

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 330.342:130.2
НКПО

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ

ВАСПИТНА ЕКОНОМИКА ЗА ЈЕДНУ ФИЛОСОФИЈУ КУЛТУРЕ:

**Некоја размишљања уз књигу: Бранко Баљ,
Економија и практична философија, Београд;
Зрењанин, 2002**

У претпоставке књиге „Економија и практична философија” увео је др Бранко Баљ разматрајући историјски хоризонт имена и појма философије. Смисао се добија након спроведеног истраживачког подухвата, којим се доспева до познавања ствари. Еротаз је неизоставна ако се жели бескомпромисно укорачивање у првобитни основ: „Питање пита из наговора мишљења да мисли, како би раскрило суштину, јер је питајућем мишљењу иманентна сумња. Здраворазумско мишљење се не пита за почетак, док је философско мишљење мишљење почетка.” /Бранко Баљ, *Економија и практична философија, Београд; Зрењанин, 2002*, стр. 9/ Из таквог наговора на мишљење економика је посматрана као важан елемент самосазнања, штавише стратешко мерило јавне и приватне слободе личности. Слобода, опет, не може да буде нешто споредно, већ је и антрополошки потребна попут ваздуха за дисање или пак јесте она онтолошка равна на којој се осећамо удостојени постојања према закону бивствовања који је Творац назначио још на почетку стварања света. Исконски закон тако прописује заповести или правила владања која постају услов одржања слободе, али поступања према тим правилима подлежу разнородности типова интерпретације које носе разновидост типологија свести из којих се сама слобода и тумачи, садржавајући тако

већ унапред унете садржаје логике (света) живота који одређују и његове видове тумачења. Још у антици је према др Баљу такав захтев уденут у разматрања која иду за етичким њеним посредовањем, које није одбацивало ни средњовековно искуство претпостављених самосазнања. Опште је позната чињеница да се економски живот Грчке развија са упражњавањем заната (вештина, уметности) кроз посредовање природе као „снабдевања елементарним материјалним добрима.” (*тамо*, стр. 67), те кроз „робовски посед” као милитаристичку натурмеркантилну категорију. Растући број робова ухваћен у ратовањима казује довољно о етичком статусу човека (*тамо*, стр. 69), тако да економско посредовање почива да се разоткрива излажењем из митске незрелости ка онтолошком и правном утемељивању логоса (*тамо*, стр. 77). Етичко заснивање иде ка космополитском, тј. морал се све више онтолошки утемељује, а то је пут усмерен на учвршћивање обичајности полиса, чему се придавала снага космичког закона (*тамо*, стр. 81). У повесну меру разговора општег примата обичајности полиса у односу на појединца који је обезличен (без ипостаси, синусилошке утемељености, консупстанцијалитета), спада рефлексивни критеријум процене: „обичајност полиса и норме понашања су јединствене са религијом, старим обичајима и постојећим правом, те је отуда и моралитет у битној мери истоветан са обичајима, и као таква, имала је непосредовани карактер.” (*тамо*, стр. 81)

Антички пут заснивања моралне суверености појединца водио је преко софистичког просветитељства и Сократове критичке мисли под претпоставком да је врлина знање, као моралном еманципацијом личности, тј. субјекта који самостално доноси одлуке. Платонова етика развија се кроз освештавање претпоставки четири основне врлине: мудрости, храбрости, умерености и правичности. Идеални нацрт његове замисли државе одбацује могућност да се богатим сматра човек који располаже огромном својном која се мери новцем, али то ипак и релативизује као удео реалности и обол плаћен свом времену. Тај амбијент његове савремености је такав да се „више води рачуна о богатству и телу, него о души” (*тамо*, стр. 112). Нерелефтована саморазумљива упућеност на спољашњи свет, која карактерише прве философске ставове код Грка, нарушена је софистичком скепсом која је названа и грчким просветитељством, који су релативизацијама важења све-

га одбацивали могућност објективности сазнања и норматив могућности умског оправдавања деловања. Савладавање те субјективистичке произвољности сазнања које су пре свега погађале етичко-практичке сврхе бивствовања и изазвале силовиту Сократову реакцију окретања појмовима због умског оправдавања деловања, код Платона је извршено управо успостављањем дијалектичке науке чистих појмова као критичко преиспитивање знања кроз рефлексивна становишта знања које се односи и на себе само.¹

Са питањем да ли постоји знање о знању, на хоризонту философских питања појавила се и тематизација идеје самосвести која лежи у основи тог става. Услед тога самоодношење представља самопокретност душе у којој се стиче искуство свести о томе да опажамо, слушамо, гледамо и рефлексивно конституишемо разумевање као логику оног што јесте, дату у дијалектичким склоповима. Штавише, одређене партије у његовом позном спису *Законици*, сведоче да се губе трагови љубави и пријатељства у законодавству, јер се углед господара чува чак и екскомуникацијом робова из социјетета (као, на пр. у Спарти где су убијани робови кој су с било чиме истицали). Оно што је ту ипак доминантно јесте увид у потребу економије и права из заједништва етичког и политичког склопа ствари: „Из тог мисаоно изграђеног јединства практичне философије, узајамног сусретања и разилажења етичког, политичког, правног и економског, израста величина практичног филозофског мишљења Платоновог које ће кроз векове проноси-

ти сву своју свежину.” (*тамо*, стр. 113) У највишем сазнавању начела кроз апстрактне летове у битним запажањима, изворнији ум и бивствовање се непосредно додирују без учествовања чула подешених за примања тек укалупљених представа карактеристика егзистенције, што уједно значи и кроз поистовећеност са њиховим живим садржајима, који почивају на приближавању духовним апстракцијама понесеним присутношћу бескрајног мора свести као самосвести бивствовања. Ако се тела покрећу по природи, а природа се покреће према немом логосу светске душе, онда та природна првобитност и надмоћ налази своје исходиште у идејним склоповима изворности ума, а разрешење у души посредством природе која се таквим разматрањима ослобађа за своју суштину.

Ова узорна слика повесног ума који утемељује склоп начела који показују први темељ, у основи као инстанција снаге мноштва које путем мишљења показује од чега је све свет састављен, и јесте трајни подсетник на преглед целине која постаје нормативна раван мисаоног достизања код Аристотела одређена методолошким обухватношћу широких аналогија датих еупоретичким становиштем мишљења, тако да многоврсног казивања о бивствовању вазда носи такву хеуристичку ноту.²

Аристотел захвата морфолошки моменат идејности и с тиме његов недовољно важећи смисао, као спољашње размере изгледања, не упуштајући се у дубинске мере изгледања као онога што допушта самом изгледу његово бивствовање. Та критика носи своју слабост подједнако у жељи да се гомилањем примера чулних предметности постигне нека сталност и поузданост, која би подразумевала закључке што би иманентно важили за толике

¹ Питање `шта је праведно` по својој непосредности не претпоставља јуридикчку праксу процесуирања у процедури техничког усклађивања са важећим нормативима, већ се пре односи на разумевање делова људске психе и њене структуре, као и практичних ставова ума. Правна мисао разрађивана је у `Солоновим законима` и уграђена је у културну политику Јеладе, а софисти су тај културни проблем успостављања врлинског живота начели са сасвим другачијим размишљањима о пореклу педагогије и културних парадигми. Платон их сагледава осветљавањем скривених претпоставки јелинског васпитања и образовања, са чијим слабљењем и открива разлог обезвређивања и изопачавања државног живота његовог времена. Дијалог *Држава* је тако не само `порука`, него и `васпитна мера` за истину државности, а она је претпоставила изградњу и објављивање једне до тада непознате и може се рећи сасвим нове врсте знања о политичким проблемима. Она формира особен интелигибилни политички став, који захтева снагу самообликовања појединца и конструктиван однос према друштву.

² Тако је то проценио и Фридрих Каулбах. То прибављање правог пута била је утемељена оријентација склопом начела који и указују на прави темељ: „Јединствени и последњи темељ је та инстанца, јединственом силом изаћи из мноштва света. Она гради могућност за метафизички ум, да се свет опише као све, у коме би био из једног јединог средишта у спољашњем заједничком држању.” („Der einzige und letzte Grund ist dejenige Instanz, von der die einigende Kraft auf die Vielheit der Welt ausgeht. Er verbürgt die Möglichkeit für die metaphysische Vernunft, die Welt als All zu begreifen, welches aus einem einzigen Zentrum heraus zusammengehalten wird.” /Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt, (1972), 1991⁵, S.67/)

квантификације (а да опет остане отворено питање мере квалификованости исказа), као и у жељи да чисто биолошким или физиолошким аргументима надокнади и узурпира снага психофеноменолошких основа динамизма идеја. Ту одмах ваља да не остане непримећено како *идеја* помоћу које мноштво ствари има неко својство, пре свега сама поседује то својство, а такође и то да сама *идеја* која то својство изричито поседује (рецимо: сама идеја лепоте је лепа, доброте - добра, праведности - правична и т.д.) - не мора да буде и није неки појединачан моменат тог мноштва као његов део. Самосадржавање идеје не иде у бесконачно спуштање до мноштва, већ има своју унутрашњу раван утемељености, тако лепота може да буде *увек лепа*, док величина не мора да буде увек велика, па на тај начин и виши родови, као и сводивост на јединство и на Једно, онемогућавају замене. На плану практичке философије, Аристотелово мишљење је разуђеније и примереније начелима мудре воље и делања. Његова економика подразумева пре свега разматрање основне ћелије друштва као стицања добара ради одржавања и задовољавања животних потреба чланова домаћинства (Аг. Pol., 1253^b10-15), али „Уколико се ради о продаји добара са циљем стицања новца или богатства, тада се ради о хрематистици, односно о зачетку робно-новчаних односа”. (Бранко Баљ, *Економија и практична философија*, Београд; Зрењанин, 2002, стр.144)

Једним сјајним маневром др Баљ улази у корен модерног схватања о јединству теорије, праксе и поетике као неког техничког разрешења интердисциплинарног раздвајања: „...ако човека покреће жеља за стицањем богатства, тај хрематистички човек на сцену догађања изводи умеће стицања богатства кога просто-напросто нема без теоријског знања, као ни без практичних знања и деловања која се разазнају у познавању деловања економско-хрематистичких законитости: однос понуде и тражње, то јест кретања цена, функција новца, стварања индивидуалног или државног монопола, посредством кога се на ценован начин суспендује конкуренција, а ту су укључена и знања из поетичког. Аристотел указује на то како се сва та знања, деловања и стварања сусрећу у једном: вештини стицања богатства, која се испољава крајњом сврхом сусрета теоријског, практичног и поетичког.” (*тамо*, стр. 151) Ову комбинацију др Бранко Баљ очигледно држи за основу

капиталистичког произвођења живота, тако да је она ствар трансценденталне перспективе и илузије њене контроле када се пусти у погон овладавања афективним амфиболијама закључивања. Стоицизам заступа извесну етику дужности, тако да му морал представља специфичан део саме реалности (*тамо*, стр. 162), док етика новоплатоничара остаје интелектуалистичка као етика честите индивидуе (*тамо*, стр. 165).

Хришћанско философирање се оформило као религиозно-философска херменеутика на начин укупних видова интерпретације Светог Писма, од тумачења помоћу физичких, етичких и историјских категорија, до хватања шифрованих порука онтолошким или метафизичким средствима које су подразумевале обраћање парадигмама античке философије. Платонова теорија идеја која учи о прапочелу добра што се налази ван граница разума и обичном чулношћу опажаног света, послужила је уз појам стваралачког и крајњег узрока свег битисања за објашњавање хришћанског учења о Богу, заједно са Аристотеловим самоодносним рефлексивима о уму као првобитном и непокретном покретачу са којима се изводило начелно разликовање темеља бивствовања и његових чулних манифестација, као и питање јединства појма о Богу и светотројичне Ипостаси. Патристика је прелазни период античке и средњовековне философије у којем суверено влада излагање истина хришћанства преко примењеног платонског учења, са убеђењем да се Бог не може докучити људским умом (апофатика), те да преостаје вера која на личан начин допушта опис неописивог и изражавање неизрецивог.³

³ „Сличности које Јустин налази између платонизма и хришћанства је толико да прелаз из платонизма у хришћанство за њега не представља ништа револуционарно – као да је то најприроднија ствар на свету. Нарочито наглашава Платоново учење да је Бог ван простора и времена, бестрасан, непромењив, бестелесан и без имена. Чак и Платоново учење о стварању света у Тимају сматра тачним и много пута користи фразе које подразумевају да је Бог приликом стварања света користио материју која је пред-постојала... Такође сматра тачним да је душа `сродна` са Богом, да је дакле онтолошки везана за њега.” /Лован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: Сусрет два света*, Бгд., 2008., стр. 137/ Логос је унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник према човеку, на чему се заснива и темељни приступ философији и код Филона Александријског, да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина са којим то ологошење задобија самосталну раван опстанка (Јустин Философ, 2 686

Историјски обрат догодио се 313. године, када је цар Константин Миланским едиктом прогласио слободу хришћанске вероисповести, са чиме су престала званична прогањања хришћана и отпочео њихов плодан књижевни рад. Теодосијевим едиктом 380., хришћанство је постало и државна религија. Са овим право и својина постају темељ практичног живота (Бранко Баљ, *Економија и практична философија, Београд*; Зрењанин, 2002, стр. 169) Међу значајним учитељима цркве и најранијим хришћанским писцима истиче се Аурелије Августин (354-430), поникао је из античке традиције и касније се приклонио хришћанству из потребе да сазна истину која је вечна и егзистира по себи. Бог према одређеном плану ствара свет и проверава ваљаност тога што је створио одлуком своје воље. Слобода воље, где вредност неког поступка зависи од усмерења, мада касније оповргаваног од Томе Аквинског, важи као главна тема све до Кантових постулата о питањима односа слободе и моралитета, засигурно чинећи и сувислост свих других питања. Августин сматра да људи сами по себи не могу да изврше припреме за своје спасење због запалог стања, те да стога и постоји црква која их води на основу апостолског овлашћења. Премда је све одређено предестинацијом, будући да је васцели космос творевина надкосмичке личности Оца /Суштог/, Творца /Господа/, са црквеним вођењем људи имају изгледа на спасење, не као бића фактичког постојања (essentia), већ као хипостазе, личности (substantia), који појам не треба бркати са три ипостазе или лика Божија као манифестативне енергије личности. Онтолошки супстрат космологије тиме се препознаје као личносан, па је тежина или вредност личности у живљењу

живота одређена даром љубави – Amo, et fac quod vis (Воли, па чини колика је снага). Пожељна „Civitas Dei” израста из сировости „Civitas terrena”, али неприземност не отклања злоупотребу, чак губи и отпорност на инструментализацију – „насиља, разбојништва, пљачке и уређења овоземаљских веза” (Бранко Баљ, *Економија и практична философија, Београд*; Зрењанин, 2002, стр. 182)⁴

Стога је изузетно важно указивање на Хегелову заслугу у уочавању значаја преласка моралитета на обичајност државе, будући да је сила закона оно што такву подрпку захтева да би ваљано могли да се уреде односи међу поданицима у држави. Феудално право пак подразумева нешто томе супротно, државну децентрализацију: „Такви односи почивају на заклетви, обреду, поклоњу, пљачки и сваком другом облику насиља који су производили племићи, краљеви, црква и мање групе трговаца, лихвара и занатлија.” (тамо, стр. 190) Додуше, с друге стране епистемолошка разграничавања и логика живота која се развија на теориском плану није ништа занемарљиво. У својим коментарима на Аристотелове списе *Физика, Метафизика, О небу и свету*, Алберт Велики (1206-1280) је увео у схоластичка разматрања тезе философије природе, описујући и Бога као непокретутог покретача који је самосазнајући разум у чистој делатности, али да истовремено он према Псеудо-Дионисију трансцендира све наше појмове и сва наша имена која му приписујемо. Грци су по Алберту Великом веома заслужни за техничку разраду суптилних анализа душе, где се посебно истиче Аристотел са ентелехијом њених духовних и чулних могућности, са чиме се и теологији отворио нови видик и научна област коју философи нису тематизовали. То је оно што је

Апол. 10, 8). Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /*Λόγος*/, Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Идеја логоса такође је много говорила и образованом паганину, тако да је указано на могућност спајања грчке философије са апологетским наслеђем, а могућа асимилација тог дела паганске културе такође је извршена са стране хришћанских мислалаца и убудуће ће значити прво критику расположивих појмова, а тек онда могућност уклапања у универзалност хришћанског учења. Од Јустина Философа се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се ови незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа и као традиционални ликови универзалности и начини мегасубјективног истинствујућег духа.

⁴ По том питању био је у својој социјалној етици далеко јаснији св. Григорије, епископ града Нисе(335-395 г.), када је истицао: „Јер узимајући новац с тиме да га даш на лихву, узимаш залог беде, по лику доброг посла уводећи штету у дом (свој). Као оном који томе што гори, што је опаљен жаром, који носи најсилнију жеђ и силовито тражи да пије, из човекољубља дајеш вино. Премда би то на кратко донело задовољство ономе који узме чашу, али када би прошло мало времена, болесном би то причинило велики и на десетоструко јачи жар; па тако и онај који оробљава сиромашног новцем, какву му доноси добит не укидајући невољу, него појачава несрећу.” /Григорије из Нисе, `Против зеленаша` (ΚΑΤΑ ΤΟΚΙΖΟΝΤΩΝ, *Contra usuarios*)/

Августин назвао вишим разумом, део душе који превазилази рационална поимања упошљавајући мудрост (то су сазнања пред којима вечност добија посебна обележја која се тешко дају преточити у категорије и схеме приказа). Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, па Аристотелова физиолошка разматрања служе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума. Он је освећен вером уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и финалним узроком стварности.

Тома Аквински (1225-1274) је формулисао тезу да се теологија обраћа за помоћ философији, како би ставове вере учинила схватљивим и убедљивим, тако да је она достигла статус слушкиње теологије с обзиром на главни циљ хришћанског учења о спасењу. Сврха човековог живота није у стицању блаженства које би се читовало актом воље, већ актом разума. Циљ интелектуалне супстанције је сазнавање Бога помоћу разума, али контемплација света божанске славе у потпуности се испоставља као могућа тек у будућем животу, док се у овом животу блаженству може приближавати само онај ко се одрекао земаљских уживања на контемплативан начин. Како човек нема одговарајућу представу о суштини Бога, са тиме је немогућ и непосредни доказ Божијег постојања који би се ослањао на појам о Богу садржан у људском уму, а каузалитет првог узрока не би могао да буде картезијанско и касније спинозистичко самопроузроковање: „Није наине могуће да сам битак буде проузрокован самим обликом или штаством ствари, кажем, као творним узроком (*causa efficiens*), јер би тако нека ствар била узроком саме себе (*causa sui*), па би таква ствар производила себе у битак, што је немогуће.” /Св. Т. Аквински, *Избор из дијела I*, (О бићу и бити, IV, 27), Загреб, 1990, стр.19/ Свако биће или ствар има једну супстанцијалну форму, која им одређује генеричка својства (штаство, *quidditas*), а различитости на изглед истих ствари условљене су материјом која се јавља као принцип индивидуације, који ће касније посебно бити изражен у разматрању интенционалног карактера актова и гестова ноематских садржаја свести код позног схоластичара Јована Дунса Ско-

та. Тома је сасвим сувисло изнашао да наш разум није у стању да непосредно сагледава највише добро, будући да је ограничен тиме што је принуђен да стално бира између појединих добара, те да сваки пут на свој ризик процењује да ли су та добра пролазни циљеви на путу ка највишем добру, а то и чини људску слободу јер је практички ум у стању да из овог искуства изведе општа начела морала која су заснована на Божијем закону (*Lex divina*), као на праву које постаје јуридикционо начело разграничења важења ствари. Др Бранко Баљ је овај добар увид конкретизовао и из економског аспекта: „Тома Аквински, правећи појмовну разлику између камате и зараде, стаје на страну зараде било радом – марљивошћу сиромаша, или пак удруживањем трговаца, занатлија и банака који својом производњом носе ризик за своје власништво и повећавајући производњу теже ка заједничком добру. Отуда је моралније новац уложити у производњу него га задржавати и пласирати у сферу промета. Имајући то у виду, није претерано рећи да Аквински отвара двери времену нововековном и по питању заузимања одлучног става који се огледа у захтеву о моралности саме производње.” (Бранко Баљ, *Економија и практична филозофија*, Београд; Зрењанин, 2002, стр.202)

Како, према јасном Кантовом увиду, жеље и потребе културе знатно предњаче испред моралног напредовања и стасавања, често научна достигнућа и релативно важна сазнања бивају примењивана на штету етике и човекове достојности врлине, будући да се несмотрено заборавља како може лоше да заврши олако одавање склоностима у попуштањима унутрашњој принуди која упућује на врлински живот и смисао слободе који не подразумева катастрофалне карактере. Тезу да је поређење појма права и деловања са појмом технике такво да технику карактерише антрополошки обојен моменат разумевања, а не тек огољена аналогија са природним творевинама у античким размишљањима, такође је добро уочена димензија. Хајдегеров теза о метафизици /субјективитета/, заправо оној јединој коју он сматра усудном или повесно делатном/ експлицира се на „постољу технике”, тј. на надатом самопогону који судбински делује тако да онемогућује било шта старије или изворније да дође до изражаја. У том онемогућавању крије се заборав бивствовања као себи самом кроз човека заклоњена истина бивствовања. Производњу или појетику Аристотел од-

мах и сужава на три кључна момента према генези бивствовања: или пореклом од 1. вештине */techne/* или 2. од способности/снаге */dynamēos/*; или 3. од разума/мисли */dianoias/*, тако да настају стварања самозахтевна и самокретана */tautomaton/* и узета по случају */apo tyches/*, као код оних бића која настају по природи. За она бића која не настају по природи, него другим видом, Аристотел каже: „Од технике настаје нешто као ејдос у души (за ејдос кажем да је оно што бејаше било да буде појединачном и прво бивство); чак и супротни начини имају у извесном смислу исти вид јер је бивство лишености супротност, касо што је здравље бивство болести, јер се болест испољава одсутношћу здравља, а здравље је попут појма у души и научности (меродавности)“/ Агистотел, *Metaphysica*, 1032b1-6/

Одсутност је у овом кругу поимања виђена као лишеност бивства као бивства и упоређена са болешћу којој је супротност здравље у виду логоса или појма у души и научности, тј. повезаности мисли у меродавност знања. Присутност мишљења тиме је виђена као здравље и уздизање до оног по могућности последњег у мислима које би могао да произведе /ако се већ од тог кретања именује стварање, производња/, па се бивство без твари именује оним што бејаше било да буде. У том хоризонту Аристотел допушта да се сусретну теорија и поетика, сматрајући да мишљење учествује и у нетеоријским стварима: - „Код оних ствари које настају и крећу се мишљење се назива стварање: „неко мишљење потиче од начела и видова, неко пак од мисаоно довршавајућег стварања“/Ар., *Мет.*, 1032b16-17/, а пошто је лишеност оно што се не види и безимено је */усмо*, 1033a13-14/. Суштина науке посредством присуствовања оног што је присуство постаје потребна у тренутку кад се присуствовање успостави у предметности стварнога. Тај тренутак, као и сваки тренутак те врсте, остаје тајанствен тако да не долазе неприметно само највеће мисли – неприметно наступа, пре свега промена у присуствовању. Како се створио утисак да је философија ограничена на утемељивање и оправдавање искуствених наука и њихових нововековно схваћених математичких основа, критичка маса осредње надарених учесника у културном и друштвеном животу, потрудила се да сва разликовања која подразумевају самосталну духовну силу и Божије присуство у разматрањима, оптуже за завереничку фантаз-

магоричност, па је философија усмерена на укључивање у технички погон за производњу и подупирање мега-историјских идеолошких пројеката, или је као нека врста слушкиње науке почела да се третира као повољно рестрингована сфера права на разматрање под именом „теорија сазнања“. Тиме се концентрисала моћ у крилу центара развоја модерне науке која је почела да обликује јавно мњење утичући на начин живота сваког појединца, те успоставила владавину технике која је показала своју манипулативну моћ до те мере /читава индустрија у палети ратних реквизита, од биолошког до атомског оружја и саобразних убеђивачких медија, ништа мање у погледу протурања информација као убојитих средстава/, да се чини како су метафизичке претпоставке и религијска учења (народ без метафизике као храм без светиње, празан храм), нудиле далеко боље упориште уређењу људског друштва од концентрације моћи у модерној науци и њеној доминантној примењеној варијанти – техници, прерађујући је у један мега-обликовани технички погон. Он се огледа у томе што све пада под аутоматизам, неко спољашње и отуђено извршавање и, ма колико да смо свесни да је то злоупотреба. Она постаје једна уклопива саморазумљивост (растући аутоматизам организовања ратних убијања, од масовних покоља конвенционалним оружјем до употребе атомских бомби са различитим степенима сиримаштва уранијума у бојевој глави, генетски инжењеринг до клонирања људи и животиња, власт бирократа и технократа до уцене условима живота и присиле на извршења која линчују неуклопиве погледе и одлуке до укидања слободе савести).

Такав приступ коришћењу развијених форми информативних ресурса који су наталожени пројектом техничког премоћавања модерне природонаучне типологије свести, коришћењем модела априоризма доминације, заправо је већ техничким моћима импрегниран или што се воље тиче обезљуђен свет, који више не држи до изворног смисла природе и свега што јесте и бива, те да слобода ту више није чак ни украс, а камоли услов егзистирања бића које је егзистентно. Цена слободе која се отворила из таквог самосвесног захтева подразумевала је и проблеме које је она у себи скривено носила, а коју ми данашњи поново преиспитујемо сумњом у несумњиво, као што је напредак културе у том облику слободе, а то подразумева и извесну једностраност која је нанела

штету пре свега самој философији. Да ли је неминовно прихватање екстремне радикализације историје која је нужна последица методолошког осигуравања деловања самосвести на конфигура- тивним основама нововековног сазнајног субјекта, који саму при- роду узима као ирелевантну реалност спољашњег света и самим тим као нешто што сасвим лако може да се изручи манипулатив- ним карактеристикама конформних уклањања граница самостал- не реалности бића које затичемо? У свету који почива на замисли механизма номотетике природних закона где се техника јавља као сила доминације, као да је живот отишао у анонимност, а људски виши потенцијали као да су гурнути у страну и заиста игнорисани сатурналијском материјалистичком саможивошћу.⁵

Трасирање пута за економију као практичну философију подразумева снажан заокрет ка меркантилизму и економистичким теоријама вредности, али своју границу такође налази у све ра- зорнијој глобализацији капитал-унификације. Философија култу- ре је у садашњим светским процесима прва на удару. Потирање својстава која подразумевају да се иза себе остави национална култура и језик, као глобализујући мултикултурални мон- дијализам – „...гази својим беспризорним ходом принуђавајући народе и културе да прихвате само један облик рационалитета у следећем смислу: техничко-технолошком, језичком, менаџерско - конзументском смислу, као симулацију за културу, и у поли-

⁵ У јединству стварности време се не зауставља и пренесени утисак геста лика као опажене форме, условљен је далеко мање од научног лика у коме време из- ненада прекида свој ток. Квантификације које у методском смислу подривају сваку теорију чија би запажања потребовала квалификовања у правцу квалита- тивних достигнућа, имају и своје наличје које је сасвим добро уочио и потцртао Мартин Хајдегер: „Такође, нескривеност, према којој се природа представља као ирачунљиви скоп делујућих сила, може, наравно, да допусти тачне тврдње, али управо због тих резултата остаје опасност да нам у свему што је тачно буде ус- краћена истина... Чим се оно-нескривено више не тиче човека ни као предмет, већ искључиво као стање, и човек је унутар беспредметности још само испоста- вљач стања – тада човек иде самом ивицом провалије, то јест онуда где њега са- мога треба сматрати још само стањем. Међутим, управо тако угрожен човек прави се да је господар света. Тиме се шири илузија да све што се среће постоји само уколико је човеково дело. Из ње настаје последњи варљиви привид: чини нам се да човек свуда среће још само себе самог.” /М. Хајдегер, *Предавања и ра- справе*, Београд, (прев, Б, Зец), 1999, стр. 25/

тичком смислу: јер је на делу свођење демократије на процедуру- иза које стоји пука материјална размена као оличење економске моћи, која се испољава као дистрибутивна моћ селективне „прав- де”. Наиме, ако се информатичка технологија предочава као запо- вест, онда је енглески језик замена за 4.500 живих језика, посред- ством којих се одвија комуникација међу људима и културама на кугли земаљској, и као такав је, такође заповест. Одатле следи да је менаџерско-конзументска култура, као потрошачка култура, заповедни концепт културе. Друге културе као да не постоје, или се пак третирају као културе завичајно-обичајног, да не кажемо митолошког типа, и као такве су ванвременске, тј. архаичне и ана- хроне, а одржавају се у сврху резерватско-туристичких атрак- ција.” (Бранко Баљ, *Економија и практична философија*, Београд; Зрењанин, 2002, стр.351-352) Радикалне супротности као да се све више приближавају, па разумну свеprisутну контролу прати не- контролисани хаос, што не само да утире пут кибер-друштву, не- го и кибер-рату са несагледивим последицама ратне трагедије. Ова потанка анализа проф. Баља иде у сусрет оним врстама дело- вања које би у евентуалном здруженом напору схватања помогле да се та опасност барем држи под контролом, ако већ њено от- клањање није могуће.

Већ је одавно сагледавање света као „стања ствари” оптере- њено супростављеним тезама које и даље стављају ум у положај антиномичке муке (главни разлог за суштајање у разрешавању ко- смолошких антиномија до сада је линеарно преузимање еукли- довског модела појма простора). Додуше, таквој менталној лине- арности философи нису увек баш сасвим подилазили и препуш- тали се пустоши коју она у својим садржајним димензијама носи. Чисти емпиризам (заснован на скептичкој аргументацији), који је сматрао да свако проширивање знања може да се подведе једино под иритабилиум обичног разума где човек остаје „импресиони- ран”, никако није био у стању да објасни универзалне исказе, сем да их протумачи као психологистичке изворе веровања. Како су резултати који увећавају наше знање о свету дошли из природне науке, а психологистичко објашњење је за њих неодрживо, још Кант је морао да претпостави да све наше знање почиње искус- твом, али да знања ефицијентне узрочности кроз импресије које су нам дате, бивају обухваћене елементом априорних форми које

их синтетизују и допуштају формализације законитости. Очито да савремене хиперболичке, метричке и еклиптичке геометрије проистичу из теорија, по којима се са тачком гледања уједно мења и размештај, како континуалне структуре предмета, тако и сафизичности форми које се дају показати у трансформацијама на дијаграмима путем конструисаних перспективистичких извода. За даљи раст сазнања ваљало је обратити се другачије конституисаној чулности, која би захтевала и напуштање уобичајене тродимензионалне слике света, а која је као наивни непреиспитан начин доживљавања световности света и код Хегела просто опконачен. Императив Кантовог „требања”, не само да ни у облику „као да” као тобожњој форми није присвајан, већ је остављен у својеврсној индиферентности са неразумевањем. Свет објеката за Хегела је остао саморазумљив, без обзира на Кантов претрес идеје активне целине природе која показује другачија обележја с обзиром на крајњу сврху свих ствари. Његова феноменолошка утемељења тако су клизнула у страну и стала на пола пута, док су рецимо Шелинга приморавала да вазда поново креће из почетка, што је давало привидно слабије резултате према ономе што јесте.

Чувственост је конститутивна компонента философије духа у далеко већој мери него што се то раније мислило, чак дотле да је изворна подршка и сваке линије одржања одређене философије културе. Ако извучемо закључак који би био упутан или препотучљив за будућа бављења, било би то кретање од тог појма слободe који би претпостављао намерну сврсисходност природе, јер је јединствен израз незаборава и незастирања ствари као тежње ка истини и тиме испуњавања философског задатка. Његов легитимитет добијен је кроз дефинисање права философије да се посвети разматрањима природе и државних социјетета као мега-субјективних оквира постојања, на себи својствен начин, допуњујући се и позитивно-теолошким примедбама и схватањима, упркос модерним нововековним наукама које су емпиријским средствима и позитивистичким приступом покушале да јој измакну смисао и теоријски-безнадежно ускрате право на таква истраживања.