

Ignace Meyerson

Ψιχολογικές λειτουργίες και έργα****Persona in ΠΡΟΣΩΠΟΝ***

Kdor želi razumeti, kako se je začela evropska zgodovina pojma osebe, mu je za to na voljo več poti. Mi bomo začeli z zgodovino izraza *persona* in njene enakovrednice *πρόσωπον*. Schlossmann¹ je analiziral to zgodovino zelo natančno.

Izhodišče njegove raziskave je bilo juridično, ne pa psihološko. Ko je Schlossmann preučeval pojem juridične osebnosti v sodobnem pravu, je imel občutek, da je ta pojem v enaki meri heterogen, dvoumen in slabo utemeljen. Zato se je zdelo nemogoče, da izvira iz rimskega prava, kot je to zatrjevala večina pravnikov. Njegovo poznavanje klasičnih rimskih pravnikov in rimske zgodovine ga je peljalo v isto smer. Misli je, da bo natančna analiza koristna: ta analiza je potrjevala njegovo podmeno iz izhodišča, hkrati pa mu je omogočila, da je bistveno prispeval k zgodovini kategorije osebe.

Pozorni študij besedil mu je pokazal, da, gledano v celoti, rimsko pravo ni upoštevalo pojma juridične osebnosti in da celo izraz *persona* pri klasičnih juristih ni običajen; kjer pa ga uporabljajo, nima nikakršnega posebnega tehničnega pomena. Petero besedil pa pomeni v tem pogledu izjemo, katere smisel se loči od juridične celote časa.

1. Servos namque nec ab initio quasi nec personam habentes in iudicium admitti iubemus et si hoc ausi fuerint continuo eos flammis tradi vel bestiis (Nov. Theodosii II, XVII, 1, 2. [Hänel, p. 67]).

2. Quid enim prius fecerunt inter servos iura publica, qui personam legibus non habebant? (Cassiodorus, Varia, VI, 8 [rec. Mommsen, Monum. Germ. auct. antiqu., XII, p. 181, 24]).

3. Ὁ γὰρ οἰκέτης ἀπρόσωπος ὢν ἐκ τοῦ οἰκείου χαρακτηρίζεται δεσπότης (Theophilus, paraphr. inst., II, 14, 2 [Ferrini, p. 178, 4]).

4. Οἱ οἰκέται ὄντες ἐκ τῶν προσώπων τῶν οἰκείων δεσπότης χαρακτηρίζονται καὶ ἐκεῖθεν ἔξουσι τὴν κατάληψιν πότερον ἐπερωτᾶν δύνανται ἢ οὐ δύνανται (ib., III, 17 pr.).

5. Ἀπρόσωπος δὲ παρὰ τοῖς νόμοις ὁ δοῦλος (ib., III, 29, 3 [F., p. 380, 4]).

Če želimo razumeti smisel teh besedil, nam pravna raziskava ne zadošča: treba je temeljito analizirati semantične migracije pojma *persona in prosopon*. Dve semantični zgodovini segata do istega roba in kažeta interference ter medsebojne vplive, vendar sta deloma neodvisni.

* Izbor iz poglavja »L'histoire des fonctions : la notion de personne« iz knjige Ignace Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Éditions Albin Michel, 1995. Prva izdaja 1948 (J. Vrin).

¹ S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma* (Festschrift Kiel, 1906).

Najprej o izrazu *persona*. Pomen te besede je »maska«. Takoj naj opozorimo na to konvergenco z etnološkimi dejstvi, o katerih smo pravkar govorili. Prav v tem smislu naletimo na izraz v *Perzicijih* (verz 783): »*Qui illum Persam atque omnes Persas atque etiam omnes personas male di omnes perdant*«; kontekst prav dobro kaže, da gre tu za »masko«, uporabljeno z metomimijo za pojem »maskirani mož«. Pri Terenciju prevzame beseda smisel »oseba v komediji«, »tip«. ² Od Cicerona naprej pomeni ta izraz tudi »vlogo« v pomenu »igrati določeno vlogo«; ta pomen »vloge« pa ni dan s samo besedo »persona«, ampak s celovitim izrazom »*personam alicuius agere*« ali »*gerere*«. Sprva je šlo za odsko vlogo: za odlomek, ki se ga je treba naučiti na pamet. Toda pojem »*personam gerere*« bo kmalu pomenil tudi pojem »izpolniti kakšno nalogo v življenju«, torej »nadomestiti drugo osebo« (v pomenu »nadomestiti jo v njeni vlogi«). Gledališka semantična pot se nadaljuje hkrati: od »vloge« do »igralca« in nato do »osebe, ki jo predstavlja igralec«. Nato pride do zadnje transformacije, ki ima lingvistične in hkrati psihološke vzroke: uporaba apozicijskega genitiva, eliptična uporaba za pojem »*regem gerere*«, za pojem »*personam regis gerere*«, ki pelje do asimilacije dveh oblik in ima za posledico, da ju na enak način uporabljajo drugo za drugo. Iz te uporabe izvira sčasoma odstranitev starega pojma *persona*, izpraznitev besede. Ta se med Terencijem in Ciceronom »napolni« z bolj dvoumno in bolj splošno vsebino: to je zvrst njenih običajnih genitivov, kot denimo »človek«. Ta pojem se implicitno podzavestno ohranja nekaj časa, odtrganega od genitiva ga dojemajo šele takrat, ko začno uporabljati besedo samo. Vendar takrat ohrani dvoumen pomen in nima predikativne uporabe; nikdar se o kom ne reče, da je *persona*.

Najstarejši pomen besede *πρόσωπον* (kakršnega najdemo pri Homerju) je »obličje«, s komplementarno idejo v smislu »tisto, kar odseva«. Prva izpeljanka iz tega je »maska«: *πρόσωπον* tu naleti prvič na pojem *persona*. Druge izpeljanke so »vloga«, »lik«, tudi »sprednji del obraza«, »vojaška fronta«, »prikazen«, »podoba«. In končno »človek, oseba na splošno« v dvoumnem pomenu besede. Gledano v celoti, je ta razvoj dovolj podoben tistemu v latinščini, razen odsotnosti nekako mehničnega značaja, povezanih z uporabo genitiva. Vendar je ta razvoj počasnejši. Uporaba izraza »oseba« je v splošnem pomenu bolj redka kot v latinščini. V tem pomenu naletimo na njeno uporabo prvič pri Polibu, vendar se pri večini odlomkov lahko vprašamo, ali ne pomeni izraz prej »obličje«, bolj kot »osebo«. Enako uporabo dobi kot *persona* v besedilih napisanih zakonov v grščini in bizantinski literaturi šele po 6. stoletju: ta uporaba se začne v 5. stoletju, vendar je takrat še redka. Transformacijo si razlagamo deloma z neposrednim vplivom latinščine, z Justinijanovo kodifikacijo. Pravniki, ki so urejali zakone tega časa, so zajemali iz latinskih pravnih spisov.

To dejanje še ne pojasnjuje pomena Teofilovih in Kasiodorovih besedil. Prihajalo je tudi do drugih dejanj, zlasti v cerkvenem jeziku, in sicer v dveh oblikah.

² Na primer v prologu k *Evnuhu*, verz 26, 32, 35.

V pisanju cerkvenih piscev, posebej Origena, naletimo na uporabo, ki ne ustreza duhu grškega jezika in očitno posnema stari testament: *πρόσωπον*, z genitivom v pomenu »obličje« (Boga, Cerkev itd.). Pomen bo ostal enako nejasen kot pomen izraza *persona* z genitivom, evolucija bo podobna.

Toda veliko pomembnejša sprememba pomena se bo zgodila zaradi razprav o Sveti Trojici in Kristusu, razprav o enotnosti treh božjih oseb, o enotnosti človeške in božje narave Kristusa.³ V teh razpravah so uporabljali najprej izraz *ὑπόστασις*, z njegovo izpeljanko *ἀνυπόστατος*: ta beseda bo postopoma prevzela pomen »bistva«, ki so jo že uporabljali v grški filozofiji, nato pa še pomen »substrata«. Ta pomen ima ta termin v propoziciji: *οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος*.

Πρόσωπον se je bil priličil v *ὑπόστασις*; natančneje povedano, najprej se je *ἀπρόσωπος* asimiliral v *ἀνυπόστατος*: »brez substrata«, pozneje je dobil izraz *πρόσωπον* kot *ἰπόστασις* pomen »bistva« in »substrata« v formulah *μία οὐσία τρία πρόσωπα*, in *ἓν πρόσωπον δύο φύσεις* (in vzporedno v latinščini: *una substantia tres persona est*). In končno zadnja faza. V istih razpravah sta dobili besedi *ἰπόστασις* in *πρόσωπον* močnejši pomen »eksistence«, »realnosti« (v polemikah bodo uporabljali izraz *ἀνυπόστατος* med drugim tudi v pomenu »zunaj teologije«).

Zaradi razprav o Sv. Trojici se je pomen *πρόσωπον* in z njim pojma *persona* spremenil. Od »maske« in »vloge« je prešel v »eksistenco« in pri teologih celo v »eksistenco« v pravem pomenu besede. Uporaba besede, ki se je nanašala na Boga, na Kristusa, na angele, hkrati pa tudi na človeka, je v resnici imela za posledico prizadevanje za definicijo nove zasnove. Iz spekulativnega interesa in zoper obtožbo o antropomorfizmu so cerkveni pisci hoteli natančno opredeliti njegovo vsebino. Kot značilnosti, ki so skupne vsem bitjem, katera so označevali *personae*, so ugotovili naslednje: 1. da znajo razmišljati, in 2. da je slehernik neodvisen, istoveten samo s samim seboj, da je torej »individuum«.

Za Schlossmanna in za problem prava, ki je nastal, je bil položaj jasen. Petero zadevnih besedil ne pomeni drugega kot to, da je rimsko pravo opredelilo pojem »pravne osebnosti«. Niso trdili, da suženj ni »oseba«. Izjavljali so samo, da suženj za pravo (*παρὰ τοῖς νόμοις*) nima »eksistence«. Rimljani niso obdelali pojma »juridичne osebe«, prav tako pa niso jasno izoblikovali pojma psihološke osebe, kot se ta kaže nam. V 5. stoletju je bil pojem še daleč od tega, da bi obsegal vsebino, kakršno ima danes. Toda do tega, da dobi vsebino, ki jo je imel v danem trenutku, je bila še dolga pot. Druga analiza nam bo pokazala nekatere stopnje tega razvoja. Tokrat gre za zelo znana dejstva; torej zadošča, da jih na kratko omenimo.

³ Glej A. Michel, *Hypostase*, *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant in Mangenot), vol. VII.; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*.

Nesmrtnost osebe in divinizacija

Na nekaterih razvojnih stopnjah grške religije, v misterijih in v dionizičnih in orfiških oblikah verovanj in kultov naletimo na prvine zgodovine pojma osebnosti.⁴

Dionizična religija na prvi pogled ni religija osebnosti: ta religija umešča individuum v naravo, določa ga s stapljanjem z živalskim in rastlinskim življenjem; podira pregrade mojega jaza. V resnici že prinaša s svojo socialno obliko elemente individualnosti. *Thiasos*,* temeljna prвина v orgiastičnem kultu, se uveljavlja zunaj trenutka dogajanja, kot pripominja L. Gernet.⁵ Individualno soglasje je nadomestilo sorodnost ali podelitev fevda. Duh demokracije in svobode vdira v to religijo; se obrača na vse člane družbe, ki dovoljuje udeležbo sužnje, njen bog pa se imenuje *Isodaites*,** ki deli na enake dele. V svoji prvotni obliki so orgiastični obredi povezani z življenjem zemlje, z rastjo vrst. Ta predmet se umešča v drugi plan: božja služba mora prinašati svoj blagoslov zvesti osebi. Toda v tej obliki je en sam začetek, kal religioznega individualizma. Evolucija se bo nadaljevala skozi zasnove srečne nesmrtnosti in osebne povezanosti z Bogom.

Te zasnove se bodo pokazale v kultih misterijev in predvsem v bolj očiščenih aspektih grškega misticizma, kot jih predstavlja orfizem. V obredih misterijev vstopa posvečenec v novi svet, to je v duhovni svet, med njim in med božanskim pride do osebne navezave: uživanje *kykeona**** pomeni individualno posvečenje. Ves obred pomeni osebno prenovitev; posvečenci so izbranci. Misteriji tako nadaljujejo usmeritev religioznega občutja na poti individualizma.

Evolucija se nadaljuje v orfizmu. Orfej, tako piše J. Harrison, je prevzel starodavno praznoverje, ki je trdno zakoreninjeno v divjem ritualu Dioniza in mu daje nov duhovni pomen. Starodavno praznoverje in nova vera sta povzeti v tem kratkem orfičnem besedilu: »*Nosilci narteksa**** so številni, bakhanti pa maloštevilni*« ... »*Že občudovalci Dioniza so verjeli, da imajo v lasti boga. Treba je bilo narediti samo še korak, in že so bili prepričani, da se v resnici enačijo z njim, da so v resnici postali on.*«⁶ Orfej je ohranil Bakhovo vero, da lahko človek postane bog, vendar je preoblikoval zasnovo boga; prizadeval si je, da bi dosegel božje stanje s čistostjo, z duhovno ekstazo, ne pa

⁴ Glede tega vprašanja posebej glej: J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*; Gernet in Boulanger, *Le génie grec dans la religion*; Rohde, *Psyché*; Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*; Magnien, *Les mystères d'Eleusis*; Schuhl, *La formation de la pensée grecque*; Boulanger, *Orphée*.

* *θίασος* – skupina oseb, ki skupaj častijo določeno božanstvo ali božanstva (op. ur.).

⁵ Gernet, *l. c.*, str. 123.

** *ἰσοδαίτης* – enakopravna razdelitev, dajanje enako vsem (op. ur.).

*** Zmes ječmenove kaše, sira in vina (op. ur.).

**** *Narteks* je palica z bršljanom (op. ur.).

⁶ Harrison, *l. c.*, str. 474-6.

z zastupljanjem telesa.* Tako je vstop v božje postal poglobilni predmet religiozne spekulacije, ne pa osebna neumrljivost. Neumrljivost je bila samo dodatna posledica božjega stanja. Temeljna preokupacija je bila postati božji v svojem, tukajšnjem življenju. Človek je moral to doseči sam, s svojim lastnim prizadevanjem, brez posrednika. V nasprotju s tem naukom o vstopu v božje je bila doktrina duše, bitja, ki je podobno božjemu, teorija o izvoru in usodi duše dopolnjena z idejo o sodbi duš – in o individualni odgovornosti onkraj svojega življenja. Tako se je izoblikovala zasnova o identiteti duše, ki je krepila to, da sta oblika bratstva na eni strani in osebno prizadevanje po očiščenju na drugi strani prispevala prvine »individualizma«. Poskušala se je izoblikovati notranja, intimna vernost, ki je bila takšne narave, da je dajala večjo globino konceptu človeške eksistence. Vsemu temu je treba dodati mit raztrganega in oživiljenega Zagreja. Znano je, da so ga številni avtorji razlagali kot simbolizacijo individualizacije, ki odseva krivdo, in kot vrnitev k enovitosti, ki uresničuje dobro.

Toda če je v grški religiji zaslediti mistične in personalistične prvine hkrati – te so deloma nedvomno azijskega izvora, vendar niso imele odločilnega vpliva. Vsekakor se niso uveljavile nemudoma. »Grčija ni poznala svetnika«, piše L. Gernet; v določenem smislu je to pomenilo osiromašenost, v drugem pa znamenje moči.⁷ Klasična Grčija je premagala misticizem. Ponovno bo vzniknil v Rimu, ko se bo uveljavila krščanska konstrukcija. V tem času pa se poleg grškega uveljavijo v isti smeri tudi drugi vplivi. Tu ne gre ravno za rimsko nacionalno vero, za ljudsko vero ali uradno vero, ampak za orientalske religije. Znano je, kako so te religije v zaporednih valovih preplavile in razkrojile starodavno rimsko poganstvo.⁸ Najprej je prodril frigijski val s svojim senzualnim, barvitim in fanatičnim verovanjem; častilci Kibelinega in Atisovega kulta so bili prepričani, da se bodo po smrti znova rodili v novo življenje. Nato se je razširil egipčanski tok: prinesel je svoj vznemirljivi ritual, bogati kult, vsakdanjo službo, predvsem pa obljubo nesmrtnosti po združitvi z Osirisom ali Serapisom. Z iniciacijo se je *mystes*** vnovič rodil v življenje, ki je presegalo človekovo in je postalo enako nesmrtnim; v ekstazi je stopilo čez prag smrti, iz oči v oči je zrl v bogove neba in pekla. Tisto, kar je bil orfizem nekako slutil, so zdaj oznanjali z vso trdnostjo in neomajnostjo. Temu je sledil sirijski val, prežet z astrološko vednostjo, vendar tudi z živahno in strastno vernostjo, ki je porajala teologijo večnega in univerzalnega boga, zaščitnika vseh ljudi, ki vabi ljudi k prizadevanju za čistost in svetost. Po tej eshatologiji, ki je bila tesno povezana s kaldejsko astrologijo, se človekova duša po smrti povzpne v nebo, da bi tam živela sredi božanskih zvezd, kjer je uživala večnost zvezdnih bogov,

* Zastupljanje (intoksikacija) se na tem mestu nanaša na ritualno prakso uživanja vina in mesa v kontekstih obhajanja dionizičnega kulta (op. ur.).

⁷ Gernet, *ibid.*, str. 149.

⁸ Cf. npr.: F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain; Les mystères de Mithra; After Life in Roman Paganism*; Frazer, *Atys et Osiris*; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*; Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*.

** Posvečenec, tisti, ki je posvečen v misterije (op. ur.).

ki jim je bila enaka. Končno je prišel perzijski val: misteriji Mitre, ki so častili kot najvišjo stvar neskončni čas, v katerem so prepoznali nebeško, in s svojim dualizmom prinašali rešitev za problem zla, teološko čer. Mitraizem je s svojo moralno obliko deloval močneje kot druga orientalska verstva. Oznanjal je bratstvo, čistost, strogost, trdnost, resnicoljubnost, zvestobo dogovorjenemu,⁹ vzdržnost in predvsem možato energijo. Posvečenci, ki so dobili naziv »vojščakov«, so se morali nepretrgoma boriti zoper zlo sveta, zoper zlo v svojem srcu. Toda po njihovi smrti so postale duše pravičnikov, ki jih je sprejela vase neskončna luč, spremljevalke bogov.

Vidimo torej, kaj vse so lahko te religije prispevale k oblikovanju pojma osebnosti. Ker so prihajale iz različnih skupnosti, so bile v večji meri individualna kot nacionalna religija; vabile, sprejemale so vse ljudi. Oblikovale so čustva, prinašale rešitve za moralne probleme in omogočale, da so vzniknila nova moralna vprašanja. Svoje napore so usmerjale k idealnemu cilju in tako kovalje voljo. Vsakdanji kult je poleg čisto religioznih stanj vzpodbujal občutje osebne pomembnosti, posebej pri deprivilegiranih, ki so se bliskovito izenačili z velikaši in te celo presegli z notranjim prizadevanjem. Z upanjem v osebno neumrljivost in vstop v božje po lastnem življenju so ta verovanja navsezadnje podelila pojmu duše nekakšno celovitost, intenzivnost, gostoto, ki jih starodavno rimsko poganstvo ni poznalo.

Krščanstvo je zbralo vso to grško in vzhodnjaško dediščino, temu se je pridružilo še močno prizadevanje stoične in neoplatonske misli. Prispevek stoikov je najbolj vplival na poznejšo zgodovino pojma osebnosti. Vsebinsko *πρόσωπον* je obogatil z novimi pomeni: pojem zavesti, razumljen kot pričevanje, kot sodba in v določeni meri psihološka zavest: vrnitev k samemu sebi.¹⁰ Ta evolucija se je zgodila med 2. stoletjem pr. n. št. in 4. stoletjem po njem. Krščanstvo je tu dodalo svojo doktrino divinizacije, s *theôsis** in *theopoiesis*,** s svojo meditacijo o duši pa hkrati pojem metafizične entitete osebnosti, edine, večne, individualne¹¹ substance.

⁹ Meillet je v jedernati lingvistični študiji pokazal, da pomeni Mitra »dogovor«, »pogodbo« in da je pomenil indoiranski bog Mitra personifikacijo pogodbe; torej ne boga »naravnega« značaja, ampak divinizirani moralni pojem. Šele potem je postal bog sonca in svetlobe, pri čemer je bila svetloba razumljena v moralnem smislu in sonce kot oko, ki opazuje. »Imanentna moč pogodbe-boga, vsemogočnega, vseopazujočega, čigar oko je sonce, ki vse vidi, ki je vsepričujoč, ki uravnava red sveta, ki kaznuje z grozljivo močjo prestopke, ki jih zagrešijo ljudje in bogovi: to ni naravni pojav, to je divinizirani družbeni pojav.« (Le dieu indoiranien Mitra, *Journal Asiatique*, 1907, II, str. 143-159).

¹⁰ »Zgodilo se je po stoikih, da so se ljudje naučili reči jaz,« je ugotovil Brunschvicg (*Le progrès de la conscience*, I, str. 57). Broschard je bil glede tega veliko bolj zadržan (naveden citat iz *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Pariz, 1912, str. 493).

* *θέωσις* – ustvarjanje božanskega (op. ur.).

** *θεοποίησις* – naredim, proglasim za boga, pobožim (op. ur.).

¹¹ O tem vprašanju glej poleg drugega klasična dela Harnacka in Loofsa in dovolj novo tezo J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, 1938.

ΥΒΡΙΣ in ΑΔΙΚΗΜΑ

Študij religioznih dogajanj moramo izpopolniti z analizo drugih institucionalnih dejstev: pravo, politika, ekonomija, lahko prenesejo perspektive na osebnost. Nekaj vidikov tega problema je opazil L. Gernet v svoji tezi *La pensée juridique et morale en Grèce*. V njej analizira pogoje, v katerih se začenja posameznik ločevati od skupine, ki postane objekt in subjekt prava. Gernet zasleduje te spremembe v semantični transformaciji najbolj pomembnih moralnih terminov: ὕβρις, prekršek; ἀδίκημα, krivica; βλάβη, napad na stvar ali na osebo; τιμή, čast; λώβη, sramota; λιμαίνεσθαι, madež; ἄμαρτάνειν, napaka; αὐγγνώμη, opravičilo; itn.

Ὑβρις, ki v izvoru navaja na pomen »zla« in »nereda«, dobi tu pomen napada na osebo. Pri Homerju so bogovi spodbudili usodno oslepitev. Pri Teognisu gre za ošabnost in propadanje, torej hkrati za usodno načelo, ki ga spodbudijo bogovi, in nasledek človekove svobode, ki je neodvisna od božanske kavzalnosti. Vendar se ἀδίκημα, to sprva socialno religiozno kompleksno občutje, postopoma laicizira in individualizira, postane človeško in naključno, se objektivizira in veže s pojmom zasebnega delikta in njegove zgodovine, se preoblikuje, ko se prikaže sama na sebi in se razvije misel o deliktu zoper individuum.

Zdi se, da je najodločilnejši dejavnik spremembe transformacija družbene strukture. Nastanek mest obsega kompleksno in organizirano življenje, kjer se oblikuje nova družbena funkcija: čast in vračilo, prisojena posamezniku, varnost, ki je dana članom skupine, vendar ne kot članom družine (ali bolje rečeno: družinske skupnosti), ampak posameznikom kot takim. Drugi pogoji so obstranske narave: politične razmere, demokracija; ekonomske razmere, posebno prehod od zemljiškega lastništva k premičninskemu lastništvu; prva v večji meri priklepa človeka, »ga poseduje«, pri drugi je on tisti, ki poseduje. Širjenje zunanjega trgovanja tudi veliko prispeva k posameznikovi mobilnosti v primerjavi s skupino in ustvari iz tega prostor konvergence in iniciative. Gre torej za cel niz sprememb v družbenem ravnanju, katerega skupni učinek je v tem, da ne sprosti pojma individuuma, kakor da bi v tem tičala večna ideja, kateri bi se približevali, ki bi jo naprej čutili in jo uresničevali, ampak za novo razstavitev odgovornosti za žalitve, za voljo do vračila, ki v svoji celovitosti zaslužita naziv »individualizma«. ¹²

Prevedel Ciril Stani

¹² Hkrati se človek loči od narave in doseže določeno avtonomijo. Zaznava, da obstaja tudi druga »človeška« narava, v bistvu zmotljiva narava, da gre torej za človekovo zmoto. Ta evolucija se dopolni, ko se zrahljajo in potrgajo starodavne družbene vezi. L. Gernet opozarja na to spremembo: »Sprosti se nova misel in se izpriča v celovitem dogajanju mesta: to je misel o človekovi naravi, o ἀνθρωπίνη φύσις, za katero se njena označitev pojavi šele sredi 5. stoletja; hkrati ko se uveljavi individuum, se človek loči od narave, kjer so ga zavzemali in zadrževali le δαίμονες« (*Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, str. 336).