unity to duality and finally to a hierarchical tripartition mirrors a broader tendency within Western metaphysics to privilege the immaterial over the corporeal, a tendency that Derrida would later deconstruct as the foundational „logocentrism” of the tradition, in which voice, mind, or presence is consistently prioritized over the body, writing, and materiality.²¹

Competing models of bipartite and tripartite structure appear already in Greek philosophy. Plato, in the *Republic*, *Phaedrus*, and *Timaeus*, describes the tripartite soul, distinguishing between the rational λογιστικόν (*logistikón*), the spirited θυμός (*thymós*), and the appetitive ἐπιθυμητικόν (*epithymētikón*). His well-known charioteer allegory in the *Phaedrus* presents reason νοῦς (*noûs*) as the charioteer who must control the two horses of spirit and desire, revealing the internal complexity of the soul while consigning the body to the realm of mutability, mortality, and imperfection.²² This tripartite structure was later taken up and transformed by Christian thinkers such as Origen. In his interpretation, body is the material vehicle, soul is the seat of life and mediation, and spirit is the divine element breathed into the human by God. This spirit is not identical with the Holy Spirit, but rather constitutes the higher principle within humanity that opens the person to God and to participation in the divine nature (2 *Pet* 1:4).²³ In this way, spirit is the site of communication with God, the dimension that elevates the human beyond the purely creaturely.

The *Book of Wisdom*, written shortly before the Christian era, tends more toward a bipartite anthropology, reflecting the influence of Hellenistic thought.²⁴ The human is presented primarily as body and soul, without explicit differentiation of a higher *pneuma*. Yet the *Old Testament* already anticipates

¹⁹ Farhang, M., *Zarathuštranizam: Uvod u drevnu mudrost Zarathuštre*, Misl, Zagreb 2005, p. 112.

²⁰ Pagels, E., *The Gnostic Gospels*, p. 134.

²¹ Derrida, J., *Writing and Difference*, Routledge, London 1978, p. 248.

²² Plato, *Republic* IV, 435b–441c; *Phaedrus* 246a–254e; *Timaeus* 69c–72d.

²³ Origen, *De Principiis* II.8.3; Crouzel, H., *Origen* (trans. A. S. Worrall), Harper & Row, San Francisco 1989, p. 106–112.

²⁴ Churton T., *Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times*, Inner Traditions, Rochester 2005, p. 50.

a richer structure. *Deuteronomy* 6:5 commands that God is to be loved „with all your heart, and with all your soul, and with all your strength,” hinting at a complex anthropology that goes beyond simple dualism. In early Christian theology, *soma*, *psyche*, and *pneuma* were never understood as three separate entities. Rather, they are dimensions of the one human person, each pertaining to the whole. The body (*soma*) is not reducible to the flesh (*sarx*), which in Pauline usage often signifies the sphere of sin and weakness. The body can, in fact, be a „temple of the Spirit” (1 Cor 6:19), while flesh denotes resistance to God. Thus *Ephesians* 5:18 exhorts: „Do not get drunk with wine, for that is debauchery; but be filled with the Spirit.” The verb *plērousthai* here means not only to be filled, but to be completed, to be made whole.²⁵

Peirce’s phenomenology can be interpreted as closer to a Gnostic than an Aristotelian anthropology, in which the spirit strives to liberate itself from the entanglements of matter and affect.²⁶ Although he insists on the unity of experience, his categories distribute human existence across a hierarchy that recalls the Gnostic division of body, soul, and spirit. Firstness, the immediacy of pure feeling, isolates the quality of affect in a way that parallels the psychic dimension (*psychē*), while Secondness, defined by resistance and struggle, marks the irreducible burden of embodiment (*sōma*), where pain and finitude dominate. Thirdness, by contrast, represents mediation, meaning, and law, the sphere of spirit (*pneuma*) that points beyond mere facticity toward intelligibility and salvation through semiosis.²⁷ In this schema, the material and affective dimensions are not denied, but they are subordinated to the primacy of Thirdness, which alone guarantees coherence and orientation. Peirce thus participates in the same metaphysical gesture of privileging spirit and meaning over embodiment, a gesture that both discloses the depth of suffering in experience and simultaneously seeks its redemption through transcendence.

Applying Peirce’s categories to the concrete human being yields a compact, triadic anthropology: embodiment as resistance, affective immediacy as Firstness, and mediation as the work of Thirdness.²⁸ The body occupies the register of limitation and brute alterity; finitude and pain are not marginal phenomena but structural constraints that interrupt projects, impose demands, and disclose that we are finite organisms embedded in a world not of

²⁵ Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, Vol. 1, Charles Scribner’s Sons, New York 1951. p. 191–198.

²⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 1934, p. 23.

²⁷ Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p. 75–78.

²⁸ Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p. 87.

our choosing. Affective life furnishes the pre-reflective tones of existence, the pleasures, sufferings, and neutral moods that disclose the world prior to conceptualization. Mediation through habits, memories, signs, and language is what assembles these disjointed materials into a coherent life and orients us toward future possibilities. Pain plays a constitutive role within this configuration. As an immediate resistance it catalyzes interpretation: it forces reorientation, motivates adaptive inference, and propels signification where habit alone is insufficient. Far from being accidental, limitation and suffering instantiate the conditions in which meaning is sought and produced. The human being, therefore, is not a substance or an essence but an enacted nexus of embodiment, sensation, and interpretive practice.²⁹ Peirce's anthropology thus presents human existence as a triadic negotiation in which finitude, feeling, and the drive to make sense are mutually constitutive.

AS ABOVE, SO BELOW

Theological reflection complicates discussions of moral and existential experience. Gnostic traditions often attribute perceived goodness to God while assigning evil to a separate being, such as Satan or the Demiurge. Iranian religions deal with the origin of evil in a similar way, denying the omnipotence of God and instead postulating two opposite divine powers, where humanity is seen as a by-product of their struggle.³⁰ This dualistic framework, through Saint Augustine, has influenced Western psychological and cultural development. As Jung observes in *Answer to Job*, the biblical narrative depicts God and the Adversary cooperating in the testing of Job, a dynamic often marginalized because it challenges conventional conceptions of divine morality and omnipotence.³¹ An integrated understanding of divinity encompasses both constructive and destructive forces rather than strict moral dualism. Historical mystical thought and cross-cultural perspectives support this view.³² Jakob Böhme's proto-Hegelian theology frames the Fall as part of cosmic transformation, conceptualized as the *Felix culpa*, in which divine purposes of redemption and incarnation are realized through suffering.

²⁹ Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p. 88-93.

³⁰ Petrić, F., *Zoroaster i njegovih tristo i dvadeset kaldejskih proroštava* (ur. Banić-Pajnić E.), Institut za Filozofiju, Zagreb 2011, p. 42; Farhang, M., *Zarathuštranizam*, p. 92, 97.

³¹ Jung, C. G., *Answer to Job*, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 23.

³² Spinks, C. W., „Peirce and Jung: Modern Gnostics in Search of Soul”, *Trickster's Way*, 2 no. 4 (2003), p. 1-6.

ring.³³ Similarly, the God of the Hebrew Bible, as in *Isaiah* 45:7, „*I form light and create darkness; I make well-being and create calamity; I am the Lord, who does all these things,*” demonstrates divine power as encompassing both good and evil.

From a methodological standpoint, consideration of non-dual theological frameworks clarifies how alternative metaphysical models structure human experience. In South Asian traditions, the totality of being, *Adishakti*, is simultaneously the source of both salvation and destruction, exemplified in deities who manifest as nurturer and destroyer, such as *Tara* or *Kali*. Within this framework, individual vice or virtue is subordinated to the agency of the divine, which determines the conditions under which consciousness encounters pleasure, pain, and moral responsibility.³⁴

This understanding has two key implications. First, conscious beings cannot fully control their affective states through reason; experiences like pain are irreducible. Second, individual diversity, the interplay of virtue and vice, and the temporal flow of cause and effect are necessary for manifesting a singular cosmic force. Suffering and fulfillment are inseparable in this ontological field. Read through a Peircean semiotic lens, pain and pleasure are evidential states that both mediate action and shape the growth of ideas; suffering is constitutive of experience without thereby implying a morally malevolent cosmos.

Peirce's categories make affective states semantically significant: immediate qualities register as Firstness, brute resistance as Secondness, and the work of habit and inference as Thirdness. Pain and pleasure function within this triadic economy as data for inference and as normative signals for conduct. Pain often precedes and grounds pleasure; biological privation, for example hunger, shows that positive valence is intelligible only relative to prior lack. Suffering therefore operates as a structural condition of conscious life. Framing this condition in quasi-Gnostic language clarifies the epistemic limits of reason and the asymmetry between human striving and cosmic constraint, but it need not posit an intentional malignancy. The Demiurge figure, if invoked, indexes structural opacity rather than a moral agent acting with malice. Pain is best construed as a baseline qualia against which other states are calibrated rather than as the outcome of a purposeful evil. Under Peircean pragmatism, pain and pleasure are not merely private feelings but processes by which subjects test hypotheses, revise habits, and develop capacities for

³³ Böhme, J., *The Signature of All Things*, Evinity Publishing, Santa Cruz 2008, p. 126.

³⁴ Flood, G., *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 109-112.

action. Suffering thereby acquires normative force: it both motivates moral cultivation and functions as evidence in inquiry. The cultivation of virtue and the recognition of any transcendental order are practical engagements with these conditions. In short, suffering is intrinsic to the semiotic architecture of human life; it is necessary for the emergence of consciousness, knowledge, and moral responsiveness, while not entailing metaphysical vindictiveness.

THE PROBLEM OF SUFFERING

One recurring objection to Gnostic accounts of the material realm concerns the problem of agency: how can the world be described as ordered toward harm or deficiency without presupposing intention or consciousness? In conventional ethical reasoning, evil is typically conceived as the outcome of a willing subject. To ascribe a systematic negativity to existence, then, seems to require a conscious and malevolent source. From a phenomenological standpoint, however, suffering can be understood as structurally embedded in the conditions of life without necessitating intentional design.³⁵ The analogy of an environment configured to produce pain, even in the absence of a governing agent, illustrates how constraint may operate independently of will. Within such a framework, the tension between structural imposition and human agency becomes evident. The material world confronts human beings with unavoidable hardships, yet conscious agents can recognize these conditions and cultivate relative goods. Acts of creating beauty, seeking pleasure, or engaging in meaningful practice reveal the capacity to mitigate, though never abolish, the fundamental burden of existence. In this sense, the Gnostic depiction of a cosmos intrinsically marked by suffering can be reconciled with the observable capacity of human beings to shape their circumstances, without recourse to a transcendent source of value as its ultimate ground.³⁶

Read triadically, Peirce's categories provide a precise anthropological schema: embodiment as brute resistance, affective immediacy as Firstness, and mediation as the work of Thirdness. Within this framework, pain is structural: it is not an occasional disturbance but a recurrent datum that discloses finitude, compels inferential reorientation, and supplies the evidential

³⁵ Schopenhauer, A., *The World as Will and Idea*, Vol. 1 (trans. R. B. Haldane), Trübner & Co., London 1909, p. 67; Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1979, p. 15.

³⁶ Justin, „The Book of Baruch,” in *Essential Gnostic Scriptures* (ed. W. Barnstone and M. Meyer), Shambhala, London 2010. p. 86.

material for semiotic and ethical formation. Peirce furnishes the semiotic mechanism through which these preconceptual tones are integrated into habitual inference and practical reasoning. The body exemplifies Secondness: it resists projects and manifests limits that cannot be wished away.³⁷ Affective Firstness establishes the pre-reflective tonal field in which pleasure and pain emerge. Thirdness constitutes the ensemble of habits, signs, and language that renders these tones intelligible and future-directed. Pain is decisive because it simultaneously reveals the non-consensual character of embodiment and activates the operations of Thirdness, forcing hypothesis testing, habit revision, and moral recalibration.³⁸

Framing this dynamic in quasi-Gnostic terms is methodologically instructive, insofar as it designates persistent opacity, but it must not be construed as metaphysical pessimism. Analytically, suffering indexes structural constraint, and this index is constitutive for inquiry, ethical reasoning, and the formation of communal institutions. Peirce's picture is both coherent and programmatic, yielding three methodological commitments. First, it preserves the modal distinctions between immediacy, resistance, and mediation in the treatment of affective phenomena. Second, it treats pain as evidential rather than merely evaluative: it provides data for inferential and normative practice. Pain delineates limits; it does not, by itself, indicate cosmic malevolence. The value of this approach lies in its analytic precision, it situates suffering within a semiotic economy that accounts for the joint constitution of finitude, affect, and sense-making in human existence.

PHENOMENOLOGY OF PAIN AND UNPLEASANT SENSATION

Pain exemplifies the conditions of embodiment and consciousness, disclosing contingency and relationality, yet its immediacy does not justify treating it as a universal principle. It is central to lived experience because it presents itself as unavoidable and non-consensual, imposed upon the subject without volition. This centrality, however, must not be mistaken for ontological privilege, since consciousness is constituted by a plurality of qualitative modes, pleasure, perception, memory, anticipation, none of which can be reduced to pain.³⁹ The significance of pain lies in its capacity to structure

³⁷ Peirce, C. S., „The Reality of Thirdness,” in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1935, p. 50-58.

³⁸ Peirce, C. S., „The Reality of Thirdness,” p. 58-60.

³⁹ Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, Routledge, London 2012, p. 93.

responsiveness. Its occurrence compels adaptation, shaping bodily comportment, reflection, and deliberation. It reveals the passivity intrinsic to embodiment, the fact that experience is never wholly under volitional control, while simultaneously becoming the condition for active negotiation with the world. Pain thereby functions both as limitation and as stimulus, constraining while also calling forth endurance, skill, and moral discernment. Nietzsche's aphorism, „*Was mich nicht umbringt, macht mich stärker*,“⁴⁰ condenses this insight into a paradoxical formula: adversity threatens the subject, yet in threatening also discloses capacities otherwise latent.

To privilege pain as a universal model for experience risks distortion. Its immediacy is powerful, but power is not equivalent to necessity. Pain clarifies the fragility of agency and the interdependence of subject and world, but it does not exhaust phenomenality. It is best understood as paradigmatic rather than absolute: a privileged site for observing how consciousness is structured by forces it cannot command, but not a principle that defines reality as such. Recent phenomenological and pragmatic accounts support this position by treating affective states not as metaphysical categories but as structuring conditions of relational experience.⁴¹ Recognizing the inevitability of suffering allows for a strategic engagement with life's conditions. Struggle and adversity are not moral imperatives in themselves, but they define the terrain of agency, requiring reflection and purposive response.⁴² Peirce complements this analysis by emphasizing the functional role of suffering. Within his framework, pain operates as a semiotic event, it directs attention, guides inference, and conditions practical reasoning; revealing the possibility of transforming adverse conditions through reflective action.⁴³

To reconstruct Peirce's phenomenology, the core thesis is that pain is a paradigmatic instance of the subjective character of experience whose immediacy and resistance reveal structural limits of conscious autonomy. This revelation is epistemically important for phenomenology and ethically consequential, but it does not show that all phenomenality is essentially suffe-

⁴⁰ Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung* (ed. Baeumler, A.), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1954, §8, p. 82.

⁴¹ Zahavi D., *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 87–92; Leder, D., *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago 1990, 72–76.

⁴² Peirce, C. S., „Three Types of Reasoning,“ in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, MA 1935. p. 92.

⁴³ Peirce, C. S., *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, Dover Publications, New York 1955. p. 238.

ring. By conscious experience it is meant the subjective character or what-it-is-like aspect of mental states, and by pain it is meant first-person, negatively balanced bodily sensation or suffering that resists deliberate alteration by the subject. Finally, autonomy is the capacity of an agent to shape, with some reliability, the contents or valence of her conscious life by intentional action or reflective reinterpretation.

Now, the first premise (1) is that conscious experience has an irreducible subjective character: there are facts about what it is like for a subject to undergo a state that are not captured by purely objective description. This is also Nagel's central point about phenomenal facts.⁴⁴ Secondly (2), some experiential states are amendable to intentional modulation, reframing, or attenuation by reflective or practical activity: memory can be revised, moods can be regulated, attention can be redirected, and certain perceptual interpretations can be bracketed. These are within the practical purview of an agent's agency. Lastly, (3) pain, by contrast, commonly manifests as immediate, non-revisable, and non-volitional. It resists the ordinary cognitive manoeuvres that subserve modulation, and it often defeats attempts at re-description or intentional sidelining. Phenomenologists and critics emphasize pain's inexpressibility and its capacity to restructure temporality and practical orientation. From (1) and (3) it follows that pain exemplifies a category of phenomenal facts that both instantiate subjective character and constrain agency in ways that other states do not. Pain thereby functions as a diagnostic case for the limits of autonomy in the space of conscious life. This leads us to premise (4): to infer from the diagnostic relevance of pain to a universal metaphysical claim that all phenomenality is reducible to suffering requires an additional and unsupported step: namely, that every phenomenal state shares the causal and structural properties of pain.⁴⁵ That generalisation is false because other phenomenal states (e.g. pleasure, aesthetic perception, deliberate thought), exhibit different modal profiles with respect to volition and modifiability. Therefore, we can bring the conclusion that pain is paradigmatic for revealing limits of autonomy and the irreducibility of subjective facts, but it is not metaphysically primary in the sense of being the constitutive template of all phenomenality.

⁴⁴ Nagel, T., „What Is It Like to Be a Bat?“, *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974), p. 435–450.

⁴⁵ Atkins, R. K., „Inferential Modeling of Percept Formation: Peirce's Fourth Cotary Proposition,“ in *Peirce on Perception and Reasoning: From Icons to Logic* (ed. K. A. Hull and R. K. Atkins), New York 2017. p. 32–38.

Peirce's account of the subjective character of experience shows why certain first-person facts resist translation into wholly objective description; pain is one of the clearest instances of such facts because it resists translation into third-person functional description while being manifestly operative in practical life. Pain's resistance is not merely rhetorical. As Elaine Scarry argues, suffering often defeats linguistic and social channels; it reorganises the subject's relation to the world and can unmake ordinary projects.⁴⁶ Phenomenological analyses confirm that chronic or intense pain alters temporality and agency in ways that non-painful states do not.⁴⁷

It is important to mention that one might hold that neurophysiological description will eventually dissolve the stubbornness of the first-person: once we have the right objective account, the apparent immediacy of pain will be explained away. But, Peirce's methodological point is that objective description faces a constitutive explanatory gap when it comes to subjective character. Even if neuroscience supplies highly detailed correlations and mechanisms, the explanatory move from third-person description to the „what-it-is-like“ remains non-trivial. Pain's immediacy intensifies the gap but does not uniquely create it. The proper philosophical response is methodological humility combined with targeted conceptual analysis, not premature ontological reductionism.

One could claim that treating pain as paradigmatic risks reifying a pathological mode as normative for consciousness and thereby distort theory, a form of homogenising phenomenology. This objection succeeds against an overgeneralising move. Analytically, one must distinguish the epistemic status of a case and its metaphysical status. Pain has epistemic salience for revealing limits on autonomy without thereby functioning as metaphysical ground for all conscious states. The argument proposed maintains that distinction: pain is salient; it is not universal. This would require an analytic clarity, which I would argue requires (a) isolating modal properties of experience (e.g. volitional modifiability, intentional directedness, temporal structure), (b) showing which properties pain uniquely or strongly exemplifies, and (c) resisting illicit generalisation from exemplarity to universality. This is precisely the attitude one finds in Peirce: careful delimitation of the subjective/

⁴⁶ Scarry, E., *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford 1985. p. 15.

⁴⁷ Wagner, J. N., „Pain and Temporality: A Merleau-Pontyan Approach,” *Medicine, Health Care and Philosophy* 27, no. 3 (2024), p. 321–331.

objective divide, not rhetorical inflation of a single case into a metaphysical principle.⁴⁸

But can there be morality in the face of the Demiurge? Phenomenology gains from treating pain as a privileged case study because it foregrounds questions of suffering, responsibility, and the limits of agency. Ethically, the immediacy and resistant character of pain justify special normative attention: pain diminishes practical autonomy and so creates distinctive moral demands on caretakers and institutions.⁴⁹ At the level of philosophy of mind, pain warns against simplistic objectivist programs and recommends plural methodological tools: conceptual analysis, first-person reports, and third-person science must be held in critical tension.⁵⁰ The correct philosophical posture is to treat pain as a revealing instance that sharpens conceptual distinctions. It is a lever for analysis, not a metaphysical crowbar that forces all of phenomenology into the shape of suffering. The analytic reconstruction above keeps your original insights while eliminating repetition, securing premise-conclusion relations, and showing what further evidence would be needed to press the case beyond the modest but informative claim that pain indexes structural limits of agency.

A MISTAKE IN METHOD?

If we were to synthesize the above parts, we can say that human experience is structured by pressures and resistances that are neither wholly reducible to rational analysis nor fully captured by ethical or metaphysical categorization. Pain and pleasure serve as immediate, unavoidable phenomena through which consciousness encounters limits, constraints, and relational dependencies. Within Peirce's semiotic and phenomenological framework, these qualities are treated as signs: they indicate states of the world, mediate action, and contribute to the development of experience without imposing a metaphysical hierarchy among phenomena. From this standpoint, Peirce's phenomenology can be schematized as follows: (1) Conscious experience consists of relational qualities that are irreducible to pure concepts. (2) These qualities function as signs within semiotic chains that structure understanding

⁴⁸ De Waal, C., *Peirce: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, Sydney 2013, p. 24-27.

⁴⁹ Yamauchi, E. M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Gorgias Press, Piscataway 2004, p. 18.

⁵⁰ Scarry, E., *The Body in Pain*, p. 194.

and guide action. (3) Engagement with these qualities reveals the limits and affordances of embodied existence.

This formulation allows pain to serve as a paradigmatic instance of immediacy and relational constraint: it demonstrates the impossibility of fully mastering experience while simultaneously providing a framework for inference, reflection, and adaptive response. Crucially, Peirce's system maintains internal coherence only so long as it respects the equivalence of qualitative experience and the relational structuring of consciousness.⁵¹ The question then arises of how far such immediacy can be relied upon to generate principles about experience without slipping into either abstraction or arbitrariness? In examining analogous attempts to ground knowledge in the conditions of experience, we can juxtapose the structure of Kant's critical philosophy, where experience is disciplined by the categories and forms of intuition.⁵² By juxtaposing Peirce's treatment of pain and pleasure with Kantian limits on what experience alone can substantiate, the methodological stakes of Peirce's semiotic system become more apparent, since the relational and inferential character of consciousness is preserved precisely because it neither elevates nor reduces any single qualitative phenomenon to an unmediated foundation.

By contrast, Kant's epistemology emphasizes the *a priori* conditions of experience and the formal categories through which phenomena are intelligible.⁵³ If pain or pleasure were treated as a primary determinant of knowledge within a Kantian system, the result would be a category mistake: the immediacy of feeling cannot constitute the necessary conditions of experience without violating the logic of transcendental synthesis.⁵⁴ Thus, the juxtaposition of Peirce and Kant first reveals a methodological tension: Peirce privileges relational and experiential structuring, while Kant privileges formal, *a priori* constraints. The attempt to reconcile pain with post-Kantian or Peircean metaphysics encounters significant challenges. Pain cannot be treated as an „*a priori* sensation” without misrepresenting Kantian epistemology, nor can Peirce's rejection of innate intuitions be overridden without compromising the coherence of his system. Consequently, any claim that pain constitutes a privileged ontological category must remain circumscribed by the constraints of historical philosophical argumentation. The role of pain is to provide an

⁵¹ Champagne, M., *Consciousness and the Philosophy of Signs: How Peircean Semiotics Combines Phenomenal Qualia and Practical Effects*, Springer, Cham 2018, p. 4-7.

⁵² Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 103.

⁵³ Kant, I., *Critique of Pure Reason*, p. 137.

⁵⁴ Kant, I., *Critique of Pure Reason*, p. 105.

exemplar of immediacy and relational imposition within experience, not to constitute an absolute metaphysical principle. Further, it can be argued that the ethical or existential significance of pain lies in its capacity to structure attention, effort, and awareness. But, recognizing the inevitability of suffering does not necessitate viewing the world as irredeemable; rather, it permits the cultivation of practices oriented toward endurance, adaptation, and selective engagement with the contingencies of life. Pain thereby operates as a guide to the limits of agency and the possibilities of skillful negotiation within the structures of embodiment.

LEVINAS AND *JOUISSANCE* AS PRIMACY OF BEING

Peirce's phenomenological categories, particularly his treatment of Firstness and the immediacy of quality, orient experience toward what may be described as a quasi-Gnostic structure: reality remains irreducibly opaque, partially mediated by signs, habits, and inference. Pain, within this framework, exemplifies the tension between immediacy and relationality: it is unmasterable yet generative of adaptation, revealing the body as a locus of resistance to completion. In Peirce, embodiment is inseparable from the semiotic economy, yet always marks the estrangement of consciousness from the fully accessible real. This structural resistance imbues Peirce's phenomenology with the tone of a negative theology of experience: reality can be approached only obliquely, through traces, signs, and mediated experience, never directly possessed. The quasi-Gnostic resonance lies in this acknowledgment of the limits of mastery and the inevitability of residual opacity, a condition that shapes both inference and practical adaptation.

Levinas, by contrast, situates embodiment at the heart of ethical encounter. While indebted to Husserlian intentionality and Heideggerian *Dasein*, his phenomenology is decisively shaped by Jewish and Christian ethical thought. In *Totalité et Infini* (1961), the body is neither primarily a burden nor a site of resistance but the medium of enjoyment, habitation, and nourishment. To possess a body is to live from the other, to be sustained materially, to taste, touch, and dwell. This „living from” (*vivre de*) establishes subjectivity as receptive and dependent: the self does not exist autonomously but through the gifts of sustenance received from outside itself.⁵⁵ In *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Levinas radicalizes this insight: the body becomes the site of exposure, vulnerability, and ethical responsibility. The

⁵⁵ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 110–117.

skin and the face figure a sensibility irreducibly implicated in obligation. Bodily existence is no longer merely a medium of habitation or sensibility; it is the very ground of substitution, the locus where one is already ethically enmeshed and exposed to the suffering of the other.⁵⁶ The body is exposed like „a nerve,” Levinas writes, emphasizing the impossibility of retreat into sovereign consciousness.⁵⁷ Unlike Peirce, for whom embodiment participates in a semiotic field mediating the inaccessible real, Levinas grounds the immediacy of experience in ethical claim: the body is the locus of obligation, not merely a site of epistemic opacity.⁵⁸

This contrast is philosophically instructive. In Peirce, pain exemplifies structural resistance: it cannot be fully mastered or anticipated, thereby highlighting the limits of direct signification and the semiotic mediation of experience. In Levinas, suffering reveals ethical demand: it discloses a passivity more fundamental than freedom, a being-for-the-other that precedes intentional consciousness. Peirce’s phenomenology discloses the alienation and incompleteness of consciousness, while Levinas’s situates embodiment as the condition for moral accountability and ethical exposure. In this sense, Peirce moves toward a quasi-Gnostic semiotics of reality, whereas Levinas develops a Judeo-Christian phenomenology of corporeal obligation.

Merleau-Ponty provides a mediating perspective. In *Phenomenology of Perception* (1945), the body is neither purely passive nor exclusively ethical; it is the locus of intentionality, the living medium of perception and action. The lived body (*corps vécu*) mediates between the subject and the world, integrating perception and motor intentionality into a unified field of engagement. For Merleau-Ponty, ordinary enjoyment, skillful action, and perception are embedded in relational and intersubjective contexts. His account illuminates how embodiment simultaneously structures experience without collapsing semiotic opacity or ethical immediacy. The body is a site where experience, action, and relationality intersect, allowing a conceptual bridge between Peirce’s quasi-Gnostic limitation and Levinas’s ethical exposure.⁵⁹

Contrasting these accounts clarifies the stakes of phenomenology of embodiment. Peirce emphasizes the inaccessibility of the real, ethical and epistemic constraints emerging from semiotic mediation, and the paradigmatic role of pain as structural resistance. Levinas foregrounds ethical immediacy,

⁵⁶ Levinas, E., *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (transl. A. Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh 2011, p. 74–79.

⁵⁷ Levinas, E., *Otherwise Than Being*, p. 18.

⁵⁸ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 45.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, p. 141–150.

vulnerability, and the asymmetry of responsibility, demonstrating that the body is the locus where obligation is encountered and enacted.⁶⁰ Merleau-Ponty highlights the integrative functions of embodiment, showing that perception, action, and relationality are inseparable from lived experience.⁶¹ Together, these perspectives reveal that the phenomenology of embodiment is not monolithic, instead it is orientation, toward epistemic opacity, ethical demand, or integrated perception, shapes both the conceptualization of pain and the broader metaphysical assumptions about consciousness and being.

Pain, within Peirce's framework, instructs us regarding the non-consensual thrust of experience and the relational structure of consciousness; yet Levinas reminds us that embodiment is simultaneously ethical and vulnerable.⁶² The Gnostic extrapolation, which we argued stands in the background of Peirce's work, reduces experience to opacity and resistance, neglecting the irreducible moral, relational, and receptive dimensions revealed by ethical embodiment. The body is not merely a site of limitation; it is the locus where suffering, enjoyment, and ethical obligation converge. Recognizing this convergence refines the analytic method: pain is a critical heuristic, but it is embedded within a broader phenomenology in which embodiment, relationality, and ethical responsibility co-constitute consciousness and experience.

Peirce's phenomenology of pain establishes a foundation for a cosmology in which experience is structured by relational constraints and semiotic mediation. Pain is immediate, unavoidable, and resistant to rational modulation, and exemplifies the non-consensual character of experience: consciousness cannot simply will it away, and the subject is compelled to negotiate the conditions imposed by material and existential reality.⁶³ From this emerges a quasi-Gnostic cosmology, for the structuring of consciousness through pain implicitly acknowledges a world that is partially inaccessible and resistant to human mastery. The real, mediated through signs and habits, remains opaque, generating a persistent tension between the subject and the cosmos. Its Gnostic resonance lies in recognition of an imperfect, contingent, and, in some sense, hostile environment, where consciousness must interpret, adapt, and act within the semiotic and existential limits of experience. Pain functions as a paradigmatic example of these conditions, elevated to a template for under-

⁶⁰ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 45-46.

⁶¹ Merleau-Ponty, M. *The Structure of Behavior*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1983, p. xiv.

⁶² Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 47.

⁶³ Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, p. 33

standing the cosmos itself, echoing Gnostic motifs of suffering, limitation, and the necessity of interpretive gnosis.

In contrast, Levinas constructs a cosmos that is fundamentally ethical rather than semiotically opaque. Bodily sensibility and vulnerability situate consciousness not merely within relational constraints but within an ethical horizon structured by the presence of the Other.⁶⁴ Pain and suffering are not primarily epistemic obstacles; they are the loci of ethical demand. For Levinas, the body mediates nourishment, dwelling, and engagement with the world, establishing receptivity rather than confrontation with an inaccessible or hostile cosmos.⁶⁵ In his later works, the ethical stakes of embodiment are intensified: the body becomes the site of substitution and exposure, where the self is summoned to responsibility by the Other.⁶⁶ Suffering, inscribed in corporeality, functions as a medium of responsiveness and accountability rather than evidence of cosmic opacity or malevolence. Unlike Peirce's quasi-Gnostic trajectory, Levinas does not posit a cosmos fundamentally resistant or morally ambiguous; rather, he posits a relational ontology in which the presence of the Other grounds the meaning and structure of experience, including pain and pleasure.⁶⁷ Suffering is formative but does not denote imperfection or hostility; it constitutes the necessary condition for ethical engagement and the enactment of responsibility within a Judeo-Christian moral horizon.

CONCLUSION

The examination of pain, pleasure, and existential resistance reveals that human experience cannot be fully captured through conventional ontic or ethical categories alone. Pain manifests not as an accidental occurrence but as an inherent pressure of existence, a structural condition that shapes embodiment, cognition, and action. Its immediacy resists reduction to either moral evaluation or instrumental understanding, compelling the subject to confront the limits of control and mastery. Pleasure, by contrast, is neither entirely separable from pain nor a simple counterpoint; its significance emerges relationally, as a contingent product of engagement with the world and as a marker of the capacities through which life is sustained. Phenomenology thus

⁶⁴ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 47.

⁶⁵ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 64

⁶⁶ Levinas, E., *Otherwise Than Being*, p. 126

⁶⁷ Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 68, 74.

shows that the interplay of these experiences constitutes the medium through which consciousness both encounters and negotiates reality.

Pragmatic reflection further complicates the picture. Experience is irreducibly relational: pain and pleasure acquire their meaning not merely through intrinsic qualities but through their role in structuring adaptive behavior, social interaction, and the continuous calibration of expectation and response. They are simultaneously constraints and affordances, prompting deliberation, inference, and practical negotiation within the contingencies of existence. In this sense, the experiential field itself is partially interpretive, shaped by habits, semiotic mediation, and the relational environment of the subject. The significance of pain is thus inseparable from its interpretive and pragmatic context, just as pleasure is constituted through its contingent reliance on what sustains and enables life.

Theological and metaphysical perspectives overlay additional dimensions. Gnostic frameworks, by positing the divine spark within humanity and the illusory character of material reality, foreground a radical immanence that renders the empirical world suspect and emphasizes suffering as structurally inevitable. Christian and Neoplatonic readings, by contrast, situate imperfection within a morally intelligible cosmos: evil is framed as privation, the cosmos as ordered, and the divine as fundamentally good. Across these accounts, the persistent motif is resistance: the friction between desire and limitation, between consciousness and the constraints of embodiment, between the finite subject and the contingent world. Resistance functions not merely as opposition but as the medium through which understanding, moral discernment, and ethical engagement are realized. It is the condition in which human insight emerges, shaping both the capacities and obligations of the self.

Ultimately, the synthesis of phenomenology, pragmatism, and metaphysical reflection underscores that human being is defined less by the attainment of particular states, pleasure, knowledge, or divine favor, than by the continual negotiation with the pressures, contingencies, and resistances that constitute existence. Pain and pleasure are not accidental features but essential loci where subjectivity, moral judgment, and existential comprehension converge. They are simultaneously disruptions and instruments: they reveal the limits of mastery, the necessary dependence on circumstance, and the relational grounding of human insight. By attending to these phenomena, philosophy illuminates not only what we experience but the very conditions under which experience, understanding, and ethical responsibility arise.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 1934.
- Atkins, R. K., „Inferential Modeling of Percept Formation: Peirce’s Fourth Cotary Proposition,” in *Peirce on Perception and Reasoning: From Icons to Logic* (ed. K. A. Hull and R. K. Atkins), New York 2017.
- Böhme, J., *The Signature of All Things*, Evinity Publishing, Santa Cruz 2008.
- Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, Vol. 1, Charles Scribner’s Sons, New York 1951.
- Champagne, M., *Consciousness and the Philosophy of Signs: How Peircean Semiotics Combines Phenomenal Qualia and Practical Effects*, Springer, Cham 2018.
- Churton T., *Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times*, Inner Traditions, Rochester 2005.
- Crouzel, H., *Origen* (trans. A. S. Worrall), Harper & Row, San Francisco 1989.
- De Waal, C., *Peirce: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, Sydney 2013.
- Derrida, J., *Writing and Difference*, Routledge, London 1978.
- Farhang, M., *Zarathuštanzam: Uvod u drevnu mudrost Zarathuštire*, Misl, Zagreb 2005.
- Flood, G., *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Gibson, J. J., *Ecological Approach to Visual Perception*, Taylor and Francis, New York 2014.
- Gruica, T., „Existential Groundings and Self-Organisation: Unravelling Psychopathological Helplessness in the Context of Positive Psychology through Heidegger and Autopoiesis,” in *Filozofija, bioetika i mentalno zdravlje*, (eg. Kožić, Š.; Janeš, L.), Centar za bioetiku Fakulteta filozofije i religijskih znanosti, Zagreb 2024.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
- Jung, C. G., *Answer to Job*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- Justin, „The Book of Baruch,” in *Essential Gnostic Scriptures* (ed. W. Barnstone and M. Meyer), Shambhala, London 2010.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Kierkegaard S., *Der Begriff der Angst*, Rowohlt, Leck 1967.
- Leder, D., *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Levinas, E., *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (transl. A. Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh 2011.
- Levinas, E., *Totality and Infinity*, Martinus Nijhoff, London 1979.
- Merleau-Ponty, M. *The Structure of Behavior*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1983.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, Routledge, London 2012.
- Nagel, T., „What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974), p. 435–450.
- Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung* (ed. Baeumler, A.), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1954.
- Origen, *De Principiis*, New Advent Digital Library
- Pagels, E., *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979.

- Peirce, C. S., „A Definition of Feeling,” in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1 (ed. C. Hartshorne and P. Weiss), Harvard University Press, Cambridge 1931.
- Peirce, C. S., „The Reality of Thirdness,” in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1935.
- Peirce, C. S., „Three Types of Reasoning,” in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, MA 1935.
- Peirce, C. S., *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, Dover Publications, New York 1955.
- Peirce, C. S., *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking*, State University of New York Press, New York 1997.
- Peirce, C. S., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings* (ed. J. Buchler), Harcourt, Brace and Company, London 1940.
- Petrić F., *Zoroaster i njegovih tristo i dvadeset kaldejskih proroštava* (ur. Banić-Pajnić E.), Institut za Filozofiju, Zagreb 2011.
- Plato, *Phaedrus*, Perseus Digital Library
- Plato, *Republic*, Perseus Digital Library
- Plato, *Timaeus*, Perseus Digital Library
- Scarry, E., *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Schopenhauer, A., *The World as Will and Idea*, Vol. 1 (trans. R. B. Haldane), Trübner & Co., London 1909.
- Spinks, C. W., „Peirce and Jung: Modern Gnostics in Search of Soul”, *Trickster's Way*, 2 no. 4 (2003).
- Van Den Broek, R., *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Wagner, J. N., „Pain and Temporality: A Merleau-Pontyan Approach,” *Medicine, Health Care and Philosophy* 27, no. 3 (2024): 321–331.
- Widengren, G., *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II): Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1946.
- Yamauchi, E. M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Gorgias Press, Piscataway 2004.
- Zahavi D., *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014.

TOMA GRUICA

Karl-Franzens Universität Graz, Odsjek za Filozofiju, Sekcija za
klasičnu fenomenologiju, Austrija**BOL, ZADOVOLJSTVO I LJUDSKO STANJE
KOD PEIRCEA I LEVINASA: KOMPARATIVNO
ISTRAŽIVANJE FENOMENOLOGIJE,
GNOSTICIZMA I ETIKE**

Sažetak: Ovaj rad nudi analizu Peirceove fenomenologije u odnosu na klasične metafizičke i religijske tradicije, kao i savremene filozofske perspektive, poput Kanta, Heideggera i Levinasa. Povezujući gnostička, hrišćanska i platonska tumačenja božanskog i zla, studija smešta Peirceove kategorije u širi metafizički kontekst. Posebna pažnja posvećena je fenomenima bola i zadovoljstva, shvaćenim kao elementarne strukture Prvosti (Firstness) koje, kada se razvijaju u iskustvenom životu, otkrivaju viziju ljudskog stanja koja pokazuje zapanjujuće sličnosti sa gnostičkim interpretacijama. Kroz ovo čitanje, Peirce se pojavljuje kao mislilac čija fenomenologija, iako pragmatistički orijentisana, otvara gotovo gnostičko shvatanje ljudske patnje, prolaznosti i mogućnosti transcendencije.

Ključne reči: fenomenologija, pragmatizam, gnosticizam, hrišćanstvo, bol, zadovoljstvo, zlo, neoplatonizam, metafizika, Charles Sanders Peirce

*Primljeno: 1.9.2025.**Prihvaćeno: 10.11.2025.*

VUK BEGOVIĆ¹

Univerzitet u Hajdelbergu, Teološki fakultet, Odeljenje za religijsku
filozofiju, Nemačka

BOG IZMEĐU OPAŽANJA I ANONIMNOSTI CRTICE O JEDNOJ MOGUĆOJ FENOMENOLOŠKOJ TEOAISTETICI

Sažetak: Ovim prilogom autor nastoji da iz fenomenološke perspektive rasvetli ambivalenciju transcendirajuće izvornosti hrišćanskog fenomena u registru *aísthēsis*. Drugo ime te ambivalencije nalazi se u Aristotelovoj upotrebi pojma *diaphanes*, sublimiranom dobro poznatim participom „ἀνώνυμον” (*De An.* II 6, 418a28–30). Da se nešto iz anonimnosti pojave mora izliti kroz *perceptio*, sugerise medijalni proces vizibilizacije, tj. diferencirajući proces vizibilizovanja same pojavnosti. Otuda teza: Bog se p(r)ojavljuje kao varijacija medijuma sopstvene pojavnosti. Ukoliko je Bog kao medijum *διαφανής*, onda on nije samo delatno projavljeno dejstvo medijuma, već i opažajna varijacija vlastite pojavnosti. Na taj način, teologija opažanja može zadobiti nepovlašćeni status (pre svega hrišćanske) medijalne teorije koja ne samo da percipira, niti tek hermeneutički destruiira, sumnja, pojašnjava ili samoopisuje, konceptualizuje ili (re)formuliše, no već per-formativnom logikom ocrtava konture uslova svoje mogućnosti. Time omogućava stalno pomeranje granica mogućeg u pogledu onostranosti kao nezaustavljivo dolazeće vidljivosti *in potentialis* – uvek naknadno obertavajući konture dolazeće Inosti. Upravo zbog toga ova fenomenološka *theoaisthētika* čini vidljivim nemogućnost da se Drugo zauzda unutar okvira klasično-teološkog pojma (*logosa*).

Ključne reči: fenomenalnost, anonimnost, *diaphanes*, medijalnost, *aísthēsis*, Bog

IZ ČEGA, U ČEMU, KROZ-ŠTA?

Šta, zapravo, znači to da me je Bog opazio pre nego što sam uopšte postao svestan sopstvenog opažanja? Gde i kako se, unutar tog medijalnog

¹ E-mail adresa autora: vukbegovic9@gmail.com

uslova koji prethodi svakom svesnom činu gledanja i mišljenja, rađa sama mogućnost opažanja? Šta znači da teologija, tumačeći živo i božansko *perceptio* čoveka, pronalazi svoju tihi i anonimnu tačku izvora – ono što je Žan-Lui Kretije nazvao anonimnošću greha *de profundis*?² Jer pojavljivanje fenomena, čak i u svojoj prividnoj, čistoj anonimnosti, nikada nije uistinu potpuno anonimno, no uvek već nosi trag pogleda koji mu je prethodio. Sama činjenica da nam se pojavnost uopšte može predočiti – i to kao nešto što izranja iz vlastite bezdane anonimnosti – svedoči o dubokoj fenomenološkoj ambivalenciji svakog opažajnog iskustva. Istovremeno, činjenica da sâm medijum opažanja neprestano proizvodi nezaustavljivu atopiju ukazuje na to da ono što se pojavljuje uvek izranja i iskrsava drugačije nego što bismo očekivali – drugačije nego što bi trebalo, i drugde nego što bismo mogli da predvidimo.³ Takođe činjenica da perceptivna medijalnost – odnosno medijalni senzorijum pojavnosti – neprekidno proizvodi nezaustavljivu *atopiju* same fenomenalnosti, svedoči o tome da se ono što se pojavljuje nikada ne pojavljuje samo od sebe, no uvek posredstvom nečeg drugog. Živeći u svetu nezaustavljive, nepredvidive i refleksiji nikada do kraja dostupne pojavnosti, čovek je zatečen – i gotovo razapet – između protencije življenja i retencije umiranja. Otuda pretpostavka da je čovek raskrivajući medijum Božijeg (samo)opažanja ne može ostati puka samorazumljiva očiglednost. Naprotiv, baš ta – danas gotovo zaboravljeno začuđujuća – očiglednost mora biti dovedena u pitanje upravo zato što se čini isuviše očiglednom. Samim tim identitetska pitanja bivaju narušena već samim postavljanjem ovog pitanja, izbegavajući svaki otpor prema drugosti – otpor koji samu pojavnost pitanja, ili kako bi rekao Hajdeger, *Durchsichtigkeit der Seinsfrage*,⁴ iznova dovodi u novo pitanje. Otuda i polazna orijentaciona tačka čovekovog iskustva može – i mora – biti određena neobičnim uvidom u to da je čovek istovremeno i neko ko opaža i neko ko je opažen. Ali šta ova činjenica znači teološki? Šta, tačnije, *interpretatio* Božijeg opažanja znači za hrišćanstvo i njegovu teologiju – i šta znači da teologija, upravo u tumačenju tog opažanja nas samih, pronalazi svoj početak?

Teologija opaža samo onoliko koliko je čovek već opažen i od Boga prosuđen. To je teza. Međutim, da bismo izbegli banalnost što očiglednijeg i minimalnog određenja uslova teologije – shvaćenih tek kao teorije, navodno zasnovane na nepromenljivim uslovima mogućnosti – neophodno je

² Up. Chrétien, J.-L., *La voix nue*, str. 165 – 7 i *L'Arche de la parole*, str. 33.

³ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Auge und der Geist*, str. 305 i *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 320.

⁴ Up. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, str. 5 i 7.

radikalno postaviti pitanje o samim uslovima pojavnosti. Ovo pitanje ne bi bilo moguće postaviti ukoliko bismo zanemarili ključnu orijentacionu ulogu (radikalne, pa i relativne) drugosti. Navodni „izlaz iz bića”, ili bezuslovni prelazak iz poretka ontogeneze u poredak čistog socijeteta – koji pokreće motivaciju preokreta teologije u sferu deontološkog – ovde mora dobiti strožu i precizniju poentu. Ta poenta može slediti tragove Merlo-Pontijevog pokušaja da se iz jedne čiste i neumoljive *datosti* pojavnog – kako nas u to uverava Marion – reartikuliše zahtev za drugošću, zahtev da se poveruje u eksteriornu izvesnost pojavnog uopšte. Poteškoća u preciziranju uvida u tačku prekida – koja se pojavljuje kao otvaranje imanencije i trenutak prodiranja kroz fenomenalnu pojavnost, opisivu kao čista i radikalna drugost – ostaje nedovoljno tematizovana dok se drugost ne ispostavi ne samo kao etika radikalnog (Levinas), već i kao živa, opipljiva i teško osporiva *aistetika dijafanog alteriteta*. To što teologija oduvek računa s navodnom radikalnom drugošću ne znači nužno da je ona time već i dovoljno radikalno obuhvaćena u vlastitom tematskom horizontu – naročito ako se njeno radikalizovanje uzima kao jedina mogućnost i kvaziizvesnost. Već samo mesto prekida – ono što bismo mogli nazvati *atoposom* prodiruće transcendencije – koje strasno favorizuje Levinas, a s njim i Anri, Marion, te u jednom trenutku Derida i učenik mu Nansi, kao alternativu motivu „transcendencije u imanenciji”⁵, podrazumeva već prelom: osudbinjenje izvornosti čovekove izvesnosti na stalnu zadocnelost i ometenost tragičnog samoiskustva. Ovo slamanje, kon-traintencionalno rezigniranje imanencije koja, izrešetana transcendencijom, postaje misлива kroz jedno beskonačno aproksimizovanje, ovde se želi razumeti na drugačiji način.

Zato teologija, ukoliko želi – ili ukoliko želi da uopšte može – da opaža, mora biti znatno stroža prema samoj sebi, naročito onda kada na to nije spremna filozofija, a još manje njena kći, fenomenologija. Nespremnost fenomenologije da se ozbiljnije pozabavi teološkim zahtevima transcendencije naglašavao je više puta i sam Huserl. Ipak, hrišćanska teologija – ako ne već od Hegela, no ono makar od (Kjerkegora i) Karla Barta, pa naročito kroz teološke apropijacije Levinasove teorije (kao što su katolički Marion, pravoslavni Zizjulas ili luteranski Štoelger) – nije mogla da zaobiđe pojam metafigure drugosti niti da lako zanemari njen korektivni značaj. Time se već ispostavlja jedan temeljni antropološki zahtev za neprestanom teološkom reartikulacijom vlastite drugosti. Jer teologija je (navodno) na pravom putu

⁵ Up. Gaitsch, P., „Theologische Wende”, u: *Handbuch Phänomenologie* (2023), str. 111 – 19; Gabellieri, E., „Entre phénoménologie et théologie. Pour une «metaxologie»”, str. 1009 – 59; Janicaud, D., *Le tournant théologique*, 1991.

samo ukoliko neumorno redefiniše sopstveni odnos prema vlastitoj izuzetnoj i izvanrednoj predmetnosti – prema pitanju „Boga kao tajni ovoga sveta”⁶. Na raskršću Rikerove hermeneutike i Levinasove etike, Merlo-Pontijeva optika, a još primerenije Valdenfelsova, otvara prostor za promišljanje ne-taknute tačke izvornog relativiteta. No ta tačka može se uistinu misliti tek kada bude retematizovana u dijafanin, medijalnim konturama (božanske) pojavnosti.⁷ Čovek je, kroz svoje izvorno i jednom za svagda proživljeno iskustvo, *volens volens* relativizovan, jer ga nepredvidivost onoga što ga u životu zatiče povezuje sa heteronomijom pojavnoga: jer niti je samo *isto*, niti samo *drugo*, no *uvek nešto i neko između* – između dva momenta, između dva ništavila, između života i smrti.

Tako Levinas već 1935. godine objavljuje svoj programski tekst pod naslovom *De l'évasion*, a u nemačkom prevodu *Ausweg aus dem Sein* („Izlaz iz bića”).⁸ Temeljni pojam i motiv alteriteta – obeležen antintencionalnim i strogo aperceptivnim karakteristikama eksteriornosti, blizine i beskonačne radikalnosti njene pojavnosti – sublimira teološku radikalizaciju u jedan navodni „teološki okret fenomenologije”. Sažetak Levinasove kritičke refleksije, upućene Huserlu još od vremena njegove disertacije o *Anschauung*-u,⁹ zagovara radikalno prodiranje u imanenciju. Kvaziteološko *Durchbrechung* fenomenologije ne pokazuje samo da kartezijanski relikv umne subjektivnosti više nije centralna tačka oko koje se staroaristotelovska ontologija dobrobrano okretala, već i da označava (navodno) radikalniji prekid sa svakom egocentričnom ontologijom, koja više unutar tradicionalnih metafizičkih okvira ne može biti razmatrana. Proboj transcendencije postaje, zapravo, kriptoteološki imperativ Levinasove aliterofanije. Beskonačna rastemeljenost opravdava se logikom ubeskonačenog afektiranja, služeći kao neiscrpno izvoriste čovekovog bića (u/iz) drugosti. Izmeštanjem iz metafizičke ontologije u deontološku metaetiku, fenomenološka optika se izoštrava radikalnim prekidom sa svakom mogućom logikom kapacitivnosti ljudskog iskustva. Radikalna

⁶ Up. Jünger, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.

⁷ Ovde svakako programski za ovaj rad držim bitnim Aloino čitanje (poznog) Merlo-Pontija.

⁸ Levinas implicitno kritikuje Hajdegera, nastojeći da se čovekova želja za postojanjem nagoniskog i racionalnog opravdanja postojanja prevlada, tako što na mesto puke potrebe za nagoniskim održanjem mora stupiti zadovoljstvo kao afektivitet koji u suštini iskustva bivstvovanja slama forme bića. Levinas ne želi transcendenciju izvan ili bez bića, već transcendiranje iz samog bića, u vidu ekstatičkog izraza momenta ogoljenosti želje jedne ek-sistencije. Levinas će to označiti sa terminom *d'excédance*. Up. Lévinas, E., *Ausweg aus dem Sein*, str. 15 (14).

⁹ Up. Levinas, E., *Husserls Theorie der Anschauung*, str. 107 – 48.

pasivnost humanusa mora učiniti biće responzivno odgovornim prema svojoj izvanjskosti. Uporište sopstva u Inome – kao beskonačni proces revidiranja i permanentne iteracije smisla – generiše vid odustajanja od svakog horizonta i svakog intencionalizma prerano.

Ali ukoliko ne prođemo u sadržajni momenat prekida imanencije u ime transcendirajuće eksteriornosti – prisutan u gotovo svim neometafizičkim oblicima (neo)modernih zahteva za istinom – logika ovog odnosa biće unapred određena i determinisana ideološkim raskidom sa hajdegerovskom ontologijom i kritikom svakog mogućeg oblika metafizike. Taj prekid, sagledan kroz hajdegerovsku fundamentalno-ontološku optiku, ali i kroz huserlovsku, popredmećujuću fenomenologiju transcendentalnog ega, predstavlja osnovno obeležje onoga što je mladi Levinas u temelju svog rada označavao sintagmom *le besoin d'évasion*. Potreba da čovek pobegne od stradanja i patnji izražava, istovremeno, mogućnost teorijskog opravdanja te nemogućnosti – opravdanja koje, sasvim u duhu Levinasa, legitimno podržava beg u *fiktivnost* drugosti (*genetivus subiectivus*). Ipak, takva afenomenalnost inosti, ispostavljajući se kao izvorno neuhvatljiv prekid pojavno-refleksivnog horizonta ostaje uvek nepredvidiva.¹⁰ Jer „elementalno” nije beskonačno zgušnjavajuća aproksimacija čija vidljivost nikada ne dolazi do izražaja, već ono predstavlja „virtuelnu elementalnost” – minimalno-idealnu transpoziciju izvornosti medijalne vidljivosti Inoga. Ili, kako bi to Merlo-Ponti imenovao sa *–foi perceptive*.¹¹ U tom smislu, apriornost nije ni ono *u* čemu, niti nešto *iz* čega se medijalnost ispostavlja kao posrednik (uslova) mogućnosti zasnivanja opažajne izvesnosti, već pre svega jedno *kroz-šta* (*wo-durch*) – koje, upravo time što postaje opažajno-pojavni apriori, istovremeno prestaje to biti.¹² Taj čisto pojavni anonimni aposteriorni apriori rasprostrući se kroz totalno iskustvo pojavnosti, nije ni samo imanentan ni samo transcendentan, već je medijalno potentan – upravo zato što je čovek iminentno posredujuće biće. U pravom smislu reči – *persona*. Tako se ova antropološka kategorija medijalnog („Wo-durch”) uspostavlja kao minimalni preduslov – medijalni momenat ontofanog iskona svekolikoga iskustva čovekovog življenja.

¹⁰ Ukoliko se eksteriornost alteriteta raskriva medijalno, čija medijalnost hronično zaostaje, tada Levinasova „elementalna gustina” pojavnosti, koja se nikada ne preobražava u predmet, pruža legitiman temelj za teologiju opažanja. Ali ovoga puta – onu koja izvire iz Merlo-Pontijeve fenomenologije medijalnosti opažanja, smeštene unutar otvorene ontologije vidljivog.

¹¹ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 139; 90: „Rekli smo da je perceptivna vera, pre svake filozofije, uverena da ima posla sa jednom konfuznom totalnošću u kojoj su sve stvari, tela i duše zajedno – i koju ona naziva svetom.”

¹² Valdenfles na ovom mestu govori o fenomenologiji „između” (*Phenomenologie des Zwischen*). Up. Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, str. 186.

»TRANSZENDENZ DURCH ERSCHENUNG«
(HUSERL JOŠ JEDNOM)

„Upravo to izvorno otkrivanje bića u epohalnoj istoriji bivstvovanja primorava nas danas da mislimo i preispitamo Boga *posle* metafizike kroz *aesthesis*.“¹³ Međutim, šta zbilja znači – na prvi pogled trivijalna – tvrdnja da se hrišćanski Bog otkrio u svetu pojavnosti prvenstveno čulno-opažajno, kroz *aísthēsis*? Ako je cilj (i zadatak naročito hrišćanske) teologije da opaža jedan iz-uzetni, *izvanredni* fenomen, kako formirati fenomenalne pretpostavke jedne opšte shvaćene teološke refleksije? Ako se hrišćanski Bog, pojavljujući se, otkriva prvenstveno kao fenomen – najpre kroz inkarnaciju i krst, a „zatim“ i kroz vaskrsenje i anaforični čin vaznesenja – u čemu leži specifičnost ove otkrivenosti ukoliko ne postoji izuzetak koji bi se izdvojio iz opšte pojavnosti, a potom, na drugačiji i posve nov, dakle jevanđeljski način, razotkrio kroz samu pojavnost? Ako se Bog tek u liku i imenu Isusa Hrista otkriva kao *personalni* događaj – dakle, kao najkonsekventniji događaj njegove (telesne) konkretnosti – nije li onda takav događaj misliv upravo kao opažajna konkrekcija Božijeg otkrivenja? Bog, koji se iz vlastite anonimnosti svetu objavljuje kroz čin samodarivanja posredstvom čoveka, ostaje Neko ko, samoočitovanjem, ulazi u hristofanijski skopus novog opažajnog horizonta. Utoliko, Bog nije neko ko je jednostavno opažen kao puka, jednom nekada od nekoga percipirana činjenica. Njegova opažljivost ne ispostavlja se nužno kao puki prekid ili aperceptivni zjap, no k’o Neko ko – dijafino uključujući sveukupnost lateralnosti ovoga pojavljivanja – raskriva (uslove) naše mogućnosti uvida u nedokučivost Neopažljivog. Jer, Bog se permanentno raskriva kao nedostatni uslov svoje pojavnosti. Međutim, ako se Bog otkriva putem telesnog medijuma *per*-sonalno, tada se ne otkriva tek *kao* novi vid opažanja, već prvenstveno medijalno tj. *dija-fano*. Kao novost kroz koju opažanje samoraskriva vlastitu vidljivost *in potentialis*. Ili još preciznije – posredstvom medijuma *percepcije*.

Ali kome, kada i gde zaista postaje jasno – a time i *očigledno* – da je pojavnost principijelno jedini posrednik i provodnik transcendencije, a da se pri tome ne završi u pukoj imanentnoj i samodovoljnoj zasićenoj fenomenalnosti? Ako je celokupan horizont pojavnosti – kao i sve ono što nam se, u kakvom-takvom obliku vidljivosti, pokazuje za nas i *kroz nas*¹⁴ – ne samo la-

¹³ Up. Manoussakis, P., *God after Metaphysics*, str. 5.

¹⁴ O dijaontološkom pogledu na čoveka kao „kroz-biće“ videti: Беговић, В., „*Бити кроз... Кроз биће медијума или – прелудијум за једну дијаонтологију*“, у: *Црквене студије*, бр. 24 (2027). [приложено]

teralno (potencijalno) neizreciv, već i u svojoj pokazivosti u osnovi anoniman i očigledno ograničen, tada se pitanje transcendencije ispostavlja kao nužna pretpostavka za teološko promišljanje opažanja. I kako pri tom artikulirati zahtev za mogućom orijentacijom zasnovanoj na *bezuslovnoj transcendenciji kroz pojavljivanje*? Ukoliko je, prema medijalno-fenomenološkoj optici, svako „Erscheinen” uvek već i „Durchscheinen” – kako nas u to na tragu Aristotela i Merlo-Pontija uverava friburški fenomenolog Emanuel Aloa – tada je Huserlova predstava transcendencije, koja prodire kroz pojavnost, zamisliva jedino kao medijalna iritacija opažanja. Motiv „transcendencije u imanenciji”, koji Levinas ocenjuje kao relikv kartezijanske filosofije subjektiviteta, Huserl koristi u nešto drugačijem opsegu nego što je uobičajeno – i to, štaviše, u sasvim drugačijem kontekstu. Jer,

„(g)ilt das nicht nur für das empirische Ich und Icherleben, sondern auch für das transzendente, somit für das empirische, weil es schon radikal für das transzendente gilt, dann hatten wir hier eine grundwesentlich andersartige Transzendenz als <die> der Welt bzw. der Transzendenz *durch* Erscheinung.”¹⁵

Iako je Huserl strogo metodološki ostao privezan za tok ejdetski imanentizovane „ja-svesti”, zanimljiva je njegova otvorenost prema transcendenciji jedne „posve druge vrste”. Ova se transcendencija, s jedne strane, ne može u potpunosti isključiti iz reduktivno-poredbenog horizonta predmetne svesti, ali s druge, mora (moći) zadržati svoj ambivalentni položaj na granici paradoksalnog slamanja imanencije. Dok npr. Valdenfelsova logika pojavnosti samopodrazumeva dijastatički uslovljenu povučenost – i samim tim uskraćenost i izmaknutost – fenomena, i upravo time kao izvorna zakasnelost konstituiše samu fenomenalnost inherentnu naprslinu iskustva, dotle će, na primer, Meršova (Mersch) ekstatička logika ove pukotine završiti u fragmentarnoj prezentnosti amedijalno izražene materijalnosti kao (takođe respozivno-artističke) drugosti;¹⁶ i kao što Levinasova optika od početka mora biti okarakterisana kao „aficiranost kroz ne-fenomen”¹⁷, ostavlja se prostor za jednu korekciju u znaku Merlo-Pontijeve i na samo prvi pogled strogo imanentizovane fenomenologije. Ali upravo ova Huserlova (doduše) lateralna re-artikulacija drugosti kao „transcendencije kroz pojavljivanje” sadrži

¹⁵ Up. Husserl, E., *Hua III/2*, str. 563: „Ako to važi ne samo za empirijsko ja i ja-doživljaj, već i za transcendentalno – pa samim tim i za empirijsko, budući da ono u radikalnom smislu već važi za transcendentalno – tada ovde imamo jednu po svojoj suštini bitno drugačiju transcendenciju od transcendencije sveta, odnosno *transcendencije kroz pojavljivanje* (podvukao V. B.).”

¹⁶ O tome više Mersch, D., *Ereignis und Aura*, str. 345 i dalje.

¹⁷ Up. Levinas, E., *Jenseits des Seins*, str. 116.

izvesni implikat anonimnosti jednog neobično neklasifikujućeg oblika negativnosti, koji, za razliku od Levinasa, Merlo-Ponti prepoznaje tamo gde se između golog bića i njegove naknadne reprezentacije samoraskriva pukotina (*Spalt*) za jednu anonimnu prezentaciju.¹⁸ Anonimna prezentacija predstavlja zapravo svaku moguću sklonost – ili pak njeno naličje – ka propozicionalnoj fikcionalizaciji fenomenalnog horizonta pojavnosti. Dok će Derida ovu logiku transponovati u polje signifikantne procesualnosti anonimnog adresata-prapisca, a Levinas u anonimnom tragu lica drugosti, Merlo-Ponti će ovu dinamiku anonimnosti situirati u primatu opažajne vere (*foi perceptive*). Tako, hajdegerovskom *anonimnom Man* gotovo niko (makar samo teorijski) neće ostati ni stran ni dužan.

Uostalom, ako se čitava dramaturgija oko plauzibilizovanja vanrednosti teologije i njenog tematskog horizonta mora sastojati ponajpre u tome da li, gde i kako prihvatiti načelo paradoksalnog, a istovremeno logički neprotivrečnog primata odsutnosti u odnosu na prisutnost – koji nemoguće mesto ukrštanja transcendencije i imanencije određuje kao jedini prihvatljivi uslov mogućnosti konsekventnije teologije – onda na ovom mestu ovaj uslov mora biti dovoljno uzdrman ne bi li se njegova očiglednost mogla bar delimično ublažiti. Ovo ublažavanje ne bi smelo biti sprovedeno naglim, ekskluzivnim ili pak odričnim oblicima, no izoštravanjem, odnosno *opažajnim refokusiranjem ove odsutnosti*. I kao što Valdenfels opisuje neutemeljivo izvornu dijastatičku autorelaciju koja služi slepoj mrlji (*blinder Fleck*) teorije,¹⁹ ukazujući na one prilučevine (*Widerfahrnisse*) kao događaje, koji se „bezuslovno” povlače, tako, s druge strane, i medijalni događaji ostavljaju za sobom upravo nešto što se može tek opaziti; iako je uvek i do kraja nejasno šta tačno to jeste, činjenica je *da* se to može (u)videti. Upravo ova, inicijalna, slepa mrlja samoodnošajnosti predstavlja izraz međuzbivanja koje se povlači, ali koje istovremeno ostavlja uvid u to *da* se nešto ne samo (prazno) dogodilo, no da se time istovremeno učinilo mogućim *da postane vidljivo*. *Da* se nešto može opaziti, predstavlja se upravo kao otkrivenjska konkrekcija, kao neopoziva i nesporna činjenična događajnost, a time i kao aktualnost otkrivenja, a ne apstraktno vrednovanje otkrivenjske autopercepcije. Ukoliko se npr. Bog otkriva dejstvovanjem energije (*energeia/actus*) – u čemu se Grigorije Palama, pozni Šeling i Dalfert mogu složiti – tada se on ne zbiva kao čista i neposredna aktualnost (*actus primus*), već kao povučena događajnost (*Entzug*), ostav-

¹⁸ Na ovom mestu se pozivam na Aloin uvid u Huserlovu diferencijaciju između *Sichprä-sentieren* i (*Sich*)*Präsentieren-Lassen*. Up. Alloa, E., *Das durchscheinende Bild*, str. 204.

¹⁹ „Upravo u tome samoodnos (*Selbstbezug*) ima svoju slepu mrlju, koju nijedna refleksija nikada ne može osvetliti” (up. Waldenfels, B., *Bruchlinien*, str. 181).

ljajući mogućnost *da* ovaj događaj *može postati vidljiv*. Jer „intuitivno percipirano ne želi samo da bude sačuvano i potvrđeno, već takođe želi da bude istinito, što zahteva promenu subjektivnosti i time i ‚pritisak‘ (*Zugszwang*) samog doživljaja, što podrazumeva misaoni skok (*Gedankensprung*).”²⁰

Ali kako teološki obrazložiti tezu da je čovek oduvek već bio opažen, odnosno, i odakle uopšte pridolazi logika pretpostavke *da* je opažen? Ukoliko je fenomenološka definicija opažanja sublimirana u vidljivost *in potentialis* – dakle kao uvek moguće, ali ne nužno ostvareno otvaranje pojavnog – kako je onda teološki moguće misliti opažanje kao moć ili sposobnost, ako je sama teo-optika verovanja utemeljena upravo na prekidu i dekonstrukciji svakog samorazumljivog pojma *homo capax veritatis*? Drugim rečima, nije li vera moguća tek tamo gde opažajna moć prestaje biti samorazumljiva, a postaje darovana? Da bi Bog – sa stanovišta otkrivenja gledano – mogao da opaža čoveka pre nego što čovek kroz veru opazi svoju opaženost od strane Boga, mora se pretpostaviti neumitna *datost* fenomenalnosti, koja se u svom izvornom samodogađanju razotkriva, bilo u formi prezasićenosti (Marion), bilo u formi ispražnjenosti od svake fenomenalnosti (Derida). Čovek u sveukupnosti jednakoizvirućeg samo-strano-odnosa (p)ostaje opažen, ili kako je to Blumenberg govorio,

„pogođen/zatečen svojom vidljivošću usled upadljivosti uspravnog hoda i nemoci svoje nespecifične organske opremljenosti.”²¹

I svejedno da li se Bog krije ili ne u pećini naše anonimnosti, upravo zbog toga je čovek sve dok živi,

„podložan zavodljivosti povratka u pećinu.”²²

Shodno tome, ako je za Merlo-Pontija kao i za Blumenberga telesnofenomenološka optika prvenstveno usmerena zanimanjem za (vidljivi) svet, onda je sam „svet uopšte, istinu po sebi i tajno prizvan da bi se poremetila naša percepcija i nasumično bacila natrag u naš »unutrašnji život«”²³, jer „istina je da je svet ono što vidimo.”²⁴ Tako se jedinstvena prasinteza sveta, stvari i moga tela, ali i tela (i sveta) drugih, objedinjuje kroz „opažajnu veru”, pokazujući se kao prirodni, samoprocualni preduslov ne samo za samu

²⁰ Up. Timm, H., *Das Weltquadrat*, str. 11.

²¹ Up. Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, str. 55: „(B)etroffen von seiner Sichtbarkeit durch die Auffälligkeit des aufrechten Ganges und durch die Wehrlosigkeit seiner unspezifischen organischen Ausstattung.”

²² Isto.

²³ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 15

²⁴ Isto, str. 14

fenomenologiju, već i kao opšti fenomenološki stav prema svetu i drugima. Ova imanentno proistekla hijazma podrazumeva – u kontinuitetu s Huserlovim promišljanjima – pojam tzv. „Stiftung”-a, odnosno konstitucije izvorno kontrastnog fenomena.²⁵ U tom smislu, preduslov (posebne) otkrivenjske dimenzije Bogopojavnosti jeste pre svega pojavnosti intrinzična *konstitutivnost*. Otkrivenje se tada odvija autofenomenalno – dakle, kao samoraskrivajuće samoopažanje – nalik slikarskom postupku, koje varirajući proširuje prirodne granice percepcije. Međutim, produžiti opažanje i čulne modalitete ne znači nužno ih izdužiti ili proširiti u njihovim mogućnostima, kao da bi se moglo opažati izvan granica opažljivog, već znači biti u isto vreme u izvoru uvida i pomerivosti ovog uvida. U pogledu vere, to bi značilo da se iskušavanjem ona poima kao permanentno produžavanje neizvesne izvesnosti. Ako nas Bog vidi, opaža i prati pogledom, tada nas ne uočava tek spolja ili odozgo, već kroz našu sopstvenu mogućnost *uočavanja* da smo opaženi. Naša moć opažanja postaje, u tom smislu, mesto vidljivosti u kojem se Bog sam u tom čudnom, reverzibilnom činu božanskog vero-opažanja prepoznaje. Shodno tome, teologija sugerise refleksivno produžavanje opažanja, ali samo ukoliko se vera pokaže kao (ne samo modusni) samoopažajni produžetak (*ex-tensio*) njenog medijuma. Nešto se može opaziti jedino posredstvom nečega, ali je već samo opažanje uvek već *medijalno* – kroz ono *kroz šta* opažanje uopšte postaje moguće. Jer, kako uverava Merlo-Ponti, „zagonetka je u tome što je moje telo (*Leib*) istovremeno ono koje vidi i ono koje je vidljivo.”²⁶

FENOMENALNOST I ANONIMNOST

Šta, dakle, za opažajnu teologiju znači to da se Onostrano raskriva dijafano – medijalno, kao *διαφανής* – posmatrano iz antropološke, a time i amartiološke perspektive? Ako je, prema dosadašnjoj pretpostavci, *αἰσθησις* sama potencija pojavnosti (*Erscheinungspotenz*), da li će – i zašto – Bog os-

²⁵ Ipak u pogledu pitanja same pasivne sintetičnosti Merlo-Ponti modifikovano u njegovom stilu protiv Huserla: „Pasivna sinteza bila bi sama po sebi kontradikcija, jer bi sinteza značila komponovanje, dok bi sva pasivnost bila u puko prihvatanju – a ne u sastavljanju – mnoštva. Međutim, govor o pasivnoj sintezi zapravo želi reći da je u njoj mnoštvo prožeto kroz nas, ali ipak nismo mi ti koji ostvaruju njegovu sintezu [...] Ono što se ovde naziva pasivnošću nije naše prihvatanje tuđe stvarnosti ili kauzalni uticaj spoljnog na nas; naprotiv, to je obaveza, bivanje u situaciji u kojoj prethodno nismo postojali, situacija koju stalno iznova započinjemo i koja nas tek konstituiše” (up. Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, str. 485; 226; 301).

²⁶ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Auge und der Geist*, str. 279.

tati anonimniji čak i onome ko „ima uši da čuje i oči da vidi” (Mk 8,17–18; Mt 13)? Zašto, uprkos svemu, Bog ostaje, ako ne svima, onda barem većini, zagonetno anonimniji? Šta, zapravo, znači amartiološka osudbinjenost čoveka – tog bića koje pred Bogom stoji razapeto između opažanja i opaženosti? I kakvu težinu nosi sama amartiološka činjenica u onome što Žan-Lui Kretjen naziva *anonimnošću greha de profundis*? Činjenica u koju nas svojim onto-fenomenološkim uvidima uverava kasni Merlo-Ponti – dakle, da je čovek opažen okom samoga sveta – inicira paradoksalnu pretpostavku da je čovek, *samim tim što je opažen, hteo ne hteo, viđen kao anonimniji*.²⁷ Opažen anonimnošću vidljivosti samoga sveta. Na kraju krajeva, čovek je viđen i prepoznat *iz same anonimnosti pojavnosti*, kroz još uvek neizrečenu razliku između Boga i sveta, između drugosti i istosti, između nečega i nekoga – bilo metaforički, pojmovno, formalno ili konceptualno.²⁸ Univerzalnost ove anonimnosti podrazumeva, prema tome, uvid koji se ostvaruje *kroz opažanje*, formirajući međupolje amartiološki zasićene simultanosti: između otkrivenosti i skrivenosti, grešnosti i opravdanosti, vidljivosti i nevidljivosti, pasivnosti i aktivnosti, fenomenalnosti i anonimnosti. Put od fenomenologije ka teologiji, već opterećen paradoksalnostima, ne polazi prvenstveno od teološki ekspliciranih intencija, no upravo iz amartiologije. Ako je, prema Hajdegeru, fenomenologija prošla put od učenja o izbegavanju privida do njegovog favorizovanja, onda bi se istorija fenomenologije mogla pročitati kao skraćena verzija duge istorije (hrišćanske) amartiologije. Jer, nije li od samoga početka cilj bio

„navesti Adama i Evu da poveruju da je svet njihove percepcije sve što postoji i da im je uvek i zauvek dostupan.”²⁹

Međutim, šta zapravo preostaje čoveku u njegovoj lapsičnoj, dakle, prirodno zatečenoj datosti, ako ne upravo to *da* u jednom trenutku može uvideti svoju anonimnost – i uvek moguću vidljivost te iste anonimnosti? Anonimnost, manifestujući se u svojoj najizvornije zamislivoj pojavnosti, razotkriva se u onome što je Valdenfels, oslanjajući se na Merlo-Pontijev paradoks „nesvesnog nesvesnog”, nazvao *Selbst-Fremd-Bezug*, a što je Luter znatno ranije sazeo formulom *simul iustus et peccator*. Anonimnost će se,

²⁷ Bez da je oko sveta u ulozi kiklopa kome Odisej saopštava svoje ne-ime (*οὐτις*). Up. Homer, *Die Odyssee*, 9, 364 – 7.

²⁸ Valdenfels tako suštinski formatira jedan događaj razlike: „Razlika između *nečega* i *nekoga*, koja dopušta dalju nijansiranost, bila bi rezultat procesa diferencijacije u kojem učestvuju i drugi – živa bića i stvari – isto tako kao i ja sam” (up. Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, str. 114).

²⁹ Up. Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, str. 36.

zapravo, razotkriti kao nesumnjivo negativan i neukidiv momenat pojavnosti, jer čovek je – hteo on to ili ne – od početka anonimni prolaznik u ovom svetu, koga će zaborav kroz smrt i minulost neminovno progutati. Ova tragična, gotovo mitska dimenzija čovekove egzistencije kao anonimnog izgnanika u svetu prolazne pojavnosti, mora na ovom mestu specifično artikulirati amartiološku dimenziju negativnog – upravo onu koja onemogućava svaki inicijalni i temeljni uvid. Međutim, ostaje nejasno kako se amartiološki ukodirana ambivalencija može razumeti u iskustvu čovekovog odveć paradoksirajućeg odnosa prema Onostranom? Ako se anonimnost u okviru sveukupnog sklopa pojavnosti pojavljuje kao iritacija fenomenalnosti u samopovlaćućem gestu, prepoznatljivom prvenstveno kroz afektivno zbivanje patosa, kako misliti njenu opazajnu dimenziju, s obzirom na to da ova primordijalna anomalija čovekovog iskustva ostaje amartiološki neoporeciva, te stoga teško – a bez (vere u) Boga gotovo i nemoguće – uočljiva? Samim tim, amartiološka poenta dobija dodatni značaj ukoliko pokušamo da shvatimo *dijafanu međusferu anonimnosti* kao medijalnost, koja se uvek nasukava na svoj amedijalitet i otkriva intrinzični, neoposredovani ostatak posredovanja. Tako „pojavljivanje nečega što jeste predstavlja stvarni preokret unutar anonimnoga bića.”³⁰

U suštini – još od starih fizičara i Platona, preko (hrišćanskih varijanti) neoplatonizma i mistike – pitanje je oduvek bilo kako precizirati odnos između fenomenalnosti i negativnosti, fenomenalnosti i sapripadne joj afenomenalnosti; ne, međutim, ovoga puta u znaku puke privacije, no kao negativno-produktivne fenomenalnosti. Odnos pojavnosti i njoj pripadajuće anonimnosti mora se razumeti u okviru (dija)medijalno shvaćene vidljivosti. Anonimno, prema tome, ne može biti ni samovidljivo ni nevidljivo, niti se može odrediti kao krajnje afenomenalno – kao neki tobože samorazumljivi ne-fenomen. Ono se, samim tim, ne može svesti ni na čisto ili radikalno Drugo, niti na ontološku datost pojavnog (*Gegebenheit*), iako ne isključuje njihove subjektivne, formalne korelate – poput Levinasovog akuzativnog „mene” ili Marionovog dativnog „meni”. Otuda anonimnost može biti principijelno gledano kao *nešto univerzalno vidljivo*. Jer „vidljivo je definisano kao dimenzionalnost bića, tj. kao univerzalno, i zato što je, dakle, sve što nije *deus* njega, nužno *obuhvaćeno u njemu* i samo je modalitet iste transcendencije.”³¹ To bi zbilja značilo da se u Levinasovom čistom, i od svake imanentne primese oslobođenom transcendentalizmu prepoznaje Merlo-Pontijev nepredvidivi momenat vidljivosti – ona transcendencija koja prodiere kroz svet, ne

³⁰ Up. Levinas, E., *Die Zeit und der Andere*, str. 26: „Pojavljivanje nečega što jeste (>etwas, das ist<) predstavlja stvarni preokret unutar anonimnog bića.”

³¹ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 324.

otvarajući se ni jednim „preglednim pogledom”, već nastajući „čuteći pred pogledom”³² (schweigend vor dem Blick). *Između* zatvorenosti imanencije i navodno joj sapripadne nedostižnosti apsolutne transcencije ne zbiva se tek puki slom ili prekid, no pre svega uvek neizvesni, *fluktuirajući rub iminencije*. U tom smislu, *anonimno* se pokazuje kao *nešto iminentno* samoj fenomenalnosti. Ovde se, takođe, ne radi ni o Hajdegerovom anonimno situativno-faktičkom *Man*, niti o Marionovoj saturiranoj datosti jednog *Sich*, no pre o onome što se – uz Merlo-Pontija – može misliti u horizontu Blumenbergovog „više od” (*mehr als*) same pojavnosti. Jer tek tada bi važilo da „videti znači uvek videti više nego što se uistinu vidi” (*Sehen bedeute immer, mehr sehen, als man sieht*).³³ Samim tim se ova *iminentna anonimnost* fenomenalnosti ispostavlja ne kao puki *privativum*, kao nedostatak na (kvalitetu) vidljivosti. Takođe, nije moguće govoriti o anonimnosti kao palijaciji fenomenalnosti. Važno je naglasiti da *privatio* ne vrši ulogu nedostatka, manjka, jer je svakoj predstavi povlačenja inherentno neizvesno razgraničenje i vizibilizovanje predstave. Zato amartiološka kvalifikacija fenomenalnosti ostaje na ovome mestu misлива – možda odveć na prvi pogled hegelovski – kao performacija negativnog.³⁴

Tu dolazimo do preciziranja momenta nastajanja, a potom prepoznavanja razlike između anonimnog nekoga i anonimnog nečega tj. *razlike između koga i šta*. Dok se Valdenfelsova responzivna struktura od „šta”-događanja i „ko”-odgovora na ovaj događaj razlaže u direkcijama *wovon–worauf*,³⁵ za Emanuel Alou ova razlika biva pomerena prema vizibilizujući pregniranoj responzivnosti kroz razliku *woraus–wodurch*.³⁶ Da se nešto *iz* anonimnosti mora pre svega izliti *kroz perceptio* sugeriše medijalni proces vizibilizacije tj. diferencirajući proces vizibilizovanja same pojavnosti. Pri tom momenat pojavnosti transcendirajuće stvarnosti (drugosti) se ne pretpostavlja niti predupreže u shematizam dualnosti bića i drugosti, ravni ontologiciteta i socijeteta, no se univerzalnost alteriteta raskriva u svakom partikularnom pojedincu kao potencijalna vidljivost jedne drugosti. Drugost se pojavljuje upravo kao mogućnost same drugosti, tačnije *kroz jedno Drugo*. Jer,

³² Isto, str. 311.

³³ Isto, str. 311 – 2.

³⁴ Negativno se ne pretpostavlja i ništa ne uslovljava; jedino što negativno može da učini jeste da se otkrije kao nemoguća mogućnost i da se performativno – kao geometrijski proces – izvrši.

³⁵ Up. Waldenfels, B., *Bruchlinien*, str. 118.

³⁶ Aloa zapravo ne pravi ovu razliku. Ova je razlika na ovom mestu pokušaj da se Levinasov „izlazak iz bića” (*De l'évasion*) intuitivizuje jednim medijalnim momentom „kroz” ovog izlaska.

„ono što se pokazuje, nikada se ne pokazuje samo *iz sebe* samoga (ἐν ἑαυτῷ), već uvek *u prolazu kroz drugo*, >kroz< (διὰ) jedno drugo.”³⁷

Drugo se ne raskriva prilučujući eksteriornu u vidu permanentnog prekida imanencije interioernog, već se Onostrano pojavljuje *kroz nešto drugo* same imanencije, kao *nešto posve moguće*. Dok je kod Aristotela to *nešto kroz* šta se raskriva drugost anonimno i u suštini shvaćeno kao nešto medijalno (*dijafanes*),³⁸ ono će se u apofatičkoj hrišćanskoj tradiciji deklarirati kao nevidljivo, u mistici kao skriveno, tajno i bestemeljno, ili u dekonstruktivističkim fazama protestantizma i kao asenzualno, aprezentno i strogo aperceptivno. Ali ukoliko se oduvek već radilo o *univerzalnoj vidljivosti* drugosti onda je njena iterabilnost sadržana ne u pukoj privaciji niti pak u primordijalnoj, fiktivizujućoj praznini no u varijaciji medijalnosti njene pojavnosti. Iako je anonimno uvek nešto nevidljivo, ono je kao jedno „nevidljivo (...) *tu*, bez da bude *objekt*, ono je čista transcendencija.”³⁹

Ako se nešto pojavljuje u svojoj heteronomnoj datosti kao *univerzalno vidljivo*, tada je anonimno u pojavnosti uistinu nešto što vidljivo može postati. Anonimno predstavlja *nešto drugo* kroz šta se *drugo nešto* može pojaviti – i stoga uvek prisutno kao potencijalna vidljivost. Tako

„(o)va vidljivost, ova generalnost osetljivog u sebi, ovo meni (*Moi-meme*) samom urođeno Anonimno, nazvali smo meso (*chair*), i poznato je da u tradicionalnoj filozofiji ne postoji ime za to (podvukao V. B.). Meso nije materija u smislu delova bića koji se spajaju ili stalno povezuju kako bi formirali nešto što postoji. Vidljivo (stvari, kao i moje telo) takođe nije neko »psihičko« materijalno, koje bi, Bog zna kako, bilo dovedeno u postojanje kroz stvari koje stvarno postoje i utiču na moje stvarno telo (*Leib*). Na opšti način gledano, vidljivo nije ni činjenica ni zbir »materijalnih« ili »duhovnih« činjenica. I jednako tako, to nije predstava za duh: duh ne bi mogao biti zarobljen u svojim predstavama, on bi se opirao ovom uvođenju u vidljivo, što je svojstveno gledajućem. Meso nije materija, nije duh, nije supstanca.”⁴⁰

Iako se Merleau-Ponty služi metaforom „mesa” koje jeza njega osnovni „element” bića, i uprkos tome što deluje kao da insistira na strogoj ima-

³⁷ Up. Alloa, E., *Das durchscheinende Bild*, str. 91: „Was sich zeigt, zeigt sich damit nie allein aus sich heraus (ἐν ἑαυτῷ), sondern immer im Durchgang durch Anderes, >durch<(διὰ) ein Anderes.”

³⁸ Up. Ar. *De An.* II 6, 418a28–30.

³⁹ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 290 – 1; 290: „Načelo: ne tretirati nevidljivo kao neko ‘moguće’ *drugo vidljivo*, niti kao nešto ‘moguće’ što bi moglo biti vidljivo za nekog drugog.”

⁴⁰ Isto, str. 183.

nentnosti subjekta u svetu objektivne pojavnosti, psihizam (ili „duša”) za njega ostaje poput pećine, špilja (*Höhle*), a ne više praznina (*Leere*) tela.⁴¹

PRODİRANJE (DURCHBRECHEN)

Ako se Bog u svom pokazivanju otkriva kao Onaj koji se svetu i čoveku kao Drugi kroz veru ukazuje i raskriva, tada se postavlja pitanje: kako predstaviti hristološku kompleksnost ove višestruko konfigurisane pojavnosti – pojavnosti jednog anonimnog *per se*? Bez preterane zadrške, može se poći od pretpostavke da je događaj pre svega singularni događaj opažanja. Deskripcija perceptivnosti morala bi utoliko biti precizirana u performativnom miljeu αἰσθησις-a.⁴² Zato se izvorna dimenzija događanja pokazuje, zapravo, kao njegovo – sa Levinasom rečeno – prodiranje, provaljivanje, ili čista irupcija transcendencije u svet eruptivne pojavnosti. Ovaj, pre svega, prodirući događaj transcendencije – kao izvanredna projava Inoga u vidu deiktičke konkretizacije pojavnog – već je izvorno zatečen u svojoj dijafanoj verziji medijalnosti fenomena.

Ako je otkrivenjska poenta opažajnoteološki posmatrano u tome da se Bog samootkriva kao *kroz fenomenalnost prodiruća transcendencija*, kao što propoveda Levinas, u čemu se onda tačno može pokazati i raskriti hristološki, dakle singularni smisao jedne ovakve dijafano shvaćene fenomenalnosti? U ovom fenomenološki posmatranom, dakle prodirućem slamanju imanencije, kroz koje se zbiva i takoreći paradoksalno vrenjski raskriva transcendencija – kroz pojavnost – kao medijalni dijafanitet fenomenalnosti, može biti slobodno predstavljeno odnosom pokazivanja i opažanja, tj. formalno korelativnim pojmovima *deixis*-a i *αἰσθῆσις*-a, i to kroz sledeću pretpostavku: *Pokazivanje pokazuje uvek više i drugačije no što se opaža. S druge strane, opažanje opaža uvek više i drugačije od onoga što se pokazuje.* Shodno ovome, ukoliko se Bog ne samo kazuje nego i ponajpre pokazuje, nije li utoliko Bog upravo neko ko *se kroz nešto može i opaziti*; dakle kao neko ko *se kroz pojavljivanje pokazuje* i samim tim ujedno postaje hteo-ne-hteo (usled sve svoje neopažljivosti) opažen? Jer Bog, u isti mah, opaža naše opažanje njegovog vaseljenskog ispoljavanja. No, ta Božija pokazivost ne podrazumeva nužno i njegovu

⁴¹ Isto, str. 295: „Duša je pećina tela, telo je nabujajuće (oticanje, otvaranje) duše (...) Duša, to za-sebe, jeste pećina a ne praznina, nije apsolutno ne-biće u odnosu na neko biće koje bi bilo punoća i tvrdo jezgro.”

⁴² Ono što Merš u *Ereignis und Aura* najpreciznije pokazuje jeste da se Merlo-Pontijev misaoni proces može tumačiti kao preokret metaforike percepcije u metaforiku događaja – i to ne samo kroz metafore pisma, traga i sličnog.

opažljivost – niti bilo kako obrnuto. Bog se – p(r)ojavljujući se – pokazuje kroz ono što se može opaziti, a ipak ostaje neopažen; i, obratno, opaža se kroz ono što se u isti mah ne može pokazati, ali se ipak pokazuje. Bog može da se pokaže iako je neopaziv, te je samim tim što se može pokazati (uvek samo potencijalno) opaziv.

Samim tim bi ovde trebalo istaći jednu teorijsku napomenu u pogledu odnosa i razlike između neopažanja i opažanja, višestruko preciziranu od strane nemačkog teologa Ingolfa Dalferta u knjizi *Deus Praesens*. Naime, Dalfert će pokušati da odnos Božije prisutnosti dovede u nerazdvojnu vezu upravo sa Božijom neopažljivošću. Jer kako Dalfert tvrdi „Bog nije opažljiv. On nije neko *ovo tu* (*Dies da*) što se može razlikovati od drugih, već Neko, bez koga *ovo tu* ne bi moglo postojati”, jer, nastavlja Dalfert, „Bog nije nešto što bismo mogli opazati kao *Ovo tu* među drugim stvarima, ali ne bismo mogli opazati ništa bez Božije prisutnosti. Bez Boga ne bi postojalo ništa opažljivo, ali Bog nije slučaj onoga što mi možemo opazati sa naših pozicija i pomoću naših sredstava.”⁴³ Prema Dalfertovoj otkrivenjskologičkoj optici, ono što jedino od Boga može biti opaženo biće njegova beskonačna razlika u odnosu na predmetni svet opažanja. Ali kako je uopšte usled sve teološke razlike Bog ujedno i prisutan i neopažljiv ukoliko je neopažljiv samo i upravo zato što je prisutan? Prema Dalfertu, to može biti moguće samo ukoliko „svako opažanje počiva na jednom samootkrivanju ili mu ono prethodi. Opažanje je uvek drugo, samootkrivanje (*Sicherschließen*) je prvo – i to čak i tamo gde se oba spajaju u jedan te isti akt (*Akt*).”⁴⁴ Upravo tradicionalnim postupkom subordiniranja opažanja u odnosu na Božije omniprezentujuće samootvaranje, može se ustvrditi Božije kondicioniranje opšte perceptivnosti. Ali ako se već nešto opaža, iako postoji mogućnost da se izvesnost transcendencije negira, onda je opažanje sasvim izvesno na takav način moguće da se Bog *može opaziti* i kao neko ko se ne mora *kao Bog* opaziti. Ali da se ne bi kojim slučajem zapalo u bilo koju vrstu panteizma, *teološka diferencija* mora ostati *negde* s one strane njene bezuslovne pretpostavke. Ukoliko bismo tvrdili da je u pogledu transcendencije opažajna isključivo Božija razlika u odnosu prema svetu konkretne vidljivosti, tada bi ta razlika morala otpočeti upravo tamo gde se nikada ne dostiže i gde se uvek pojavljuje s dijastatičkim zakašnjenjem (Grigorije Niski, Valdenfels). Samim tim je razlika, koliko god da je ona teološki tj. protološki neminovna, ostaje do kraja – između pokazivanja i opažanja – neuhvatljiva i samim tim nikada *kao razlika* (dovoljno) vidljiva.

⁴³ Up. Dalfert, I. U., *Deus Praesens*, str. 107.

⁴⁴ Isto, str 109.

Tako je ova *prodiruća* istovremeno *performativna transcendencija*, jer se Božija eruptivna (tj. vrenjska) manifestacija artikuliše kao dijafani odgovor na njenu nemogućnost. Ono što se raskrivajući pokazuje – ali i pokazujući raskriva – kroz Božije otkrivenje je činjenica da sama nemogućnost vere u njega *može postati vidljiva*.⁴⁵ Ova nemogućnost verovanja može otuda postati vidljiva, iz čega proizilazi spektar mogućnosti (načina) verovanja. *Lepota ovog paradoksa* ogleda se u tome što se protivrečnost ne samo da mora logički opravdati, već može upravo kroz sam paradoks postati vidljiva. *Udes Drugosti (Wider-fahrnis)* kroz neopozivost svog pojavljivanja u ovome svetu kao kontrastno zbivanje patosa – što je poenta Valdenfelsovog tumačenja telesnosti kao događaja stranog – zasniva ne samo konkretnu zbivanja fenomenalnosti, već ujedno i temeljno obeležje asimetričnog, *ergo* kontrastirajućeg prodiranja transcendencije, koja se ne može a ne pokazati, i samim tim ne može a ne opaziti. Radi se o Božijem samo-raskrivanju kroz dijafano fokusirano *opažanje*, koje kroz sebe predočava paradoksijsko opažanje Božije *neopažljivosti*.⁴⁶ Kroz verovanje takva predočena Božijeg pokazivanja postaje responzivno dijafana,⁴⁷ a sama vera *dijafani response*.

PRODUKTIVNI NEDOSTATAK: SINGULARNOST I GENEZA NEGATIVNOSTI

Ako je prema Valdenfelsu (među)događaj izvorno okasnelo prilučujuće zbivanje patosa, za Ditera Merša ekstatički momenat materijalnosti u događaju prisutnosti (prisutnosti), a za Emanuel Alou na tragu G. Boema (ali i Merlo-Pontija i Valerija) kontrastno zbivanje – tada se, u teološkom registru, unutar Kaputove, Vatimove ili Nansijeve stavroorijentisane optike, događaj može razumeti i kao permanentno nedostajanje, kao puki nedostatak. Međutim, ova negativna forma stavroteloškog određenja događaja, sublimirana u luteranskoj šifri *mere passive*, preko Barta tradira hegelovsku reimaginaciju

⁴⁵ U aistetskom registru značilo bi to da je sam Bog već jedno opažanje.

⁴⁶ Sveti Grigorije Palama nadovezujući se na Grigorija Bogoslova pravi jasnu razliku između pojmova *παράδειγμα* i *δείγμα* – pojavljivanja i pojavljivanja svetlosti Božanstva. U prvom pojmu, svetlost objavljuje istovremeno i skrivenost i otkrivenost Božanstva, jer stvarna pojava Božanstva na Taboru jeste pojava koja se pojavljuje, a ne samo pojavljuje i s trenutkom nestaje. Up. Григоріє Палама, *Трєћа мпујада*, str. 434.

⁴⁷ Svakako da ono što označava nemački pridev *durchscheinend* ne treba mešati sa neretko slično prevedenim grčkim pojmom *diaphanes*, odnosno pridevom *durchsichtig*. U srpsko-jezičkom slučaju, *providnost* svakako nije – ne samo strogo fenomenološki gledano – isto što i *prozračnost* ili *prozirnost*.

protestantski shvaćene singularnosti (*sola*). Ključno pitanje glasi: šta znači to da je čovek – usled svoje čiste (Luter), radikalne (Levinas) ili ko-relativne pasivnosti (Valdenfels) – neko ko je *coram Deo* (*Christo*, *cruce* itd.) opazen, te samim tim *in potentialis vizibilan*, bilo u protološkom, bilo u opravdanologičkom registru? Ako bismo, pak, smrt na krstu (Jingel, Moltman, Štoelger), teško uočljivu konkretnu inkarnaciju (Hik, Tejlor, Huizing) ili vaskrsnu reimaginaciju telesne manifestacije (Dalfert, Falke) pokušali strogo konkretizovati isključivo samo u okviru opazajnog registra pojavnosti, zapali bismo ili u zamku ekskluzivističkog doketizma, ili, s druge strane, u opasnost mesalijanizma.

Ali nije li „čulni svet je *stariji* od univerzuma mišljenja, jer je prvi vidljiv i relativno stalan, a drugi, koji je nevidljiv i sadrži praznine, oslanja se na kanonske strukture čulnog sveta” ⁴⁸ Jer događaj (kao Er-äugnis) u svojoj singularnosti predočava suštinski nedostatak koji nije ništa drugo do od strane događaja *ostavljena* mogućnost *da* se nešto može opaziti – ili, tačnije, *da nešto može postati vidljivo*. U toj nadolazećoj vidljivosti same pojavnosti *oko tela* postaje *organ događaja* i *organon pojavnosti*. Responzivnost oka označava uviđanje jedne zbivajućosti. Stoga kroz događaj koji se uviđa, opaža se ono što je na neobičan način već unapred bilo opazeno – ono što se „odvjkada” opaža kao neopazivo. Tako posebnost događanja znači opazanju kroz manjak uviđanja inherentan *vid negativnosti*.⁴⁹ Shodno tome anonimnost i fenomenalnost naizgled mogu biti formalno identični, u predopažajnoj magmatičnosti fenomenalnosti neizdiferencirani. Jer ono što se pojavljuje, pokazuje se kroz anonimnost vidljivosti, poput fenomenalnosti čiji okviri ne mogu biti svedeni niti na njenu datost (Marion), niti na njen aprezentni zjap, pukotinu (Derida i slični). Zato se u skladu sa tezom ovog rada pokušava predočiti anonimna izvornost kao medijalnost fenomenalnosti, ne nužno usmerena ka relativističkim pretpostavkama o inicijalnoj osujećenosti i samim tim nemogućnosti same geneze, već tragajući za relativno neutemeljenim momentom izvornosti koji ne bi vodio u apsurdnost pitanja same vremenitosti. Kao što će biti pokazano, ovo ima svoje posledice u pretpostavci da se transcendencija ne prepoznaje ni u jednom od dva modusa njene aperceptivnosti, niti u njenoj ne-čulnosti, već u zasićenom polju pojavnosti kao zaslepljenoj

⁴⁸ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 21 – 2; isti, *Sinn und Nicht-Sinn*, str. 23: „Stalno zaboravljamo tečne i dvosmislene pojave i prolazimo kroz njih neposredno do stvari koje su preko njih prezentovane.”

⁴⁹ Ovaj nedostatak koji se od Aristotelove metafizike mišljenja proteže kroz neoplatonističke subordinacije nedostižnosti uma, zatim kroz Hegelovu metodu istorizaciju ove umnosti, pa sve do Hajdegerovog ontologizovanja i Levinasovog anti-ontologizovanja praznine, može se u aistetskom registru shvatiti kao primordijalni preduslov svih misaonih formi.

mrliji vidljivosti, kao *mesu vidljivosti* pogleda same svetovnosti. Međutim, ako samu genezu prati prospektivna – u odnosu na njenu izvornost zakasnela i fenomenalnošću zasićena – opažljivost, kao potencirajući operator mogućeg spektra izricanja o njenoj izvornosti kao *vidljivosti in potentialis*, tada će genezu, umesto da bude shvaćena aperceptivno, dakle u modusu a-prezentnosti kao posledične zakasnelosti, osloboditi svake cenzure između opažanja i jezika, percepcije i govora – kroz rastuću vizibilizaciju u opažanju već započetih artikulacionih procesa pojavnosti.

Tako negativnost profiliše genezu čineći je vidljivom, ne više kroz privativnu konfiskaciju uslova mogućnosti, već kroz produktivnost samog *privatio* kao opšteg nedostatka odredivosti. Ono što je u samom korenu geneze njegova je *im-potentna produktivnost jedne vidljivosti* – što bi možda bio pandan Huserlovoj *pasivnoj genezi* – čija se nedostantnost ne mora meta-forizovati u jednu prazninu, pukotinu ili zjap, već *per-formirati sam negativitet*, tj. *izvršavati reformaciju negativiteta i samim tim proizvoditi uvek novu formu ovog negativiteta*. Iako je bilo koja forma negativiteta u aristotelovskom pojmu *stérēsis* označena ne više kao entitet ili negativna suština (*nihil*), već kao dispozicija, *privatio*, i dalje ostaje nerazjašnjeno pitanje forme same negativnosti. U antimanihejskom registru (Avgustin) *privatio*-argumentacija imala je za apologetski cilj opravdanje procesa nastanka sveta *ex nihilo*. Primenjena *privatio*-logika na platonističku arhitekturu i formaciju kosmičke stvarnosti stvorila je apofatički ideal teologije i formalno metodsko sredstvo same apologije. Tako u ontološkom poretku stvari ne-biće mora *imati* nedostatak bića; u kosmo-etičkom registru, zlo je nedostatak dobra, a u metafizici svetla, tama je puki nedostatak svetlosti. Ovaj nedostatak ne može se predstavljati bilo kojom (pojmovnom, metaforičkom, ikoničkom itd.) predstavom, već *jedino što može jeste performativno se artikulirati kroz prirodni sled fenomenalnosti*. Sama svrhovitost privacije je u tome što se ona permanentno autonegira tako što se kroz uvek drugu formu negativnosti briše prethodno njena poznata forma, shodno čemu sam *privatio* gubi na značaju „logike negacije”.⁵⁰

Povezanost fenomenalnosti i njene medijalne performativnosti upravo kroz negativitet artikulise ne puku kompenzaciju nedostatka, niti se u alfa-privativnom modusu apofatizuje nedostatna izvornost u vidu teološkog ili pak pukog diskurzivno-pojmovnog opravdanja, već se doslovno radi o performativnom, produktivnom nedostatku kome je sama nemogućnost nedostatka intrinzična. Samim tim u fenomenalnost upisani negativitet manifestuje se kao performativni genetski sled kroz vidljivost – dakle, kao *diaphanes*.

⁵⁰ Jer „ovde je reč o jednoj vrsti razlikovanja (...), koja uskraćuje strogu 'logiku' negacije i stoga ne podleže negativitetu pojma” (up. Mersch, D., *Sichtbarkeit/Sichbarmachung*, str. 47).

Ključni *terminus* te modalni momenat fenomenalnosti biće njen varijabilni potencijal, potencijal za otvorenost u smislu *paradoksiranja* polja vidljivosti same pojavnosti. Ono što ne može postati vidljivo sledi se performativno kao imaginarno prevazilaženje ugraničavajućih okvira pojavnosti. Jer ne radi se samo o pomeranju granica, no o vizibilizaciji njenih razgraničenja. Upravo bi to bila funkcija i logika medijuma: ne da zameni, supstituiše ili eliminira nedostatak re-prezentacije, čime bi se završilo u klasično negativnologičkom radu „negacije negacije”, no da prvenstveno artikuliše, pri čemu njena artikulativnost prethodi logičkom negativitetu, tako što ga ne ukida, već višestruko i po mogućstvu što više varira. Jer ako „je” transcendencija ujedno i njena performacija (negativiteta), onda se transcendencija ne izvršava (isključivo) kroz rad „negacije negacije”, već kroz uvek novu formu negativnosti i samim tim nove forme razlikovanja. Bog u svojoj Drugosti ostaje uvek Drugi u odnosu na razliku koja se kroz njega svetu pojavljuje. Ako Bog nije razlika, i razlika nije Bog, onda je Bog upravo Bog zato što mora biti i postajati uvek različit od svakog mogućeg razlikovanja.⁵¹ I za to je neophodan uvek novi vid negativiteta.

Rečju, Bog se javlja kao nemogućnost njegovog opažanja – i samim tim kao mogućnost opažanja te nemogućnosti. To bi bio jedan neprestano novonastajući teoaistetski aksiom Bogojavljenja. Iz čiste anonimnosti Bog se opažajno (samo)posreduje kroz-pojavnost, dijafano, permanentno varirajući medijum njegove pojavnosti. Međutim, ovde nipošto nije reč o inkarnativnom tipu autoperformacije transcendencije – ontološki shvaćene kao inkarnaciono-hristološka eksplikacija stvaralačko-teološke zakonitosti u otkrivenjskom registru. Umesto toga reč je o teomedijalnoj deskripciji fenomena kao beskonačnom (samo)raskrivanju potencijala i time uslova same vidljivosti. Jer ukoliko se Bog raskrivajući pojavljuje *kroz pojavnost*, tada se otkriva kroz nešto posve ireducibilno – čime se *dijafani princip otkrivenjskosti neprestano samoraskriva*. *Aistetika Božijeg otkrivenja tako postaje otkrovenje samoopažanja samih uslova mogućnosti otkrivenja*. Bog se pojavljuje uvek pre nego što se pojavi, raskrivajući se kroz anonimnu medijalnost i postajući deskriptor same pojavnosti. On deluje transcendentno – ne eksteriorno, no kroz same granice fenomenalnog. Time zaobilazimo autodekonstruktivni pristup (Nansi) i predlažemo pomeranje ka autoperformativnoj reartikulaciji (izvornosti) geneze hrišćanstva. Reč je o stalnom pomeranju (metafizički zadatih) uslova mogućnosti otkrivenja. Zato je od značaja osloniti se na kasnu fazu Merlo-Pontijeve dijakritičke retematizacije ontologije kroz slikarski

⁵¹ Ур. Беговић, В., „Теолошка диференција: између нужности, могућности и немогућности”, у: *Црквене студије* 22-2025, стр. 191 и даље.

postupak mišljenja, koji, umesto (Deridine) cenzure, uviđa kontrastno događanje između jezičkog i perceptivnog. *Autoperformativnost hrišćanstva* odvij se slično slikarskom postupku u kojem Merlo-Ponti uočava dijakritički potencijal ontologije. Dok slikajuća ruka nadolazi, telo je uvek i već isuviše u odnosu na ruku zadocnelo. Zato slikar pre svega re-aktivira, re-motiviše ono nešto što već unapred pred njim podleže – nikada u modusu gotovo datog (tj. prezentnog), nego uvek kao stalno predstruktura(r)irano. Rečju, umetnost opažanja (*Wahrnehmungskunst*) stoji sasvim u znaku onoga što će Klas Huizing nazvati „Wahrnehmungsschule der Sinne”, jer „pristup transcendenciji događa se preko čulnosti (*Sinnlichkeit*), a tek kasnije (ako uopšte) posredstvom mišljenja.”⁵²

LITERATURA

- Alloa, E., *Das durchscheinende Bild*, Diaphanes, Zürich, 2011.
- Беговић, В., „Теолошка диференција: између нужности, могућности и немогућности”, у: *Црквене студије* 22-2025, стр. 173 – 203.
- Беговић, В., „Бити кроз ... Кроз биће медијума или – прелудијум за једну дијаонтологију”, у: *Црквене студије* 24-2027.[приложено]
- Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp am Main, 1986.
- Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Chrétien, J.-L., *La voix nue: Phénoménologie de la promesse*, Editions de Minuit, Paris, 1990.
- Chrétien, J.-L., *L'Arche de la parole*, PUF, Paris, 1999.
- Dalferth, I. U., *Deus Praesens*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2021.
- Gaitsch, P., „Theologische Wende”, u: *Handbuch Phänomenologie* (prir. E. Alloa, T. Breyer i E. Caminada), Mohr Siebeck, Tübingen, 2023., str. 111 – 19.
- Gabellieri, E., „Entre phénoménologie et théologie. Pour une «metaxologie»” u *Revista Portuguesa de Filosofia* 76(2-3), July 2020., str. 1009 – 59.
- Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Ergänzende Texte (1912–1929)*, Springer, Berlin, 1988.
- Huizing, K., *Ästhetische Theologie I. Der erlebte Mensch – eine literarische Anthropologie*, Kreuz, Stuttgart, 2000.
- Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas, 1991.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1977.

⁵² Up. Huizing, K., *Ästhetische Theologie I*, str. 23.

-
- Lévinas, E., *Ausweg aus dem Sein*, Meiner, Hamburg, 2005.
- Lévinas, E. *Die Zeit und der Andere*, Meiner, Hamburg, 1989.
- Lévinas, E., *Husserls Theorie der Anschauung*, Verlag Turia, Wien/Berlin, 2019.
- Manoussakis, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington, 2007.
- Merleau-Ponty M., *Das Auge und der Geist, Philosophische Essays*, Meiner, Hamburg, 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.
- Merleau-Ponty, M., *Prosa der Welt*, Fink, München, 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Fink, München, 1986.
- Mersch, D., *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
- Mersch, D., „Sichtbarkeit/Sichtbarmachung: Was heißt »Denken im Visuellen«?“, u: *Sichtbarkeiten 2. Präsentieren. Zeigen zwischen Körper, Bild und Sprache* (prir. F. Goppelschröder i M. Beck), Diaphanes, Zürich-Berlin, 2014., str. 17 – 69.
- Timm H., *Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh, 1985.
- Waldenfels B., *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
- Waldenfels B., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

VUK BEGOVIĆ

University of Heidelberg, Theology Faculty, Philosophy of Religion,
GermanyGOD BETWEEN PERCEPTION AND ANONYMITY
NOTES TOWARD A POSSIBLE PHENOMENOLOGICAL
THEOAISTHETICS

Abstract: In this contribution, the author seeks to illuminate, from a phenomenological perspective, the ambivalence of the transcendent originality of the Christian phenomenon within the register of *aisthēsis*. Another name for this ambivalence is found in Aristotle's use of the term *diaphanes*, sublimated through the well-known participle *anōnymon* (*De An.* II 6, 418a28–30). That something must pour forth from the anonymity of appearance through *perceptio* suggests a medial process of visibilization – that is, a differentiating process by which appearance itself becomes visible. Hence the thesis: God appears as a variation of the mediality of his own appearing. If God, as medium, is *diaphanes*, then he is not merely the actively manifested effect of the medium, but also the perceptual variation of his own appearing. If, therefore, God is the medium through which he appears (reveals and expresses Himself) to the world, then his appearance is a variation of Himself—as medium. In this way, a theology of perception may acquire a non-privileged status (primarily Christian) as a medial theory – one that does not merely perceive, nor merely hermeneutically deconstruct, clarify, self-describe, conceptualize, or (re)formulate, but rather performatively and almost artistically traces the contours of the conditions of its own possibility. In doing so, it enables a continuous shifting of the boundaries of the possible with regard to the Beyond—as an unstoppable, forthcoming visibility *in potentialis* (Merleau-Ponty) – always retroactively projecting the contours of Otherness. It is precisely this phenomenological *theoaisthēsis* that renders visible the impossibility of constraining Otherness within the framework of the classical theological concept (*logos*).

Keywords: phenomenality, anonymity, *diaphanes*, mediality, *aisthēsis*, God

Primljeno: 20.2.2025.

Prihvaćeno: 26.6.2025.

DORĐE VUKAŠINOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

GEDEL O KANTOROVOM PROBLEMU KONTINUUMA II: KANTOROV PROBLEM KONTINUUMA²

Sažetak: *Kantorov problem kontinuuma* je pitanje: Koliko tačaka ima na pravoj u Euklidskom prostoru? Kantor (Georg Cantor) je verovao da je broj tačaka na pravoj, tj. *kardinalnost kontinuuma*, prvi beskonačni kardinal koji dolazi posle kardinalnosti skupa prirodnih brojeva. To je gruba formulacija Kantorove hipoteze kontinuuma. Kantor je u više navrata tokom svoje karijere pokušavao da dokaže hipotezu kontinuuma. Međutim, njegov napor nije urodio plodom. Početkom XX veka, teorija skupova biva formulisana kao aksiomatska teorija. Ta aksiomatska teorija se zove *Cermelo-Frenkelova teorija skupova sa aksiomom izbora*, tj., *ZFC* teorija skupova. Na osnovu rezultata Gedela (Kurt Gödel) i Koena (Paul Cohen), znamo da teorija *ZFC* niti dokazuje, niti opovrgava Kantorovu hipotezu, te Kantorov problem kontinuuma ostavlja nerešenim. Međutim, prema Gedelovom mišljenju, Kantorov problem kontinuuma se može rešiti proširivanjem teorije skupova *ZFC* novim aksiomama koje će nam dati celovitiji uvid u strukturu univerzuma skupova. Ovaj rad je drugi u nizu od dva rada u kojima nam je cilj da predstavimo neke od Gedelovih predloga za pristup rešavanju Kantorovog problema kontinuuma, kao i Gedelovu platonističku filozofsku poziciju koja stoji u osnovi tih predloga. U ovom radu nam je cilj da predstavimo Gedelove predloge za nove aksiome i njihove posledice, zajedno sa opravdanjem koje se u prilog tih principa može ponuditi. Prvo ćemo predstaviti Gedelove reakcije na stanovišta prema kojima je Kantorov problem kontinuuma rešen dokazom nezavisnosti *CH*. Potom ćemo razmotriti Gedelovo mišljenje o istinitosti *CH*. Zatim ćemo navesti neke od jakih aksioma beskonačnosti i njihove posledice po Kantorov problem. Na kraju ćemo razmotriti aksiomu konstruktibilnosti kao kandidata za novu aksiomu.

Ključne reči: Gedel, platonizam, teorija skupova, hipoteza kontinuuma

¹ E-mail adresa autora: dj.vukasinovic@stud.f.bg.ac.rs

² Ovaj rad sadrži treći deo autorovog završnog rada pod nazivom *Gedel o Kantorovom problemu kontinuuma* koji je odbranjen na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu septembra meseca 2021. godine.

UVOD

Ovaj rad je drugi u nizu od dva rada u kojima nam je cilj da predstavimo neke od Gedelovih (Kurt Gödel) predloga za pristup rešavanju Kantorovog problema kontinuuma, kao i Gedelovu platonističku filozofsku poziciju koja stoji u osnovi tih predloga. U prethodnom radu smo videli da je Gedel platonista, odnosno smatra da matematički iskazi opisuju od uma nezavisno postojeću stvarnost koju čine objekti poput brojeva i skupova, te da matematičari u svojim istraživanjima *otkrivaju* istine o toj stvarnosti. Ne samo to, nego je on i pojmovni realista, te smatra da matematički pojmovi, poput pojma skupa, ima realnu, od uma nezavisnu egzistenciju. Ovakva pozicija Gedelu omogućava da tvrdi da postoji odgovor na Kantorov problem kontinuuma,³ uprkos njegovim i Koenovim rezultatima o nezavisnosti hipoteze kontinuuma. Ta hipoteza je istinita ili lažna u strukturi koju *ZFC* pretenduje da opiše. To što je *ZFC* ne odlučuje samo znači da *ZFC* ne pruža dovoljno bogat opis univerzuma skupova. Kažemo: „dovoljno bogat” jer nijedna teorija nikada ne može pružiti *potpun* opis, budući da je matematika neupotpunjiva. Međutim, *ZFC* se može proširiti novim aksiomima koji rešavaju probleme stare teorije i daju bolji uvid u strukturu univerzuma skupova. Opravdanje novih aksioma ne može biti matematičko, jer ih ne dokazujemo matematički. Međutim, ipak možemo pružiti neke vidove opravdanja, od kojih Gedel razlikuje unutrašnje i spoljašnje opravdanje, pri čemu ni jedno ni drugo samo po sebi nije dovoljno za celovito opravdanje novih aksioma. Unutrašnje opravdanje se zasniva na analizi pojma skupa koja neposredno čini jasnim istinitost principa koje pokušavamo da opravdamo. Gedel smatra da je pojam skupa iterativan, odnosno da su skupovi rezultat transfinitne iteracije operacije „skup od” – neodređene operacije koja od skupova pravi nove skupove. Sa druge strane, spoljašnje opravdanje se temelji na pragmatičnim posledicama koje prihvatanje principa sa sobom povlači. Što su posledice „bolje”, to je princip prihvatljiviji.

³ Podsetimo se, *Kantorov problem kontinuuma* je pitanje: Koliko tačaka ima na pravoj u euklidskom prostoru? Kantor (Georg Cantor) je verovao da je broj tačaka na pravoj, tj. *kardinalnost kontinuuma*, prvi beskonačni kardinal koji dolazi posle kardinalnosti skupa prirodnih brojeva. To je gruba formulacija Kantorove hipoteze kontinuuma. Kantor je u više navrata tokom svoje karijere pokušavao da dokaže hipotezu kontinuuma. Međutim, njegov napor nije urodio plodom. Početkom XX veka, teorija skupova biva formulisana kao aksiomska teorija. Ta aksiomska teorija se zove *Cermelo-Frenkelova teorija skupova sa aksiomom izbora*, tj., *ZFC* teorija skupova. Na osnovu rezultata Gedela i Koena (Paul Cohen), znamo da teorija *ZFC* niti dokazuje, niti opovrgava Kantorovu hipotezu, te Kantorov problem kontinuuma ostavlja nerešenim.

Pošto je matematika neupotpunjiva, kako smo u prethodnom radu videli, ne možemo se nadati da ćemo ikada formulisati teoriju koja će opisivati celokupnu matematičku stvarnost. Međutim, možemo se nadati da ćemo pronaći aksiome koje će nam dati nešto potpuniji opis određenih segmenata te stvarnosti. Recimo, možda možemo naći aksiome koje će nam, zajedno sa trenutno prihvaćenim aksiomama teorije skupova, dati odgovor na pitanje o poziciji kardinalnosti kontinuuma u hijerarhiji beskonačnih kardinala. Prema Gedelovom mišljenju, put ka rešenju Kantorovog problema kontinuuma jeste put formulisanja i opravdavanja novih aksioma teorije skupova. Specifično, jakih aksioma beskonačnosti.

U ovom delu rada cilj nam je da predstavimo Gedelove predloge za nove aksiome i njihove posledice, zajedno sa opravdanjem koje se u prilog tih principa može ponuditi. U prvom delu ćemo predstaviti Gedelove reakcije na stanovišta prema kojima je Kantorov problem kontinuuma rešen dokazom nezavisnosti CH . Potom ćemo razmotriti Gedelovo mišljenje o istinitosti CH . Pošto je Gödel, bar u drugoj polovini svoje karijere, bio uveren u to da je CH lažno, to nam može pomoći da razumemo koje bi aksiome, prema Gedelovom mišljenju, bile adekvatni kandidati za zadovoljavajuće rešenje Kantorovog problema. U trećem delu ovog rada ćemo navesti neke od jakih aksioma beskonačnosti i njihove posledice po Kantorov problem kontinuuma. Na kraju ćemo razmotriti aksiomu konstruktibilnosti kao kandidata za novu aksiomu.

DA LI JE KANTOROV PROBLEM KONTINUUMA PROBLEM?

Prema Gedelovom mišljenju, Kantorov problem kontinuuma nije rešen činjenicom da je CH nezavisno od ZFC :

Samo neko ko (kao intuicionisti) odriče da pojmovi i aksiome klasične teorije skupova imaju bilo kakvo značenje (ili bilo kakvo dobro određeno značenje) može biti zadovoljan takvim rešenjem, a ne neko ko veruje da oni opisuju neku dobro određenu stvarnost. Jer u ovoj stvarnosti Kantorova pretpostavka [hipoteza kontinuuma – prim. prev.] mora biti istinita ili lažna, a njena neodlučivost danas poznatim aksiomama samo znači da ove aksiome ne sadrže potpun opis ove stvarnosti (...).^{4 5}

⁴ Gödel, K. „What is Cantor's continuum problem? 1947”, str. 181.

⁵ Kada je ovo pisao, nezavisnost CH još uvek nije bila ustanovljena. Međutim, Gödel je već 1947. godine, a možda i ranije, sumnjao da ZFC može da odluči CH . Kao što je jasno, bio je u pravu. Ovi redovi iz obe verzije Gedelovog rada o Kantorovom problemu kontinuuma su

Odbrana ovog Gedelovog stava je data Gedelovom odbranom platonizma koju smo predstavili u prvom radu koji je pomenut u Uvodu. Dalje ćemo tu odbranu dopuniti još nekim Gedelovim argumentima koji su u vezi sa reakcijama na pozicije prema kojima je Kantorov problem kontinuuma rešen ili, eventualno, nikada nije ni postojao.

Na prvom mestu, Godel objašnjava da je Brauerov intuicionizam „potpuno destruktivan u njegovim posledicama” po analizu pojma skupa, pa i samu teoriju skupova. Teorija neprebrojivih beskonačnih kardinala „odbačena je kao besmislena”.⁶ U izvesnom smislu, prema mišljenju intuicionista, Kantorov problem kontinuuma nikada nije ni postojao. Pre se problem sastoji u tome što su neki matematičari spremni da prihvate neodržive principe koji rezultiraju problemima poput Kantorovog problema kontinuuma. Odbacivanje takvih principa, koje je prema mišljenju intuicionista nužno, rezultira obesmišljavanjem Kantorovog problema.

Razlog protiv ovakvog stava intuicionista je u vezi sa posledicama postojanja nekih velikih skupova po elementarnu teoriju brojeva. Naime, iskazi o višim nivoima hijerarhije podrazumevane iterativnim pojmom skupa imaju posledice po istinitost iskaza nultog nivoa hijerarhije, odnosno, po istinitost iskaza elementarne teorije brojeva. Utoliko što konstruktivisti prihvataju postojanje objekata nultog nivoa hijerarhije, iskazi viših nivoa hijerarhije moraju biti uzeti kao smisleni bar u tom smislu što neki među ovim iskazima povlače rešenje određenih problema teorije brojeva. CH i $\neg CH$ nemaju posledice po teoriju brojeva.^{7 8} Međutim, iskazi koji možda mogu da ih odluče, poput jakih aksioma beskonačnosti, svakako imaju.

Na drugom mestu,

[p]uka psihološka činjenica o postojanju intuicije koja je dovoljno jasna da proizvede aksiome teorije skupova i otvoren niz proširenja tih aksioma dovoljno

napisani pod pretpostavkom da je njegova ocena o tome da su sredstva *ZFC* nedovoljna da reše Kantorov problem ispravna.

⁶ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 257.

⁷ Moore, G. H., „Introductory note to 1947 and 1964” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974.* (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990, str. 169.

⁸ U vreme pisanja druge verzije rada o Kantorovom problemu kontinuuma, Godelu nije bilo poznato da je $\neg CH$ takođe „sterilna” po teoriju brojeva, budući je to tek kasnije dokazano. To škodi nekim od Gedelovih argumenata, ali ne supstancijalno. Pre svega argumentima u vezi sa kritikom analogije između geometrije i teorije skupova (Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 267), čiji je deo izložen dole.

je da da značenje pitanju o istinitosti ili lažnosti iskaza kao što je Kantorova hipoteza kontinuuma.⁹

Pri tome, ovde nije važno da li nam ta intuicija pruža razumevanje pojmova koji postoje nezavisno od naših definicija i konstrukcija ili ne, dovoljno je da mi te pojmove razumemo, te da na temelju tog razumevanja možemo da formulišemo aksiome teorije skupova. Reći kao što su „istina” ili „skup”, ovde čak mogu biti uzeti kao *façon de parler*.

Na kraju, kao posledicu formalističkog shvatanja matematike, uz nezavisnost CH , imamo da su teorije $ZFC + CH$ i $ZFC + \neg CH$ jednako prihvatljive.¹⁰ Ovaj problem grananja može biti postavljen i nezavisno od formalizma, povlačenjem analogije između teorije skupova i geometrije. Budući je Plejferova aksioma paralelnosti nezavisna od apsolutne geometrije, i ona i njena negacija mogu poslužiti, kao što i služe, kao aksiome u dva različita sistema geometrije – euklidska geometrija i geometrija Lobačevskog. Ukoliko je situacija u teoriji skupova slična situaciji u geometriji, pitanje istinitosti ili lažnosti CH je deplasirano. Međutim, Gödel smatra da se situacije razlikuju.¹¹ Teorija skupova, za razliku od sistema geometrije, nije hipotetičko-deduktivni sistem, jer aksiome teorije skupova ne mogu biti proizvoljne. Međutim, u slučaju hipotetičko-deduktivnog sistema, kakav je euklidska geometrija, pitanje istinitosti nezavisnog tvrđenja *može* zadržati smisao *ukoliko* pridamo primitivnim pojmovima tog sistema neko dobro određeno značenje. Na primer, ako aksiome euklidske geometrije shvatimo kao tvrđenja o krutim telima, svetlosnim talasima i drugim fizičkim objektima, onda je pitanje istinitosti Plejferove aksiome sasvim smisleno. Situacija u teoriji skupova je donekle slična poslednjem primeru. Razlika se sastoji u tome što značenja primitivnih termina geometrije vezujemo za fiziku, dok predmeti transfinitne teorije skupova nisu predmeti iskustva ili bar objekti koji imaju posledice po predmete iskustva kojima se fizika bavi.

⁹ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 268.

¹⁰ Neki formalisti, poput Koena, nisu spremni da obe teorije uzmu kao prihvatljive, zbog njihovih posledica po elementarnu teoriju brojeva (Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 498). Tačnije, zbog posledica teorije $ZFC + \varphi$, gde je φ neka nova aksioma koja odlučuje CH i koja ima posledice po elementarnu teoriju brojeva, za razliku od CH ili $\neg CH$ koje nemaju. (Čini se da ovaj Koenov formalizam naginje ka Hilbertovom formalizmu.)

¹¹ Isto, str. 267.

HIPOTEZA KONTINUUMA

U ovom odeljku ćemo razmotriti Gedelovu kritiku *CH*. Kritika *CH* je i kritika aksioma koje za posledicu imaju *CH*, kao što je i navođenje argumenta u prilog $\neg CH$ argument u prilog plauzibilnosti aksioma koje povlače $\neg CH$. Ovo će nam pomoći da vidimo koje aksiome, prema Gedelovom mišljenju, mogu da posluže u svrhe zadovoljavajućeg rešenja Kantorovog problema.

Može se ponuditi spoljašnje opravdanje koje favorizuje *CH* u odnosu na njenu negaciju:

Uopštena *CH* je veoma jednostavna i snažna pretpostavka koja trenutno rešava sva pitanja kardinalne aritmetike. (...) U knjizi *Hypothese de Continu* Sierpiński [Wacław Franciszek Sierpiński – prim. prev.] je dedukovao 82 iskaza iz *CH*. Nasuprot tome, Martin [D. A. Martin – prim. prev.] i Solovej [Robert M. Solovay – prim. prev.] su primetili (...) da ni za jedan od ta 82 iskaza nije poznato da li su odlučeni negacijom hipoteze kontinuuma.¹²

Međutim, Gödel smatra da su neke posledice *CH* „paradoksalne”, navodeći niz takvih posledica.¹³ Na primer, jedna od posledica *CH* koju Gödel smatra kontraintuitivnom, a koju razmatra i Medijeva (Penelope Maddy),¹⁴ jeste ova. Kantorov skup, kao i ostali savršeni skupovi, nije skup jake mere nula. Borel (Émile Borel), koji je uveo pojam skupa jake mere nula, pretpostavljao je da nijedan skup kardinalnosti kontinuuma nije skup jake mere nula. Međutim, *CH* povlači, suprotno Borelovim i Gedelovim intuicijama, da postoji takav skup. Prema Medijevoj, problem se možda sastoji u tome što je nejasno kako skupovi relativno velike kardinalnosti mogu imati malu meru.

Pošto je naveo nekoliko ovakvih kontraintuitivnih posledica *CH* Gödel predviđa jedan prigovor.

Može se reći da puno rezultata opšte topologije koji su dobijeni mimo korišćenja hipoteze kontinuuma takođe jesu veoma neočekivani i neplauzibilni. Međutim, koliko god to bilo tačno, situacija se ipak razlikuje po tome što, u najvećem broju slučajeva (kao što su, npr., Peanove krive), privid suprotstavljenosti [intuicije i rezultata opšte topologije – prim. prev.] može biti objašnjen nedostatkom slaganja između naših intuitivnih geometrijskih i skupovno-teorijskih pojmova koji se javljaju u datim teoremama.¹⁵

¹² Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 495.

¹³ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 263 – 264.

¹⁴ Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 495 – 496.

¹⁵ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 264.

Primer Peanove krive, koje Godel pominje, bila bi slika neprekidne funkcije iz jediničnog intervala u jedinični kvadrat koja sadrži svaku tačku tog kvadrata. Postojanjem takve funkcije bi bilo dokazano da jedinični kvadrat može biti konstruisan kao kriva. Isto tako, postoje funkcije koje elemente jediničnog intervala preslikavaju u proizvoljne n -dimenzionalne jedinične kocke.

Pošto su izneli sadržaj prethodnog Godelovog citata, i Medijeve¹⁶ i Mur (G. H. Moore)¹⁷ navode sledeće Martinove (Donald A. Martin) reči:

Iako Godelove intuicije nikada ne treba uzimati olako, veoma je teško videti da ova situacija *jeste* različita od situacije sa Peanovim krivama, a čak je nekima od nas teško da vidimo zašto su primeri koje Godel navodi uopšte neplauzibilni.¹⁸

Ponudićemo jedno objašnjenje Godelove karakterizacije nekih posledica CH kao neplauzibilnih koje, doduše, ipak deluje sumnjivo. Pošto kontraintuitivnost razmatrane posledice CH ne dolazi od sukoba sa geometrijskom intuicijom, čini se da je reč o sukobu sa intuicijom (tj. razumevanjem) pojma skupa. Kao što ćemo videti uskoro, Godel je verovao da je aksioma konstruktibilnosti¹⁹ previše restriktivna, utoliko što tvrdi „minimalno svojstvo”, te da jedino „maksimalno svojstvo” može biti usklađeno sa iterativnim pojmom skupa. Negacije posledica CH za koje Godel kaže da su kontraintuitivne, za posledicu imaju $\neg CH$, pa, samim tim, i $V \neq L$. Tako su negacije posledica plauzibilne budući da se možda slažu sa aksiomom koja je dijametralno suprotna $V = L$, a koja bi bila u skladu sa iterativnim pojmom skupa. Samim tim, posledice CH nisu plauzibilne.²⁰

¹⁶ Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 496.

¹⁷ Moore, G. H., „Introductory note to 1947 and 1964” str. 165.

¹⁸ Citirano prema: Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 496.

¹⁹ Aksioma konstruktibilnosti tvrdi da je svaki skup konstruktibilan. To znači da je svaki skup element *konstruktibilne hijerarhije* koju gradimo na sledeći način. Polazimo od praznog skupa i nivoa hijerarhije indeksiramo ordinalima. Ako je nivo indeksiran ordinalom sledbenikom, onda je taj nivo sačinjen od svih podskupova prethodnog nivoa hijerarhije koje možemo da definišemo pominjući samo objekte sa tog, prethodnog nivoa hijerarhije. Ako je nivo indeksiran graničnim ordinalom, onda taj nivo sadrži skupove iz svih nižih nivoa. Klasu svih skupova koji su dobiveni na ovakav način obeležavamo sa L – to je Godelov konstruktibilni univerzum kojim se služio da dokaže konzistentnost CH . Aksiomu konstruktibilnosti obeležavamo i ovako: $V = L$, budući da ona tvrdi da je univerzum skupova V baš konstruktibilni univerzum L .

²⁰ Primitimo da ovakvo objašnjenje ni u kojem slučaju ne opravdava Godelovo tvrđenje da su te posledice CH „paradoksalne”, nego samo da nisu plauzibilne.

JAKE AKSIOME BESKONAČNOSTI

Aksiome velikih kardinala ili *jake aksiome beskonačnosti* su principi koji garantuju postojanje nekih veoma velikih skupova, čija je egzistencija nedokaziva sredstvima *ZFC*. Ukoliko neke od tih aksioma dodamo teoriji *ZFC*, možda ćemo dobiti jaču teoriju koja može da reši Kantorov problem kontinuuma.

U ovom odeljku ćemo predstaviti neke aksiome koje tvrde postojanje velikih kardinala, njihovo opravdanje i njihove posledice po Kantorov problem kontinuuma. Ograničićemo se na aksiome koje tvrde postojanje nedostiživih, Maloovih i merljivih kardinala, budući da Gedel te principe pominje u drugoj verziji rada o Kantorovom problemu kontinuuma. Prvo ćemo uvesti princip refleksije, a to je princip koji nam može pomoći u opravdanju aksioma velikih kardinala. Potom ćemo se baviti aksiomama koje tvrde postojanje nedostiživih i Maloovih kardinala. Na kraju, razmatramo aksiomu koja tvrdi postojanje merljivog kardinala.

Princip refleksije tvrdi da je univerzum teorije skupova toliko velik da se ne može opisati sredstvima ma koje naše teorije.²¹ On je prirodna posledica iterativnog pojma skupa, kako smo ga ranije okarakterisali. Ako smo i pomislili da smo stigavši do nekog nivoa V_α (za koji u tom trenutku mislimo da je upravo V), zajedno sa aksiomama koje se odnose na taj nivo i koje nam garantuju da je taj nivo zatvoren za određene operacije, iscrpeli ceo univerzum, iterativni karakter pojma skupa nas podseća da operaciju „skup od” možemo dalje iterirati, te da tu nije kraj.

Sledeći Vangovi (Hao Wang) redovi mogu da pomognu u razumevanju. Govoreći o metodima opravdanja aksioma velikih kardinala, Vang objašnjava:

Drugi metod opravdanja aksioma beskonačnosti je putem principa refleksije. Iterativni pojam skupa implicira da je univerzum svih skupova veoma velik. Kada smo izrazili određena svojstva univerzuma, već možemo naći skupove koji imaju ova svojstva. (...) On [princip refleksije – prim. prev.] kaže da nikada ne uspevamo da zahvatimo univerzum onime što pozitivno posedujemo (ili možemo da izrazimo), a karakterizacija je zadovoljena određenim (velikim) skupovima.²²

²¹ Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 203.

²² Wang, H. „The concept of set” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priredili P. Benacerraf i H. Putnam.), Cambridge University Press, Cambridge 1983, str. 554 – 555.

Međutim, gorenavedena formulacija principa refleksije nije dovoljno precizna. Navodeći principe za koje Gödel predlaže da se koriste prilikom opravdanja novih aksioma, Vang objašnjava:

Princip refleksije: univerzum svih skupova se strukturalno ne može odrediti (*structurally undefinable*). Jedan način da se ovo tvrđenje načini preciznim je sledeće: Univerzum skupova ne može na jedinstven način biti karakterisan (tj., razlikovan od svih svojih inicijalnih segmenata) ma kojim unutrašnjim strukturalnim svojstvom $\in$ -relacije, koje se može izraziti bilo kojom logikom konačnog ili transfinitnog tipa, uključujući infinitarne logike ma kog kardinalnog broja.²³

Tako, princip refleksije možemo izraziti na sledeći način:

Princip refleksije. *Ako univerzum V zadovoljava neko svojstvo φ , onda postoji ordinal α takav da V_α zadovoljava svojstvo φ .*²⁴

Primene ovog principa ćemo videti ubrzo. Napomenimo da neće svako dobro određeno svojstvo univerzuma V garantovati postojanje skupa sa tim svojstvom.²⁵ Recimo, instanca principa refleksije „Ako univerzum V sadrži sve ordinale, onda postoji skup koji sadrži sve ordinale” je lažna. Stoga, treba biti oprezan prilikom instanciranja principa refleksije.

Pogledajmo kako Gödel komentariše aksiome koje tvrde postojanje nedostiživih i Maloovih kardinala.

Najjednostavnija među ovim „aksiomama beskonačnosti” tvrdi postojanje nedostiživih brojeva (u jačem ili slabijem smislu) [tj. tvrdi postojanje slabo ili jako nedostiživih kardinala – prim. prev.] (...). Potonja aksioma, grubo govoreći, ne podrazumeva ništa drugo do da totalitet skupova koji se mogu dobiti korišćenjem procedura izraženih drugim aksiomama takođe formira skup (i, dakle, novu osnovu za dalju primenu ovih procedura). Druge aksiome beskonačnosti su isprva bile formulisane od strane P. Maloa [Friedrich Paul Mahlo – prim. prev.]. Ove aksiome jasno pokazuju, ne samo da je danas korišćeni aksiomatski sistem teorije skupova nepotpun, nego i da se bez proizvoljnosti može dopuniti novim aksiomama koje samo dalje razvijaju sadržaj pojma skupa (...).²⁶

Primenom principa refleksije možemo opravdati postojanje nedostiživih, Maloovih, ali i nekih drugih velikih kardinala. Na primer, univerzum V zado-

²³ Isto, str. 540.

²⁴ U Vangovom citatu, princip je formulisan kao ekvivalencija. Međutim, strana zdesna na levo je jasna na osnovu uobičajene karakterizacije V i nečega što bi u ovakvima neformalnim razmatranjima odgovaralo pojmu elementarnog podmodela.

²⁵ Adžić, M., *Gödel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 209.

²⁶ Gödel, K. „What is Cantor's continuum problem? 1964”, str. 260 – 261.

voljava instance sheme zamene. Dakle, postoji ordinal α takav da V_α zadovoljava instance sheme zamene. Pri tome, ordinal α će biti jako nedostiživ.²⁷

Pored unutrašnjeg, može se ponuditi i spoljašnje opravdanje ovakvih aksioma. Pre svega, postuliranje egzistencije ovih kardinala povlači rešenje nekog diofantovskog problema.²⁸ Pored toga, tu su i rezultati relativne konzistentnosti Soloveja koji pretpostavljaju egzistenciju nedostiživog kardinala.²⁹

Međutim, ovi kardinali ne mogu da posluže prilikom rešavanja Kantorovog problema. Kardinali poput nedostiživih i Maloovih pripadaju grupi kardinala koji se nazivaju *mali veliki kardinali*. Mali veliki kardinali su veliki kardinali čija je egzistencija konzistentna sa $V = L$. Stoga, čak i da neka od aksioma koja tvrdi postojanje malih velikih rešava Kantorov problem kontinuumu, ona bi ga rešila na nezadovoljavajući način, jer bi dokazivala *CH*.

Kako već rekosmo, Gedel pominje još jednog kandidata za novu aksiomu. To je aksioma koja postulira egzistenciju kardinala koji je daleko veći od do sada razmotrenih. Taj kardinal se zove *merljiv kardinal*. Grubo govoreći, to je prvi ordinal koji je pomenen kada univerzum V transformišemo na način da očuvamo istinitost tvrdjenja koja u njemu važe.

Postojanje ovih kardinala ima veoma zanimljive posledice. Naime, Skot (Dana Scott) je pokazao da postojanje merljivog kardinala povlači da $V \neq L$. Drugim rečima, ako postoji merljiv kardinal, postoje i skupovi koji nisu konstruktibilni. Štaviše, ako postoji merljiv kardinal, postoje nekonstruktibilni skupovi celih brojeva.

Međutim,

[n]ije načinjeno potpuno jasnim da su ove aksiome implicirane opštim pojmom skupa na isti način kao i Maloove.³⁰

Zadovoljavajuće opravdanje, pozivanjem na princip refleksije, sastojalo bi se u tome da se objasni da je κ merljiv akko je V_κ zatvoreno za neke operacije.³¹ Međutim, nije jasno da li takvo opravdanje postoji.

U vezi sa opravdanjem postojanja merljivog kardinala principom refleksije, treba imati u vidu sledeće. Objašnjavajući primenu principa refleksije pri opravdanju nekih malih velikih kardinala, Vang dodaje:

Oni su takođe bili korišćeni pri opravdanju većih kardinala. Ali, na primer, principi refleksije drugačijeg oblika koji su dovoljno jaki da opravdaju merljive

²⁷ Reinhardt, W. N., „Remarks on reflection principles, large cardinals, and elementary embeddings”, *Proceedings in Symposia in Pure Mathematics*, br. 13 (2), str. 190 – 191.

²⁸ Gödel, K., „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 267.

²⁹ Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 504.

³⁰ Gödel, K., „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 260 – 262.

³¹ Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 264.

kardinalne (...) ne izgledaju kao da su jasno implicirani iterativnim pojmom skupa.³²

Govoreći o principima refleksije „drugačijeg oblika”, Vang misli na ono što Martin naziva „pseudo-princip refleksije (*pseudo-reflection principle*)”,³³ a što se odnosi na Rajnhardovo (W. N. Reinhardt) shvatanje principa refleksije. U Rajnhardovu poziciju se nećemo udubljavati. Ipak, treba napomenuti da Rajnhardove varijante principa refleksije pravdaju postojanje kardinala poput merljivih, ali i veće velike velike kardinalne. Međutim, one nemaju oblik zadovoljavajućeg opravdanja, kako smo ga gore okarakterisali.³⁴

Međutim, unutrašnje opravdanje nije jedini, kao ni odlučujući, vid opravdanja. Postojanje merljivog kardinala je pretpostavka bogata posledicama. Pored do sada navedenih u vezi sa konstruktibilnim skupovima, navedimo još svega jednu.³⁵

Suslin (Андрей Александрович Суслин) je pokazao da se u okviru teorije *ZFC* može dokazati da svaki neprebrojiv $\sum_1^1$ skup ima savršen podskup. Međutim, ako teoriji *ZFC* pridodamo tvrđenje POSTOJI MERLJIV KARDINAL, onda možemo pokazati da i svaki neprebrojiv $\sum_2^1$ skup ima savršen podskup, tako „proširivši” Suslinov stari rezultat.

Nažalost, iako je „Gedelovo predviđanje da će postuliranje velikih kardinalnih brojeva iznedriti nove činjenice o celim i realnim brojevima” tačno, kako kaže Medijeva,³⁶ ipak nas postuliranje postojanja merljivog kardinala neće odvesti ka rešenju Kantorovog problema. Levi (Azriel Lévy) i Solovej su pokazali da je *CH* nezavisno u odnosi na teoriju *ZF* + POSTOJI MERLJIV KARDINAL. Štaviše, ovo se može generalizovati na praktično sve velike kardinalne. Pouka u vezi sa velikim kardinalima jeste da, ne samo da ne pružaju

³² Wang, H. „The concept of set”, str. 555.

³³ Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 506.

³⁴ Rajnhard je svoje stanovište izneo u Reinhardt, W. N., „Remarks on reflection principles, large cardinals, and elementary embeddings”. Za kritike Rajnhardove pozicije, videti Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 261 – 264 i Maddy, P., „Believing the Axioms. II”, *The Journal of Symbolic Logic*, br. 53 (3), str. 753 – 754. Zanimljivo je primetiti da je, u razgovoru sa Rajnhardom, Gedel istakao da mu se Rajnhardovo opravdanje aksioma čini nezadovoljavajućim (Reinhardt, W. N., „Remarks on reflection principles, large cardinals, and elementary embeddings”, str. 189). Prema Gedelovom mišljenju, analizom pojma strukturalnog svojstva pojma skupa bi se postiglo bolje opravdanje. Međutim, sam Rajnhard objašnjava da je njegovo shvatanje strukturalnih svojstava aproksimacija Gedelovih.

³⁵ Za listu dosta više rezultata koji su posledice postojanja merljivog kardinala, a koji bi onda pružili spoljašnje opravdanje postuliranja postojanja merljivog kardinala, videti Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 506 – 508.

³⁶ Isto, str. 506.

zadovoljavajuće rešenje Kantorovog problema, nego da ne pružaju rešenje uopšte.

Međutim, iako nas aksiome velikih kardinala ne vode direktno rešenju Kantorovog problema, ipak se iz njih može nešto naučiti, slično kao i u slučaju „nastanka” iterativnog pojma skupa i razloga za postuliranje aksioma *ZFC*. Imamo spoljašnje opravdanje koje nas ovlašćuje da postuliramo postojanje, recimo, merljivog kardinala. Međutim, iterativni pojam skupa je nedorečen u pogledu aksioma velikih velikih kardinala. Ukoliko pristanemo na postojanje velikih velikih kardinala, onda moramo proučavati posledice tih aksioma, što će rezultirati boljim razumevanjem pojma skupa. Možda će se pokazati da je insistiranje na iterativnom aspektu pojma skupa potpuno neopravdano, te da se moramo okrenuti nekom drugom aspektu, a možda će se pokazati i da je to insistiranje opravdano, ukoliko taj pojam učinimo još jasnijim.

AKSIOMA KONSTRUKTIBILNOSTI

Šaljivdžija je jednom sugerisao da da je Gedel objavio da je *dokazao* hipotezu kontinuuma, umesto njene puke *konzistentnosti*, više ne bi bilo problema kontinuuma.

Začudo, Gedel je skoro učinio baš to (...).³⁷

U pojedinim trenucima svoje karijere, Gedel jeste verovao u istinitost $V = L$, pa i, *ipso facto*, u istinitost CH . Međutim, negde oko 1944. godine je promenio mišljenje.³⁸

Kada je Gedel objavio da je dokazao konzistentnost CH , takođe je dodao:

Čini se da iskaz (...) [$V = L$ – prim. prev.], kada je dodat kao nova aksioma, daje prirodno upotpunjenje aksioma teorije skupova, utoliko što određuje nejasan pojam proizvoljnog beskonačnog skupa na nedvosmislen način.³⁹

Prihvatanje $V = L$ nije rasprostranjeno u skupovno-teorijskoj zajednici. Pogledajmo šta o $V = L$ kaže Jensen (Ronald Jensen), jedan od retkih koji tu aksiomu prihvata:

³⁷ Isto, str. 492.

³⁸ Isto.

³⁹ Gödel, K. „The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum hypothesis” u Kurt Gödel. *Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974*. (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990, str. 27.

Ova aksioma na jasan način govori o prirodi matematičkog univerzuma. Matematički je plodna jer rešava mnogo problema i vodi do zanimljivih pojmova i teorija. Filozofski je privlačna jer podržava „Okamov brijac“, koji kaže da treba izbegavati suvišne egzistencijalne tvrdnje. Lično nalazim ovu aksiomu za veoma privlačnu.⁴⁰

Opravljanja u vidu ontološke štedljivosti dolazi uz spoljašnje opravdanje aksiome konstruktibilnosti. Pored toga što aksioma konstruktibilnosti rešava Kantorov problem kontinuuma i dokazuje AC , ona je dokazuje neka zanimljiva kombinatorna tvrdjenja. Recimo, najpoznatije među tim tvrdjenjima je $\diamond$ princip i neke njegove varijante. Na tragu Godelovog citata gore, možemo dodati da nam $V = L$ omogućava razjašnjenje nekih skupovno-teorijskih pojmova, u prvom redu, pojma partitivnog skupa.⁴¹

Jensen objašnjava da

[a]ksioma konstruktibilnosti sa jedne strane i veliki kardinali (...) sa druge, otežavaju dva radikalno različita shvatanja univerzuma skupova. (...) Većina zagovornika $V = L$ i sličnih aksioma pravdaju svoje verovanje blagom verzijom Okamovog brijaca. L je adekvatan za svu matematiku; daje jasne odgovore na duboka pitanja; vodi zanimljivoj matematici. Zašto bi trebalo pretpostaviti više? Zagovornici jakih aksioma beskonačnosti obično sebe nazivaju platonistima i to koriste da opravdaju svoje uverenje. Međutim, ne razumem zašto nas verovanje u objektivno postojanje skupova obavezuje da tražimo sve jače egzistencijalne postulate. Zašto platonizam nije kompatibilan sa blagim oblikom Okamovog brijaca (...)? Nešto drugo mora da je u pitanju.⁴²

Zaista, čini se da Jensen u pravu. Godel je, na primer, bio platonista i u vreme kada je pisao redove citata sa početka odseka. Jensenova „dijagnoza“ problema je veoma zanimljiva, ali se nećemo upuštati u nju.⁴³

U Godelovom slučaju, nije njegovo odbacivanje $V = L$ neposredna posledica puke činjenice da je on platonista. Po svemu sudeći, radi se o tome da, prema Godelovom mišljenju, $V = L$ protivreči pojmu skupa.

Kao što smo ranije pomenuli, Godel je verovao da iz

aksiome koja je u nekom smislu ovoj [$V = L$ – prim. prev.] suprotna, negacija Kantorove pretpostavke možda može biti izvedena. Mislim na aksiomu koja bi (slično Hilbertovoj aksiomi potpunosti u geometriji) tvrdila neko maksimalno

⁴⁰ Jensen, R., „Inner Models and Large Cardinals“, *The Bulletin of Symbolic Logic*, br. 1 (4), str. 397 – 398.

⁴¹ Doduše, protivnici aksiome konstruktibilnosti veruju da je to učinjeno na jedan veštački, neprirodan način. Tako i rešenje Kantorovog problema kontinuuma nosi iste atribute.

⁴² Isto, 400.

⁴³ Čitalac može naći Jensenovo objašnjenje u Jensen, R., „Inner Models and Large Cardinals“, str. 400 – 401.

svojstvo sistema svih skupova, gde aksioma A [$V = L$ – prim. prev.] tvrdi minimalno svojstvo. Primetimo da se čini da *samo maksimalno svojstvo može biti usklađeno sa pojmom skupa* (...).⁴⁴ [kurziv Đ. V.]

Hilbertova (David Hilbert) aksioma potpunosti u geometriji garantuje da je euklidska geometrija maksimalna struktura koja zadovoljava druge aksiome euklidske geometrije.⁴⁵ Aksioma koja ovoj nalikuje je fon Nojmanova (John von Neumann) *aksioma ograničenja veličine*. Ta aksioma garantuje da je klasa A skup akko ne postoji bijekcija iz A u univerzum skupova V . Gedel objašnjava da je ova aksioma veoma zanimljiva budući je ona

princip maksimalnosti (*maximum principle*), unekoliko sličan Hilbertovoj aksiomi potpunosti u geometriji. Jer, grubo govoreći, ona kaže da bilo koji skup koji, u nekom dobro određenom smislu, ne povlači protivrečnosti postoji. To što je princip maksimalnosti takođe objašnjava činjenicu da ova aksioma povlači aksiomu izbora. Verujem da osnovni problemi apstraktne teorije skupova, kao što je Kantorov problem kontinuuma, mogu biti rešeni na zadovoljavajuć način samo uz pomoć jačih aksioma ove vrste, koji su u izvesnom smislu suprotni ili komplementarni konstruktivističkoj interpretaciji matematike.⁴⁶

Ako shemu zamene i aksiome unije i izbora, zamenimo fon Nojmanovom aksiomom, one postaju teoreme.

Pogledajmo i kako Vang objašnjava vezu između iterativnog pojma skupa i principa maksimalnosti:

[H]ipoteze koje za cilj imaju obogaćivanje sadržaja partitivnog skupa (...) ili da uvedi više ordinala u skladu su sa intuitivnim modelom. Verujemo da je kolekcija svih ordinala veoma „dugačka” i da je svaki partitivni skup (beskonačnog skupa) veoma „debeo”. Stoga, bilo koja aksioma koja ima takve posledice je u skladu sa našim intuitivnim pojmom.⁴⁷

Aksioma konstruktibilnosti u velikoj meri ograničava „debljinu” partitivnog skupa, budući ga ograničava samo na skup svih definabilnih podskupova datog skupa. Da li aksioma konstruktibilnosti ograničava i „visinu”, shodno iterativnom pojmu skupa, nije u potpunosti jasno. Naime, rekli smo da postojanje merljivog kardinala povlači da $V \neq L$. Ukoliko bi analizom pojma skupa sledilo postojanje merljivog kardinala, onda bismo sa sigurnošću mogli da kažemo da aksioma konstruktibilnosti ograničava i „visinu” hijerarhije skupova. Međutim, to nije potpuno jasno.

⁴⁴ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 262 – 263.

⁴⁵ Moore, G. H., „Introductory note to 1947 and 1964” str. 168.

⁴⁶ Citirano prema: Moore, G. H., „Introductory note to 1947 and 1964”, str. 168.

⁴⁷ Wang, H. „The concept of set”, str. 553.

Za kraj, napomenimo da ova varijanta principa maksimalnosti nije ista kao ona koju Medijeva razmatra u svojim do sada citiranim radovima. Ta varijanta principa maksimalnosti je daleko jača, bar naizgled, utoliko što pruža neposredno opravdanje postuliranja velikih velikih kardinala samo na temelju činjenice što ti skupovi uvećavaju univerzum skupova, a bez obzira na to da li je jasno kako ti skupovi mogu biti dobijeni iteracijom operacije „skup od”.

ZAKLJUČAK

S jedne strane, aksiome velikih kardinala ne pružaju rešenje Kantorovog problema kontinuuma. S druge strane, aksioma konstruktibilnosti ne pruža adekvatno rešenje. Međutim, neke varijante Gedelovog programa nalaženja novih aksioma žive i danas. Bilo da su platonisti ili da nastupaju samo iz pozicije nekakvog metodološkog platonizma, matematičari nastavljaju da tragaju za novim aksiomama koje treba da reše elementarno i prirodno pitanje kojim smo se u ovom radu, iz ugla Gedelove filozofije matematike, bavili. Ovo pitanje se čini od fundamentalnog značaja, ne samo za matematiku, nego i za filozofiju matematike. Utoliko je prirodno što mu je Gödel tokom svoje karijere posvećivao punu pažnju, a možda je i to razlog što matematičari ne odustaju od njegovog rešavanja.

LITERATURA

- Adžić, M., *Gödel o aksiomatizaciji teorije skupova*, Doktorska disertacija, Beograd 2004.
- Gödel, K., „What is Cantor's continuum problem? 1947” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974*. (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.
- Gödel, K., „What is Cantor's continuum problem? 1964” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974*. (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.
- Gödel, K., „The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum hypothesis” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974*. (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.
- Jensen, R., „Inner Models and Large Cardinals”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, br. 1 (4).
- Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, *The Journal of Symbolic Logic*, br. 53 (2).

- Maddy, P., „Believing the Axioms. II”, *The Journal of Symbolic Logic*, br. 53 (3).
- Moore, G. H., „Introductory note to 1947 and 1964” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974*. (priređili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.
- Reinhardt, W. N., „Remarks on reflection principles, large cardinals, and elementary embeddings”, *Proceedings in Symposia in Pure Mathematics*, br. 13 (2).
- Wang, H. „The concept of set” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priređili P. Benacerraf i H. Putnam.), Cambridge University Press, Cambridge 1983.

ĐORĐE VUKAŠINOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

GÖDEL ON CANTOR'S CONTINUUM PROBLEM II:
CANTOR'S CONTINUUM PROBLEM

Abstract: *Cantor's continuum problem* is the question: How many points are there on a line in Euclidean space? Cantor (Georg Cantor) believed that the number of points on a line, i.e. the cardinality of the continuum, is the first infinite cardinal that comes after the cardinality of the set of natural numbers. This is a rough formulation of Cantor's continuum hypothesis. Cantor repeatedly tried to prove the continuum hypothesis during his career. However, his efforts did not bear fruit. At the beginning of the 20th century, set theory was formulated as an axiomatic theory. That axiomatic theory is called *Zermelo-Frenkel set theory with axiom of choice*, i.e., *ZFC* set theory. Based on the results of Kurt Gödel and Paul Cohen, we know that the *ZFC* theory neither proves nor disproves Cantor's hypothesis, leaving Cantor's continuum problem unsolved. However, according to Gödel, Cantor's continuum problem can be solved by extending *ZFC* set theory with new axioms that will give us a more complete insight into the structure of the universe of sets. This paper is the second in a series of two papers in which we aim to present some of Gödel's proposals for an approach to solving Cantor's continuum problem, as well as Gödel's Platonist philosophical position underlying those proposals. In this paper, we aim to present Gödel's proposals for new axioms and their consequences, together with the justification that can be offered in support of those principles. We will first present Gödel's reactions to the views according to which Cantor's continuum problem is solved by proving the independence of *CH*. We will then consider Gödel's opinion on the truth of *CH*. We will then state some of the strong axioms of infinity and their consequences for Cantor's problem. Finally, we will consider the axiom of constructibility as a candidate for a new axiom.

Keywords: Gödel, Platonism, set theory, the continuum hypothesis

Primljeno: 2.3.2025.

Prihvaćeno: 8.5.2025.

LETOPIŠNE BELEŠKE

Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

Po pozivu Društva za Novu fenomenologiju, prof. dr Damir Smiljanić od 13. do 15. februara posetio je arhiv Hermana Šmica (*Hermann-Schmitz-Archiv*) na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Rostoku (Nemačka).

Od 4. do 6. aprila u Rostoku, prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je na godišnjoj skupštini Društva za Novu fenomenologiju (GNP) i na naučnom skupu *Musikalische Berührungen. Zur Phänomenologie der Musik* u organizaciji GNP i Instituta za filozofiju Univerziteta u Rostoku.

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 21. do 25. aprila.

Na *Congreso del Centro de los Estudios Filosóficos Culturales de México*, održanom 3. maja, doc. dr Tanja Todorović učestvovala je sa temom „La pura fenomenología y los límites de lo inconsciente”.

Na 45. godišnjoj konferenciji Estetičkog društva Srbije, čija je tema ovog puta bila *Estetika, kultura i mediji*, prof. dr Una Popović izlagala je na temu „Istina, načelo dela i kod: ontologija generativne umetnosti”. Konferencija je održana 19. juna u Beogradu, u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka.

Od 23. do 27. juna u Kruševu (Severna Makedonija) održana je *Third World Conference for Religious Dialogue and Cooperation*. Na ovoj manifestaciji, odnosno na Međunarodnoj konferenciji „Religion and the Contemporary Phase of Globalization: Possibilities and Challenges”, učestvovao je prof. dr Željko Kaluđerović.

Novi Sad ove godine bio je domaćin 58. Međunarodnog kongresa amerikanista (58° Congreso Internacional de Americanistas (ICA)). Na simpozijumu *Legacy of Socialism. Bridging Latin America and Yugoslavia*, održanom u sklopu ove manifestacije, Odsek za filozofiju predstavljalo je petoro izlagača. Tema referata doc. dr Nevene Jevtić bila je „Ambiguities of Romantic Marxism: The Case of Mariátegui” Doc. dr Tanja Todorović izlagala je na temu „Socialistic Themes in the Works of Elena Poniatowska and Danko Grlić: Advocacy for the Marginalized”. Naslov izlaganja doc. dr Mine

Đikanović glasio je „Paulo Freire and Milan Kangrga on Freedom”. Doc. dr Marica Rajković učestvovala je sa izlaganjem „Technique and Poietics in Dussel’s Philosophy of Liberation”. Referat doc. dr Lazara Atanaskovića bio je posvećen temi „Question of Praxis: Yugoslav Praxis School and Latin American Liberation Theology”. Kongres je održan od 30. juna do 4. jula.

Od 7. do 12. jula 2025. godine na Fakultetu za filozofiju i religijske studije u Zagrebu (Hrvatska) održana je treća letnja škola CEEPUS mreže *Philosophy and Interdisciplinarity* na temu „Interdisciplinary Perspectives on Philosophy, Art and Religion”. U okviru ove letnje škole prof. dr Dragan Prole održao je predavanje pod naslovom „Cave’s Turn”, a doc. dr Nevena Jevtić radionicu „Tragic Practice of 19th Century Speculative Medicine”. U sklopu ove mreže, prof. dr Goran Rujević je period od 9. do 13. decembra 2024. godine proveo na nastavničkoj mobilnosti na Filozofskom fakultetu u Splitu (Hrvatska).

U Novom Sadu, 3. septembra, prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje „Postmoderna sinteza sadizma i narcizma” na naučnom simpozijumu *Književnost i nasilje* u organizaciji Društva književnika Vojvodine u okviru XX Međunarodnog književnog festivala.

Dana 6. septembra u Madridu (Španija), prof. dr Damir Smiljanić izlagao je na temu „Putreszenz statt Dekadenz. Eine Lebensphilosophie nach Mainländers Gusto” na naučnom skupu „*Dekadenz*” bei Mainländer u organizaciji Internacionalnog Filip Majnlender društva (IPGM) i njegove španske sekcije u kulturnom centru *Ateneo de Madrid*.

Izlaganjem pod naslovom „Pax artificialis”, prof. dr Una Popović uzela je učešće na Interdisciplinarnoj naučnoj konferenciji *Filozofija medija: mediji i mir*, održanoj 12. septembra u Beogradu u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka.

Godišnja konferencija Srpskog filozofskog društva, 32. po redu, održana je u Sremskim Karlovcima 13. septembra na temu *Tradicija i savremenost*. Prof. dr Una Popović izlagala je na temu „Grigorije Niski o odnosu suštine i energije”.

Prof. dr Damir Smiljanić 24. septembra održao je onlajn izlaganje „Ausdrucksbewegungen und Eindruckserlebnisse. Klages’ Beitrag zu einer pathischen Erkenntnistheorie” na naučnom skupu *Das Pathische* u organizaciji Ludwig Klages društva na Univerzitetu Tor Vergata u Rimu (Italija).

Referatom na temu „Fragmenti vremena i fenomenološka analiza mašte kod Ive Andrića: krhkost objekta i razbijeno iskustveno polje”, doc. dr Tanja Todorović učestvovala je na 17. skupu u okviru projekta posvećenog delu Ive Andrića pod nazivom *Andrić virtuelni*. Skup je održan u Madridu (Španija) od 2. do 4. oktobra.

Na okruglom stolu posvećenom Mirku Zurovcu, održanom na Filozofskom fakultetu u Beogradu 20. novembra, učestvovala je prof. dr Una Popović.

U okviru konferencije *Book Talk 2025*, održane 3. oktobra u Galeriji Matice srpske u Novom Sadu, prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je na panelu *Može li književnost da menja svet?*

Referatom na temu „Heidegger on Painting: The ‘oscilating’ Intentionality”, prof. dr Una Popović učestvovala je na konferenciji *Balkan Analytic Forum, BAF 3: Intentionality & Intentionality of Emotions*. Konferencija je održana na Filozofskom fakultetu u Beogradu 4. oktobra.

Na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu 4. oktobra održana je Međunarodna konferencija *Language and Social Sciences in Context: Remembrance Culture*. Doc. dr Marica Rajković izlagala je na temu „The Philosophy of Memory: Narrative as the Point of Intersection Between Past and Potential”. Doc. dr Tanja Todorović predstavila je rad „Memory, Imagination, and the Absent: A Phenomenological Insight into the Moods of Reproductive Consciousness in Kristeva”.

U Kulturnom centru Vojvodine „Miloš Crnjanski” u Novom Sadu, 18. novembra održano je javno snimanje emisije za treći program Radio Beograda, posvećene temi „Dekonstrukcija rasističkih govora”. Doc. dr Lazar Atanasković predstavio je rad „Rasizam i imperijalizam”. Doc. dr Nemanja Mićić održao je referat „Nomadologija – s one strane tlačiteljskih režima”.

Prof. dr Una Popović održala je izlaganje „Delo kao modalni sistem: rasuđivanje u stvaranju” na konferenciji *Moralna odgovornost i problemi savremenog društva – ‘Odgovornost i rasuđivanje: epistemički, moralni i društveni aspekti’*. Konferencija je održana 28. novembra na Filozofskom fakultetu u Beogradu.

Na Takmičenju u besedništvu srednjih škola Srbije, održanom 29. novembra u Gimnaziji „Svetozar Marković” u Novom Sadu, prof. dr Una Popović bila je član žirija.

U Beogradu, 10. i 11. decembra, u organizaciji Srpske akademije nauka i umetnosti i Odeljenja za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, održana je međunarodna konferencija *Tri veka Kanta: saznanje, nauka i vrednosti*. Predavanje po pozivu održao je prof. dr Stanko Vlaški, čija je tema bila „Kantov pojam simbola: perspektiva *praktičke vere*”. Prof. dr Una Popović održala je izlaganje „Kant i tokenizovana reputacija: digitalni apriori”.

Na konferenciji *Umetničko delo i estetska recepcija* u organizaciji Estetičkog društva Srbije, prof. dr Una Popović učestvovala je sa izlaganjem pod naslovom „*Non finito* – metafizičko tumačenje”. Konferencija će se održati u Beogradu 26. decembra.

AUTHORS

LAZAR ATANASKOVIĆ (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of History and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He wrote and published numerous scientific articles.

VUK BEGOVIĆ (1991) holds a Master's degree in (Orthodox) Theology and is currently pursuing his PhD at the University of Heidelberg, where he specializes in Dogmatics and the Philosophy of Religion. His work explores the intersections of religious philosophy and philosophical theology, with a particular emphasis on (theological) phenomenology and (phenomenological) ontology.

TOMA GRUICA (1998), Dr. phil., mag. hist., is a Doctor of Philosophy from the University of Graz. His research situates phenomenology in interdisciplinary contexts, with a particular focus on the thought of Martin Heidegger and Emmanuel Levinas. His areas of scholarly interest include cognition, psychopathology, the phenomenology of the Other and the strange, as well as bioethics, applied ethics, and the philosophy of Christianity. He is one of the organizers of the *International Transdisciplinary Symposium Bioethics and Aporia of Psyche* at the University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Sciences. He is a member of the Central and East European Society for Phenomenology, and the European Society for Aesthetics, and the author of several scientific articles.

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 KALUĐEROVIĆ (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 the Presocratics* (2004), *The Hellenic Concept of Justice* (2010), *The Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaio syne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017), *The Stagiritēs* (2018), *Bioethical Kaleidoscope* (2021), *History of Hellenic Philosophy I-II* (2024) and *Contemporary Bioethics* (2025). He has written and published nearly 170 articles in various science and philosophy journals across Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, the Hellenic Republic, Hungary,

Italy, Montenegro, North Macedonia, Romania, the Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine, the United Kingdom, and the United States of America. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title of *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (the Hellenic Republic).

MIRELA KARAHASANOVIĆ (1987) is an Assistant Professor at the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Tuzla.

TONČI KOKIĆ (1967) is a full professor of philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split. He received his BA, MA and PhD from the Faculty of Humanities and Social Sciences University of Zagreb. His research interests include ancient philosophy and philosophy of science. He is the author of four books: *Theory of Evolution: Development of Idea, Fundamental Principles and Reception*; *An Overview of Ancient Philosophy*; *Theories on the Origin of Life*; *Outlines of the Philosophy of Sciences*. He is founder and chairman of the scientific and organizational advisory board of the International Conference on Ancient Philosophy & Other in Split (ICAP&O) and a member of the National Academic Board for the field of Philosophy.

SPAHIJA KOZLIĆ (1965) is an Associate Professor at the University of Zenica, specialized in Philosophy. He teaches courses in Philosophy of Law, Rhetoric, Axiology and Contemporary Philosophy of Law, Methodology of Social and Legal Sciences, and Philosophy of Education. He has published five books on philosophy: *On Understanding and Misunderstanding* (2005), *Simmel's Critique of Modernity* (2008), *Philosophy of Law* (2015), *Freedom and/or Technique* (2017), and *Rhetoric* (2024). He is the president of the Association for Philosophy and Socio-Humanistic Research „Eidos” and the editor-in-chief of the same-named journal.

MARK LOSONCZ (1987) is a Senior Research Fellow at the Institute for Philosophy and Social Theory at the University of Belgrade. He completed his PhD at the University of Novi Sad with a thesis on *The Concept of Time in Bergson's and Husserl's Philosophy*, and conducted part of his research at École des hautes études en sciences sociales (EHESS) in Paris. He has held a postdoctoral position at the Institute of Ethics, Ludwig-Maximilians-Universität in Munich. His research interests include consciousness studies, theories of reality, philosophy of love, and philosophy and psychotherapy. He has published several works on the Hungarian minority community in Serbia and is the author/editor of thirteen books, with his works published in multiple languages.

UNA POPOVIĆ (1984) is a Full 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.

MARICA RAJKOVIĆ PEROVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Aesthetics, Philosophy of Art, Philosophy of Culture and Philosophy of Technics (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the book *The Problem of Aesthetics in the Philosophy of German Idealism* (2021), and numerous scientific articles.

KERIM SUŠIĆ (1983) obtained his PhD degree in Philosophy at the Faculty of Philosophy at the University of Zagreb in 2017. He currently works at First Bosniak High School/ Cambridge International School in Sarajevo where he teaches Philosophy, Sociology AS/A level and Global perspectives AS level. He is also an assistant professor of philosophy at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Tuzla. He published many scientific articles in the field of Philosophy in the Muslim world, and History of Philosophy.

TANJA TODOROVIĆ (1992) is an Assistant Professor of Philosophical Anthropology and Philosophy of Right at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She wrote numerous scientific articles.

STANKO VLAŠKI (1987) is an Associate Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of the book *Horizon of Praxis: Essays on Kant's Philosophy* (2023) and numerous scientific articles.

ĐORĐE VUKAŠINOVIĆ (1997) is a PhD candidate at the University of Belgrade – Faculty of Philosophy, specializing in the philosophy of mathematics and logic. He has published several scholarly papers, and his current research focuses on the reflection principle in set theory. He is employed as a Research Assistant at the faculty where he is pursuing his degree, where he also takes part in the teaching process.

ALEKSANDRA ZORIĆ (1978) is an Assistant Professor of Philosophy of language and Quine's philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. Her main research interests are philosophy of language, epistemology, philosophy of science. She wrote the book *Riddles of reference* and numerous scientific articles.

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 preliminaranog 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 slovničkim mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovničkim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovničkim mestima, uključujući fusnote);

- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovničkim mestima, uključujući fusnote);

- prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovima, 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., „Nićeove 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_uto-pija_- _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., „Ničeo ve 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* (priredili 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, 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
ARHE 42/2024:	BIOETIKA / BIOETHICS
ARHE 43/2025:	FILOZOFIJA ROMANTIZMA / PHILOSOPHY OF ROMANTICISM

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