

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ*

Универзитет у Приштини
Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 141.7:123

Оригиналан научни рад
Примљен: 02.08.2013
Одобрен: 13.09.2013

ДУХ ИСТОРИЈЕ И ПОЛИТИКЕ У РАЗМАТРАЊИ- МА КУЛТУРНИХ ОСНОВА ПОЈМА СЛОБОДЕ**

Сажетак: Савремена социјална философија посвећена је потрази за својим пореклом у властитим дубинама унутар почела историјско-философске мисли. У историјској дубини, наиме, време се кроз `негативно јединство` стајања у пунктуалности тренутка сада, разрешава као трајност ту-бивствујуће истине која је присвојена традицијом тумачења њеног адекватног осветљавања. Категорематика становишта разложности огледа се у бивствовању суштине света као подлози или субјекту, који је истовремено и онтолошки релевантан субјект, према формално уопштавајућем критеријуму који претпоставља њене садржинске моменте. Савремено ослабљено кретање ка изградњи доброг друштва и државног поретка знак је вишезначних фрагментација и партикуларизма који обележавају модерну, те остају традирани у симулативним видовима виђења савремености. Антрополошки основ тако покрива карактер бриге за начелно образовање духа у заокружујућој форми култивације воље, коју пружа европски дух у формативним елементима историјског развоја хришћанске идеје, узорно разрађен у Хегеловој философији умне вољности као тешко достигнуг, али такође и високо постављеног оптимизма, који превазилази противречности са-временог света.

Кључне речи: Историја и политичке идеје, Право и образовање, Држава и хришћанска идеја, Легитимност институција, Субјективност и политичко насиље

* aleksandarpet1@gmail.com

** Овај рад је настао и кроз ангажман на Пројекту Министарства науке Републике Србије, бр. 47023

Реч „човек” звучала је отмено и гордо модерном писцу Максиму Горком, а наш мисаности склони Меша Селимовић, био је убеђења да је он увек „на губитку”. Међутим, изгледа да то, какав је ко човек, умногоне тависи и од начина на који размишља о себи и другима, и шта увиђа у разабирању ствари. Идентификација појма човека подразумева и његову негативност (‘нечовека’), тако да су разликовања кључна, јер формирају тај вазда недовршен однос установљивања. Мисли човек који живи ту и овде, који је биће у свету, као члан његовог укупног опстанка. Он је, модерно речено, ту-бивствовање као јавно постојање са којом се, самим тим, истина бивствовања види у његовој бићевитости која се дотиче свег битишућег. Додуше, када се стигне до дна, зачује се и ‘куцање одоздо’, тако да је антропологија вазда упитна и отворена наука, све док не допре до осмишљавања карактера „човека у човеку” (Пл. *Држава*, 588е), на основан или суштински начин.

Снага историјског духа, која је послужила Платону да руковођен Сократовом пропaideутичком дијалектичком методом сагледавања ствари, те са наличја превазиђе противречности које су избијале у сукобу са софистима као носиоцима таквих тврдњи, Аристотелу се показала у усавршавању аналитичке форме налажења погрешности у тврђењима, и коначно средњовековним мислиоцима у дубљем проницању у обичајну структуру језичке материје, која је обезбеђивала искорак из номиналистичког нихилизма у реалне путеве докучивања појма према идеалним захтевима, а по узору на обелодањене божанске истине. Најдаље је отишао захтев за обликовањем крајње достојанственог човека који је обавезан да се као оно створење које је Господ као Лице, на свој лик и подобије учинио личношћу, користи тим мишљењем, које је и само по карактеру стваралачко.

Општи смисао живота кроз философију људске заједнице достигао се продором у затвореност конкретних историјских форми њене датости, путем трансформација тела и кроз метаморфозе духовних увида, доспевајући до све веће близине Светотројичној ипостазу у којој се и заокруживао. Образовање у тој заокружености нужно је носило на себи философске знаке, са указивањем на стање савршености или степене идеалности до којих се доспело у таквом деловању. То није био тек представотворни круг са огољеном нормом споља зацртаних тачака које морају да делују формално обавезујуће, него оно што у том кругу тематизованих предметности обавезује на његову целовитост, или из себе пружену слободу, у којој се коначно биће укршта са бесконачним и даље од декартовске слике света као координатног система, творећи претпоставку зацељивања болних места, збрињавања рањивости егзис-

тенцијалних тачака и обнављања уских грла протока енергија услед нараслих укрупнености унутар нееластичних ожиљака духа, у његовом не баш увек сигурном кретању. То претпоставља ону паидеју или васпитање, које кружећи круговима рефлексивних увиђања упрстењава мисаони прстен духа, тематизујући пре свега појмове логоса, природе и духа, као што је то аутентичном мисаоном снагом у „Енциклопедији философских наука” испољио и Георг Вилхелм Фридрих Хегел. Спекулативна логика износила је као резултат човека као биће које у докучивању идеје прелази на научно становиште посредовања са апсолутном личношћу идентификованој у поимању. Природа се ту показивала као другобивствовање у својим скаларним потенцијама, и у крајњој потенцији организованости као најближа властитости /како каже Хегел `чистој стварности`/ божанске сврхе, а сам дух је виђен као енергетска суштина Једног и свега, наиме панепистематичког теизма који у Откривеној религији или Хришћанској идеји налази своје потпуно довршење трагања, као и егзистенцијално уточиште.

Следећи нерв разматрања ствари обичајног духа, ваља истаћи да је Хегел започео и један вид одбране државе против напада партикуларизама интереса, јер је за разлику од емпиристичких функционалиста и просветитељских аналитичара учесталих социјететних порива владајућих у свести човечанства, био теоретичар који је са више реализма одмеравао односе снага у мењањима друштвених норми и интересних правила. Цркви и држави, саматрао је Хегел, требало би вратити пуномоћ у службеном и духовно-културном начелу, њихову историјску функцију. Савест тако држи спекулације у границама које зауздавају егопатичку фантастику представа, пружајући реалан начин додиривања бивствовања и са-време-ности. Код њега се, међутим, прекретничка снага духа као његов контрапозитивитет, огледала у томе што се "шепурење" у природном току временовања, унутар `метафизике времена` као светско-историјском хоризонту бивствовања, хоризонту историје догађања, показивало као знак отпора духа, који има своје наизглед нелегитимне мисаоне претпоставке, дочим се може томе насупрот рећи и да се такав дух, дисциплинован тек са реалним појавама, показује као ванвременски, као духовна одбрана од неконтролисаних ирационалних сила видљивих у нападању и суперактивном надређивању, такорећи у оној инстанцији која одвраћа егзистенцију од њене брутализације. Уосталом, показало се да сем синфоније сасвим добро функционише и међуинституционално усаглашавање Цркве (која се бави пастирским радом и са спасоносном доробити људских душа) и Државе (којој је остало сасвим довољно простора за регулацију правних привредно еко-

номских норми грађанског социјетета), што је такође међусобно надопуњујући тип сарадње, свакако и са просветитељским предрасудама.

Таква сарадња базирана је на успињању свести до самоосвешћавања или до прочишћавања вољних увида који је карактеришу, успостављањем самоодносне рефлексije као основа научном истраживању у разумевању света и човека у апсолутном виду. Данашња, већинска и углавном опште-прихваћена тумачења карактера умне воље имају недостатак овешталости и спољашњости с обзиром на саму предметност којом се баве, што им даје и спољашњи утисак `позитивне` лежерности и самодовољности. Такође и њима агонски супротстављене теорије у истој равни распирују еристичке склоности, а пут према тематизацији (очигледно тек вербално важећој, а заправо успут затрпавајућих путева до феномена који остају анонимни), догађа се као дискурс увучен у самим стварима спољашње сврхе.¹ Утопијско окретање будућности из тог видокруга заборавило је да појми и саме бивствене могућности оног што је прошло, па тиме није у стању да задобије одговорније отварање према будућности у којој би напредак у цивилизованости („умом одуховљеној природи“ - Husserl), кроз отварање простора за боље саморазумевање и својственији живот, подразумевао и захтевао и изворнија мерила. Наша је свест тиме у својој датости више свест генералног става `оног преузетог из света`, тако да тек у мисаој критичкој дистанци постајемо способни да кроз спољни свет сазнајемо више о самим себи, па од антрополошких момената неке регионалне онтологије ваља начинити искорак према изворнијем хоризонту питања о бивствовању (о онтологији Оног Који јесте) кроз увиде у човеково место у природи и услове

¹ Сведоци смо да историјска догађања показују како формирана самоодносна рефлексija која би да захвати ствари у корену наилази на проблеме везане за статус воље и разрешава их тек партикуларно, а у хетерогено изведеним следбеничким разрадама и сасвим противречно. Она се заправо темељи на том вољењу воље и њеном извољевању на личју појма, путем подсвесних тежњи за егоистичким грабљењем моћи и стицањем индивидуалног материјалног богатства који пружа живот у благостању, без обзира на економско ропство које глобализам капитал-односа подразумева у свом интернационалном ширењу кроз интерконтиненталне корпорације као мултилевел центри концентрације моћи у рукама малог броја газди са армијом послушника што удобно живе, жртвујући људске ресурсе као масовни материјал за масмедијску и гејмплеинг рекламну обраду са маском поштења и успешности. Жртва тих мултимедијских кампања је самоскривљена незрелост учесника у њима, која глобализује неспремне на ту грубост претварајући их у економске зависнике од олако обећаних остваривања снова кроз фискалне кредите чије отплаћивање их претвара у прави супстрат беде човечанства. Проблем воље за умном вољом је унутрашња невоља која је прати, тако да остаје рањива према њеним условљавајућим кретањима, тј. везивањима за идеје које се употребљавају за спровођење приземних и ограничених интереса, јер не подразумевају оне духовне метаморфозе које кроз преумљивање упућују на сарадњу или садејство са Божијим нествореним енергијама.

који му ту омогућавају живот, да би тиме ступили на `аутентично тло` историјског живота. То `аутентично тло` сигурно није ни народ разрешен кроз освајачку политику стварања непријатељстава по хобсовском `природном стању`, ни нека индивидуалистичка одлучност или пастирско бригање за егзистенцију (пре би ту пристајала пастирска молитва како је описује у најдубљим равнима Св. Григорије Палама), али ни савремена политика калкулација са образовањем које намеће мултикорпоративне и мултимаркетиншке структуре глобалистичке политичке теологије. Наиме, упегљавање у све и свја, као да губи из вида универзалност предмета. Када је као Богочовек проводио своје земаљске дане у свету, Господ је казивао: „*Док сам у свијету, свијетлост сам свијету*” /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 9, 5/ учећи Њему најдраже ученике, које је повео на Преображење на гору Тавор, апостоле Петра, Јакова и Јована, те остале најближе следбенике и на крају народ који је затицао. Не искупљујући само њих, он је пострадао искупљујући грехе васцелом човечанству, казујући - „Кад подигнете Сина Човјечијега, онда ћете *дознати* да Ја јесам, и да ништа сам од себе не чиним; него како *ме научи* Отац мој онако говорим. И Онај који ме посла са мношвом је.” /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 8, 28-29/ Рађајући се из смрти коју је поразио васкрсењем, Господ је све коначно учинио ограниченим (онтологију, гносеологију, логику, законе, право, мишљење, врлине, разум и ум), остављајући тиме мисаоном људству у задатак да преосмишља изнова све што значи образовање и образованост, мудрост и поштење, правичност и друштвеност. Такође, још раније, није људско братство партикуларно затровано тек Каиновим братоубиством, када се збива и злочин и казна са Господње инстанце и установљава морална вредност, по којој се вођење рачуна `о брату своме` квалификује као вредност чињења добрих дела, него је то и социјално-политичка вредност чији заборав оставља далекосежне последице. Услед тога Хегелова „Енциклопедија философских наука” као доследно усвојена хришћанска идеја почива на тој темељној противречности, која повлачи демаркациону линију разумевања начина на који је Господ „мудрост света претворио у лудост”. Чисто бивствовање и чисто ништа у значењу једног и истог, као да евоцирају Мојијево сазнање открића тајне Божијег имена када он онтолошки одговара да „Јесте Онај Који јесте”. „Онај Који Јесте” свако јесте тако да суштински сачињава бивствовање, па тек са Њиме и може да се буде са тим дубински обгрљеним смислом бивствовања (Св. Гр. Палама, *Тријада* 3.), без обзира на то што код извесних савремених филозофа остаје могући приговор „онтолошке диференције”, по коме би оно словило за `неаутентично`. Хегел би пре захтевао „интелектуалну

диференцију” или начин превазилажења метафизике субјективности кроз предметан однос субјект-објект релације у трансценденталној аперцепцији или самосвести, која у двоструком кретању чини ретроверзију спекулативног садржаја на властитост појма духа. Услед тога је и захтевао научну непристрасност методолошки разрађеног рада појма као оног што се пружа у поимању које та ограничења превазилази. Тим пре, што овремењавање бивствовања може да се узме озбиљно само из аспекта вечности из које Мојсију Господ и казује да јесте Онај који јесте - Сушти. У том смислу ипостаз, супстанција Духа који бива послан након прослављања Господа и његовог вазнесења здесна Оцу постаје историјска обавеза мишљења, те је оглушивање о њу напросто рефлексивно раставило властити смисао у чудне димензије разноврсних `позитивно-научних` енциклопедијских симулакрума, тежећи да највише тачке хришћанске идеје обесмисли и учини неважним, упадајући у врзино коло које носи методолошки анархизам и нихилизам. То се може видети и у надмености западноевропског менталитета, који просто бива обучен да не види источноевропске вредности, мада је више него учестало и може се нашироко документовати.² У успону модерног грађанског друштва уочљиво је да је оно у политичком погледу замишљало себе као «нацију» која смењује ону природну на-рођену суму људских бића као новонастајући субјективитет, будући да је присвојило државу након неутрализације Цркве. Расположивим финансијским капиталом оно је углавном успевало политички да је престигне у Западној Европи на путу историје, а све то да би са тиме поставило нове темеље будућег дефинитивно слободнотржишног глобалистичког друштва (чега је као

² То је сасвим извесно неодржив став који углавном сеже из крила тзв. „политизованог хришћанства” и не изражава ништа друго већ астенију духа и загриженост једностраних становишта, која за мотив критике имају обузетост страстима премоћавања и прижелькивање комотне надмоћи. Али, у питању је ту сада и озбиљност коју би дијалектички став морао да може да уочи у супростављености, да би оштрица критике успела у одстрањивању и превазилажењу оног што није ни добро ни пожељно. То је још једна у низу споредних, али зато ме и мање арогантних теза од својих сународника из острашћеног демагошког дела Хегеловог духа, који је подједнако слеп за шире увиде, колико је и спутан илузионизмом супериорности мега-субјективитета коме сам припада (а то је обол за сурово одбацивање било чега вредног у „византинизму” коме су „срчани Турци” били „фатум историје”, те Срба уз остале „азијатске варваре” које по тој накарадној конструкцији ваља делимично придобити за западни свет, јер падају под исти „фатум”), и у историјској критици сасвим оправдано наплаћен оптужбом за темељну ограниченост коју је Хегел видео као само њему знану националну несавесност. Ваљда је требало робовати Турцима до самопотирања, да би се наводно намирила савест према рецепту који је тешко видети другачије него као политичко сплеткарење и ноторну демагогију германоцентризма.

хобсовског вучијег карактера успостављања смисла егзистенције био свестан и Хегел). То је опет поставило (испуњавајући услов субјекта-супстанције) питање темељних вредности ка којима неко друштво тежи, кроз раслојавања побуњених сврха према њима припадним моментима. Дијагноза је да су негативности у овим супростављањима производи једног егалитарног (поравнавајућег) друштва, оријентисаног ка добити, ка једино профитној економији, која прикрива деловање егоистичких порива из старих отуђивања духа у фракционишуће представе гностицистичких, непросветљених и у основи необразованих засада.

Без извесности о општој добробити тешко да могу да се избегну `падања у варварство` (Хусерл), под кринком интересног етаблирања природних сазнања стицианих у крилу обичајне религије, што такође указује и на хоризонт учесталог појављивања катастрофалних људи, који ће дезавуисањем културних напора човечанства да га уведу у неред и баце у појмовно очајавање, из кога се још давно Хегел избављао с великим напором и тешком муком доживљавајући отказивања поверења дубљој природи људског духа. Апсолутно бивствовање и мишљење као идеја у јединству појма и реалности, код њега је виђена као сасвим конкретна, тј. тако да у спекулативном размештају поприма ранг духовног карактера као појава срасла са суштином и стасала за свет (као успостављена духовност од апсолутне пуноће силе добра са којом је он и стваран). Рани феноменолошки приступ стварима коначности, у којима наука о искуству свести као *Феноменологија духа* расветљава диференцијације свести унутар ње саме, претпостављао је развијање појма као вишестрано образовање саме те свести, кроз улажење у себе путем иступања према целокупности одређења која подразумевају властитост односа. Дух са тиме не извршава некакав `пад у време` (Хајдегер), него тек неки његови моменти као коначни, јер је време `негативно јединство` самог постојања, које има за сврху да упуту на усвајање у ходу истине феноменологије духа. То подразумева и залажење до најдубље истине коју представља откривена религија према њој својственим садржајима. Њена представљања се доводе до поимања интенционалношћу самог предања, тако да поимање бива проширен садржај саме суштине историје догађања са рефлексijом у себи, према којој логосо-логички или саборно оваплоћени облик разумевања избија у први план и конкретизује укупну стварност. С тиме она почиње да значи како се у сфери властитости догађа самоконституција садржаја и унутрашња артикулација субјективности према форми мишљења, дакле не нешто узето по себи и које самим тим остаје генерално спољашње и изолује се од самог садржаја, него нешто што интериоризује објективне садржаје у унутраш-

њост рефлексije и тиме напросто осветљава својственост саме предметности предмета као `спољашња унутрашњост` (мишљење) и `унутрашња спољашњост /као оспољена унутрашњост/` (друштво). Код Хегела се смислено одређују елементи апсолутне идеје у Царству Оца и посматра апсолутно раздвајање са страдавањем Божанске личности Сина у уставовљавању различитости у свету, те обухвата назначење човека да би се отворило Царство Духа у подручју заједнице тројединствене ипостазии или Светотројичног преокрета духовности у свеопшту стварност.

Проширивање појма логичке противречности односи се и на застрашујући исказ `Бог је мртав`, који у динамици дијалектичког идентитета значи моћ поновног оживљавања, где би појам смрти отрпео само делимично прихватљиву завршеност према формалној логичкој идентификацији, будући да је Господ и васкрсао, или одлазећи на Небеса здесна Оцу остао присутан у црквеној општини коју је апостолски утврдио, делујући и даље у Лицу Светог Духа са којим је једносуштан. Спекулативно логичка идентификација тако је достигнута у свом појмовном одређењу на Сабору у Никеји као `Слово вере` као `једна суштина у три ипостазии` и дефинише логосну суштину саме хришћанске идеје. Обрадовање свести чини пуноћу садржаја самоукидања једностраности поимања у самом себи, на тај начин да феноменологија духа испоставља садржаје свести који се растварају у артикулацији и превазилазе, све до мисаоног успостављања димензије апсолутног појма у коме се смирују. Рад појма образује дух који се усавршава према узорности схватања Свете Тројице као идеје у људском уму /кроз упознавање са `познатошћу` слова вере/, па се може рећи да је дијалектички ход апсолутне науке логоса заправо аподиктично светотројично успињање ка истини, као нови израз философије и уједно остваривање најдубљих теолошких претпоставки (у том је погледу, како Хегел изричито тврди, сама је философија „ортодоксна“). Дух у превазилажењима очувава оно што је проучавало перспективе вечног и савршеног, тако да се преграђивање философије догађа захваљујући пројави хришћанске идеје, па је сада могуће да љубав према истини најдубљих стремљења философије буде реализована у онтолошкој структури учења о откровењу Божијем.

Према историософској концепцији која исходи из промишљеног хегеловског схватања светске историје и дешавања на плану универзално конкретних идејних разабарања појма бивствовања (а што и јесте бесконачан задатак апсолутне равни изворних философских истраживања), кренула је у последњим вековима прошлог миленијума и словенска мисао, посебно код Руса. А. Ф. Лосев је у својим размишљањима следио класичан траг замисли идеалне државности човека од Платонове

Политеје до Аристотелове *Политике* и преко Августинове *Државе Божије* до Хегелових *Основних црта философије права*, у свим полозима које је та идеја имала историјски да отрпи, као интелектуалац осуђен да је `народни непријатељ` према дијаматовским судовима (слично Ивану Иљину који је њихов бруталнији одијум избегао емиграцијом), у њеним пројектима дезавуисања, и на властитој кожи поднесећи сибирски затвор, логоре и бескрупулозне клевете својих властитих убеђења. То слеђење класичног трага подразумевало је и интерпретативне иновације које су пратиле реактуализацију дијалога политичке мисли у таквој ситуацији, где од философије и религије (пре свега хришћанске као оне откривених светих тајни), није остао ни камен на камену, да би се затим, пред његово представљање Господу у том истом друштву прешло и на рекулпацију оног садржаја поимања, што се далеко чешће грубим забранама укидало или барем толико често губило из вида, да је данас умесно и да се поближе примети. И Олег Сумин у својој студији³, није пропустио прилику да марксистичку критику Хегелове философије оцени као врсту еристичке реакције која је осамосталила један практичан правац, и у том смислу није неважно што је то постао истражен правац мишљења, а који, без обзира што је историјски сада већ превазиђен, носи симболички карактер рационалности и има специфичну мисаону тежину у устројавању друштвених теорија (посебно оних алтруистичких залагања за социјалну правду или инфраструктурну друштвену бригу за квалитет живота у једнакости свих пред законом). То подразумева и искорак уназад, према класичнијим замишљањима идеалне типологије обликовања друштвености (философије политике као паидеје поиманог уређивања државотворних људских ресурса код Платона и Аристотела); а како сама античка парадигма није и једина, ваља напоменути да државничку и социјалну ситуацију показује управо хришћанска идеја, коју је међу првима најсувислије осмишљавао бл. Аврелије Августин и дао јој достојну теоријску снагу. Пожељна «*Civitas Dei*» израста из сировости «*Civitas terrena*», али идејна неприземност још увек самим тим не отклања и злоупотребе, чак губи и отпорност на инструментализацију преко насиља, разбојништва, пљачке и уређења овоземаљских веза. Феудално право чак подразумева и државну децентрализацију, па такви односи почивају на заклетви, обреду, поклону, пљачки и сваком другом облику насиља који су производили племићи, краљеви, црква и мање групе трговаца, лихвара и занатлија, а у крајњој линији потоња монархомахија у борби за првенство одлучивања на власти.

³ Гегел как судъба России, Краснодар, 2005.

И св. Тома Аквински је сасвим сувисло изнашао да је наш разум 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 јурисдикционо начело разграничења важења ствари. У том следу правећи појмовну разлику између камате и зараде, он је стао 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. 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 достојености 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, а који такође не подразумева катастрофалне карактере и у сфери верских институција. У свом обичајном хоризонту практичне философије то је слобода уставних обезбеђивања људског живота са претпоставком његове умности, а у теоријском или онтолошком (метафизичком) хоризонту, то је пуна свест о временовању у достигнутој равни себи својственим увидима отвореног самоодређења умности.

Сврха човековог живота није у стицању блаженства које би се читавало пуким актом воље као читовања склоности или тежње, већ актом разума, тј. мисаоне изградње путем умне воље на основу допуштења или благодати Господње. Ако би заједничка препознатљива ствар у конгломератима врста бића у обличју бића човека била `претпостављени субјекат историје` (или као у марксизму својственом претумачивању у његово тзв. «родно биће»), уколико би уопште икако могло да изађе из биологизма, тада за њега не би важила она ноторно јасна Хегелова опсервација: «Планета тако напушта ово и оно место, али читава њена путања је трајна. Исто је и са родовима животиња. Промена је кружни ток, понављање истог. Све, дакле, стоји у кружењу и само унутар њега, а промена је под (оним) појединачним. У природи је живот који произлази из смрти сам изнова појединачни живот; а ако се род у овој промени сагледава као супстанцијалан, онда пропаст појединачног јесте поново опадање рода у појединачност. Одржање рода је тако (могуће) само као једнообразно понављање истог начина егзистенције.»⁴

⁴ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, (G. Lasson), Leipzig, 1920, стр.133-134

Бесконачна разноврсност промена у самој природи подразумева наведени кружни ток понављачког карактера, па та игра многиликих облика претпоставља и својеврсну досаду, насупротив ономе што се догађа у духу: «Са духовним обликом је другачије; овде се промена не одиграва тек на површини, него у појму. Сам појам је тај који се исправља. У природи род не чини никакав напредак, док је у духу свака промена напредак.»⁵ Појам напредак је зараво позитивна врста квалитативне промене која не подразумева настављања или продужавања, него скоковитост и равни на којима се збивају, наиме димензију дубине. На хоризонту се отвара могућност стапања мишљеног и постојећег, тако да је знање које се тиме стиче онтолошког карактера, наиме према претпоставкама бивствовања у времености отварања ствари, у исти мах и отварање њиховој суштствености која носи карактер ванвремености или вечности. То важи у социјалном смислу речи када се гледају одвојене друштвене групе као временујуће на одређеном простору, али исто тако одређене идејама које су им заједничке и сврхама ка којима теже као својеврсна супстанцијалност мега-субјективног духа (народа), који обједињује мноштво појединачних субјеката у тзв. `друштвене формације`. Оно што је значајно у Хегеловим речима о смислу државног права као артикулације саодношења мега-субјективних духова, проистекло је из удара сазнања да је круцијалан процват државе истовремено и онај где се грађанско друштво појављивало као спољашњи хоризонт у погледу сигурности јединке, а коју је држава гарантовала својом концепцијом права. Мислиоци после Хегела у феноменалном процвату грађанског друштва, видели су одломке историјске реалности, јер су и сами доживели индустријализацију као један не само квантитативан фактор него и квалитативан, мењајући баш правила игре која као да је увек наметала историја из свог дубинског смисла. Могуће окретање хобсовској концепцији вучије природе човека је свакако ретроградно и не значи као пад у варварство само губљење још у антици достигнутог нивоа слободе грађанства, него исто тако и губљења знања који такву артикулацију проблематике осветљавају, што је далеко мучније.

Хегелов секторски поларизован ученик Карл Маркс, преузео је идеју грађанског и индустријског друштва, са наслућивањем неочекивано присутне могућности да се `измени историја`, те да се интерпретира према политолошкој традицији левијатановских `пришављивања` таквих природа на која је указао Хобс, или пак `материјала обраде` оних макијавелистичких политичких техника за које ће се имати

⁵ *ibid.*, с. 134. Хришћански карактер наде уложене у иновативност Духа овде не би требао да буде споран.

слућа убудуће, дајући комунитаристичке доприносе развоју механизма за трансформисање темеља оног што је Хегел, његов учитељ, назвао «моћ универзалног». Воља се одвлачила с тиме према материјалистичким структурама и економске алатке су показале конквискадорски инстинкт према енциклопедијској потреби усавршавања духа и према максими «будите савршени као што је савршен Отац ваш небески». Та `моћ универзалног` далеко је више почивала на типологији умности и извођеним представама до сажимања на идејну суштину, као духовно одговорним интерпретацијама, неголи што се теоријском планеру социјалистичких револуција тада чинило, јер је и он сам схватио да његовом виђењу `мењања света` далеко више погодују националне страсти које се распирују (случај Ирске и «Тајно упутство» или «Поверљиво саопштење»⁶), или касније усавршавана пропаганда и на десном и на левом крилу револуционарних организовања, него неко трезвено и научно обликовано сазнавање које би ваљало да упути на трајно решавање проблема. Квалитативно срозавање значаја појма умности у личности према максими да `циљ оправдава средства`, језуитски је у неомилитантној комунитарној квазицрквености уновачило много поборника социјалистичког утопизма, показујући `лукавство ума` употребом делимично тачних и делимично поузданих појмовних одређења објективног духа, материјалистички их окрећући и приказивањем са наличја изопачујући у пласирању до широких научних маса. Патент извртања изворних значења речи и мисли већ је био одраније познат у борби `слободних зидара` са званичним црквеним учењима у клањању `Великом Архитекти`, `Светлоноши` (Луциферу – Ђаволу) изопачујући изворну Светлост Господњу, а разне секте и тајна друштва су тај демонолошки манир накарадних тумачења и извртања истине карикатурално преносиле до широких народних маса, показујући правце манипулативних успеха демагошким политичким страстима.

Схема тзв. `домишљатости ума` у Хегеловој философији историје руковођена је код њега жељом за надокнађивањима оног што усфали у

⁶ У подробној анализи тог омањег Марксовог дописа из 1870. године *Одбору Социјалдемократске радничке партије Ирске* свакако је могуће изнаћи да је: „Поверљиво саопштење” писао човек који исповеда политичку философију крајњег волунтаризма... са једном циничном отвореношћу без преседана... и представља класичан пример волунтаристичке политичке тактике која својом радикалношћу антиципира политичку праксу таквих језуита са левице какви су бил Бакуњин и Лењин... /као/ апсолутни субјект оличен у партијском политичком врху, који директно усмерава делатности пролетеријата... и почива на мешању диктаторских и деспотских овлашћења...” (Никола Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија: Бољшевизам, стаљинизам, марксизам*, Београд, 1990., стр. 310-313)

интерпретацији, за окретношћу и спретношћу која је у стању да пре-мошћавањем насталих јазова превазиђе противречности субјективног и објективног или егзистирајућег и егзистентног у животу напросто (античка софросина, `памет` или `разборитост`). Међутим, у покривању том тезом да се ради о располагању са увидом умне свести, кад је већ ступила на дело конкретна универзалност поимања, код Маркса је евидентно наступила схематска појмовна слобода (са одбеглошћу и од тог образложења), а са препоруком која је не само немогућа, него и неуљудно непотребна, да велика количина грађана развлашћује и тлачи мањину, која ју је раније економски надмоћно упошљавала (за Маркса =експлоатисала) и бацала у психолошки засенак, а што је сем испољавања зависти и пратећег испољавања пакости, значило и непремостиву противречност теоријске конструкције, као нешто и без свог етичког и без конкретно логичког оправдања (Национализација никада и није ишла у правцу развлашћивања богатих грађана да би се то богатство праведно расподељивало свима, него да би они који одлучују о тим процесима били награђени као `једнакији него други`, кад су се већ вољом већине нашли у ситуацији да `коза чува купус`.) Квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привид веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивању свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално-политичкој стварности. У том смислу је одличну анализу тог проблема, на примеру совјетског друштва, понудио је недавно Павел Јевгењевич Бојко са својом осмишљеном студијом о поимању светске историје. Он је то језгровито формулисао доводећи до схеме прегледности или универзале конкретизације нацрта ишчишћеног историософског становишта у свом раду о суштини философије светске историје код Алексеја Феодоровича Лосева.⁷ Са јаким ослонцем на дух

⁷ «Имајући у виду све изложено, установљавамо да реконструкција лосевљевске дијалектике свесветско-историјског процеса може да буде *назначена* у следећој логичко-историјској схеми:

Теократско друштво (ауторитаризам, једно):

- а) Исток: (Индија – идеја; Египат – материја; Персија – символ);
- б) Античност: (Древна Грчка – идеја; Древни Рим – материја; Јелинизам – символ);
- в) Средњовековље: (византијско-московска култура – идеја; јудаистичко-кабалистичка култура – материја; католицизам – символ).

2. Антропократско друштво (Либерализам, друго):

- а) Капитализам (Препород — идеја; Индустириализам XVII–XIX вв. – материја; Империализам и фашизам прве половине XX в. – символ);
- б) Социјализам (Утопијски – идеја; Тоталитарни – материја; Демократски — символ);

хегелијанске дијалектичке тријадологије он је у савременим условима преиспитивао концептуалну многоврсносћ философије посткласичне епохе и закључио да мишљење ваља да настави класичним трагом, ако не жели да се утопи у антропоморфизме `свесветских федерација и империја` или у методолошки анархизам и нихилизам да би докучило сми-сао судбине народа и историјског процеса у целини.⁸ Хегеловско нас-

в) Анархизам (информационо друштво – идеја, кабалистическо друштво – материја, глобалистичка цивилизација – символ).

3. **Конзервативно**, т.ј. «теоантропократско» друштво (синтеза), назначено је у православној (т.ј. руско-словенској по преимућству) цивилизацији краја XX – почетка XXI в.

Као што видимо, логичка структура дате схеме одређује се дијалектичком тријадом теза – антитеза – синтеза, где *теократизам* иступа као теза, *антропократизам* као *антитеза*, а *конзерватизам* игра улогу те «више синтезе», у којој се «снима» ограниченост две претходне историјске епохе. Синтетичка суштина конзерватизма, његова обрађеност превладавању противоречја савремене историје закључује се у философској настрјености тог погледа на свет, који је способан да снима чулну једностраност естетичког и религиозног друштвеног сазнања. Анализа историософске концепције руског мислиоца предложена у датом раду, допушта да се сачини извод о томе да, у складу с Лосевим, логички завршетак у светској историји ваља да буде идејна (духовна) супростављеност два доминантна цивилизацијска система савремености: историјски и политички подељено /разсредоточено/ на земље Запада и Истока православне цивилизације и «анархистичко-кабалистичког», глобализационог друштва, чија је основа финансијска и војно-политичка моћ, које су усредоточене у САД... Али наступају времена, када ће ваљати да црквено сазнање призна *теофанију у стваралаштву*. Ванцрквено, секуларно, хуманистичко стваралаштво је исцрпљено, свуда се удара у ћорсокак. Култура је испошћена. Најбоље људе мучи жеђ вечности. А то значи, да ваља да наступи епоха црквеног стваралаштва, хришћанског, богочовечанског. Црква не може да остане хошкићем живота, хошкићем душе. У безбожној цивилизацији затрће се људски образ и слобода духа, ископниће стваралаштво, и моћи ће да почне варваризација. Црква ће још једном да буде обавезна да спаси духовну културу, духовну слободу човека.» /Павел Јевгењевич Бојко, ФИЛОСОФИЈА ИСТОРИЈЕ А.Ф. ЛОСЕВА И СВЕТСКО-ИСТОРИЈСКИ ЗАДАТАК ПРАВОСЛАВЉА, часопис `Култура полиса`, Нови Сад, бр. 11-12, 2009, стр. 34/

⁸ «Исто тако Кожев је веома преувеличао технократску и просветитељску компоненту Хегелове спекулативне историје. Он је држао да иза свих форми апсолутног духа стоји човек и његова фактичка историја. У складу са тим антрополошким принципом, светска историја ће да се заврши онда, када човечанство установи пуно господарење над светом природе. Дати циљ ће се достићи у универзалној империји, у којој ће људи на крају да нађу своје унутрашње духовно јединство и превладају социјалне противречности. Као конкретан резултат развоја национално-државних система треба да постане огромна међународна и међуправничка конфедерација, која ће у начелу да доведе до стварања наднационалне Свесветске федерације, `Светске Империје`... По нашем виђењу, недовољност одговарајућег `технократско-глобалног` решења проблема смисла и краја историје закључена је у утопизму, како саме идеје тоталне власти над природом (рађа еколошке кризе и потрошачко друштво), тако и еклектичности теорије Наднационалне светске конфедерације, која не подразумева национално-државни фактор (националну идеју) као особену и нужну форму реализације духовног јединства човечанства.» Павел

леђе са тиме не показује само виталност, него и стваралачке доприносе, излажући смисао запретених и сложених догађања савремене историје, тако да је оспособљено да се носи са порастом глобализаторских тенденција. Што се тиче процеса глобализујућих друштвених структура, са тиме је дужан да се суочи образовани дух, те да превазилазећи противречности остварује колико је то могуће решења за складне друштвене односе.

Складне друштвене односе може да омогући миротворна култура, а она у савремености све више постаје опште име за испољавања личних амбиција и страсти, и све мање је упућивање на заједничко деловање и доприношење опипљивим смислом. Видимо како се готово свакодневно миротворна снага бивствовања истањује, а искази о рату чешће се дају у духу модерних видео-игрица, неголи у контексту озбиљности могуће трагедије коју претпостављају његови исходи, у апстраховањима од

Евгеневич Бойко *Становление понятия всемирной истории*: Историко – философский очерк, Краснодар: Кубан, 2006. Тај импулс продубио је и Павел Александрович Флоренски (1882-1937), када је на трагу Соловјова истицао важност изградње интегралног знања и свеобухватног гледишта јединства стварности. Свету се супроставља Логос као његово начело, а култура се види као свесна борба, са настојањем света да се према њему уравни тежи, тако да укупно људско стваралашво формира пнеумо-сферу, организујући материју која се налази ван човека. То би значило да би се подржавала минимално четвородимензионална перцепција, која има у виду смисао коначности или време у његовој дубинској димензији која се додирује с вечношћу. То је таква претпоставка, којом би се са укидањем једнодимензионалне културно-рационалистички заузете позиције перспективе или слике дубине, откривале ствари какве су у енергетски докучиваној димензионалности, како то препоручује и Св. Ап. Павле у *Посланици Ефесцима* (3, 14-18): «Преклањањем кољена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа... да вам даде да ојачате Духом његовим у унутрашњем човјеку, да се Христовом вјером осели у срца ваша, да бисте, укоријењени и утемељени у љубави, могли разумјети са свима светима шта је *ширина* и *дужина*, и *дубина* и *висина*.» С тиме се није тежило прављењу неког формално савршеног система, већ животу с Богом у стеченим знањима захваљујући његовим благодатним енергијама. На њиховом трагу задобијен је и начин сагледавања који више не можемо да тумачимо као занемарив у било ком смислу: „Тај свет јесте увек текући, увек бивајући, увек трепереће полу-биће, а за њим, иза њега, - као ваздух изнад земље у жарком подневу - треперећим и колебљивим и подлоканим контурама осетљиво око прозрева *другу* стварност... То је стихијна моћ која не познаје циљ, напрезање које не јавља себе јер не зна како да се јави, чиста могућност која нема ничег стварног. Она даје предикат светотворачког суђења: „Нека буде!“ Али шта „Нека буде“? Прироком се одређује реалност подмета /подлежећег/, али само подмет, својом идеалном даношћу одређује творачки превод потенције у *акт*. Идеја - ето шта мора да буде подмет... пре свега идеје - тај средишњи завртањ Платонове конструкције - за разум имају две различите тачке ослонаца. Оне су и оруђа сазнања истински бивствујућег, али оне су исто тако и сазнавана реалност. Идеје су оно што како-тако јесте субјективно, али оне су и оно што је објективно, оне су идеалне, али оне су и реалне.”/П. Флоренски, *Смисао идеализма*, бгд., 2000. стр. 14-30/

људскости и обичајних поседа, тј. у рђавој еманципацији од природне егзистенције.⁹ Рат, свакако, није само феномен који изазива естетско допадање, макар га мислили и кроз шифру посредовања недопадљивости феномена узвишеног¹⁰, будући да и код Канта потпада под телеолошки појам „природне историје” и њених техничких могућности да доведе до стања савршенства људског рода. Почевши од чланка „*Идеја једне опште историје у светскограђанском погледу*” /1784/, па до нацрта „*Вечни мир*” /1795/ и разраде у каснијој „*Метафизици морала*” /1797/, Кант је претпоставио идеју мира у његовој егзистенцији или остваривости тој идеји, као недостижном идеалном стању. Владавина мира претпоставља потпуни развој људских склоности за умност и моралност, али тек са остваривањем хармоније између не само створене природе и културе, могуће је, кроз заузимања учвршћених развојних ступњева ту могућност и достићи, тј. спровести онда када сукоби међу народима и сукоби међу људима заобилазним путем исцрпљивања доведу до мира. У спису „*Идеја једне опште историје у светскограђанском погледу*”¹¹, Кант је кретао од либералне идеје о људској „недруштвеној друштвености”, која је подразумевала изворни антагонизам међу људима, а којим се сама природа служи да омогући потпун развој свих човекових способности, да би човек постојао у пуном смислу речи, где се природно ратно стање „безаконитог стања дивљака” преокреће у „законито уређење” у стварању и успостављању мира. Мир се постиже склапањем уговора међу државама које су подразумевале антагонизам и без централне суверене власти као `светске републике`, а то опет подразумева примену

⁹ Међутим, то не значи да се рат може избећи мимикријом претварања да се наводно не зна шта се хоће, као и да то није према мњењу о хуманости - хумано, а да се уз то истрајава без зајемчености мира у спору, што и чини јетким садржаје Хегелових исказа: «Стога се спор држава, уколико посебне воље не нађу спразум, може одлучити само ратом... једне такве повреде као опасности која пријети од једне друге државе, с повезивањем и опадањем већих или мањих вјеродостојности, наслућивања намјера итд. као узрок раздорима.» /Г. В. Ф. Хегел, *Основне црте филозофије права*, (прев. Д. Грлић, §334; §335), Сарајево, 1989., стр. 457./ Премда је у рату власништво сигурно угрожено, слобода, према њему - `не треба да умире од страха пред умирањем`, а `ратови се воде тамо гдје леже у природи ствари`, и где Хегел не пропушта прилику да укаже на недоследности у `ганутим окрепама душе` и да констатује како `говоркање постаје нијемо пред озбиљним понављањима повијести` (исто, §234).

¹⁰ „Али оно чему се ми намерно опиремо, представља неко зло, те, ако му ми по својој моћи нисмо дорасли, оно је предмет страха... Онај ко се боји избегава да погледа предмет који му улива страх; и немогуће је да неки ужас који би се схватио озбиљно изазове у нама допадање.” Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, §28, прев. Београд: Дерета, 2004., стр. 114, 115 (I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft, Werke*, T.5., Berlin, 1908., S. 263)

¹¹ I. Kant, „*Idee zu einer allgemeinen Geschichtein weltbürgerlichen Abzicht*”, *Werke*, T. 8, Berlin, 1812, S. 29.

правних и моралних норми као извршних. Стари механизам је узајамно ограничавање интереса појединачних људи, а Кант истиче и да је рат умно неприхватљив јер је супротан појму права, па захтев за миром производи из „чистог појма правне дужности”,¹² тако да према њему `право на ратовање` **није правно утемељено**. Право које налаже ум тако се остварује тек са узимањем мира као заповести, јер је тек ту уопште природа сагласна са људским моралним сврхама и према идентитету са провиђењем догматолошки добро утемељена.

Наиме, Кант је покушавао да докаже како постоји и начело „сагласности политике са моралом”,¹³ где би политика била „извршно правно учење” које искључује употребу „стратешких рационалности” кроз отклањања уобичајених „софистичких максима”, али само са надом да ће безусловно обавезујући морални закон да подразумева извршење у историјској стварности. Стратешке рационалности или `смишљање квака` како да се заобиђу правни постулати са чувеним `налажењем рупа у закону` (за шта је наш менталитет испраксован, ваљда захваљујући вишевековном робовању под турском империјом), заиста су домишљатости које могу да помогну у граничним ситуацијама преживљавања, али оне такође у мирнодопском државном стању делују разорно. Ипак то није никакав „повратак у природно стање човека” на трагу русоовских културнокритичких рефлексивних ставова (сваки такав подухват већ и сам претпоставља рефлексивни став који хоће да избегне), или нераздвојивост спрам света изван мисаоног субјекта (он је раздвајан већ код Платона и Аристотела, Декарта и Канта), него је то „повратак у хармонију природног стања” достизаван кроз укидање дисхармоније или кроз негирање супростављања, тј. кроз потенцирање саме негације. Извођење такве мисаоне структуре, пошло је за руком ипак тек методички развијеном Хегеловом становишту.¹⁴

Негирање саме негације као логосологична структура двоструке негације, тј. као „апсолутне негативности”, тако да носи у себи `спекулативну позитивност`, омогућена је тиме, да се сам принцип на коме се заснива, покаже као афирмативан резултат и основ свих супстанцијал-

¹² I. Kant, „*Zum ewigen Frieden*”, Werke, T. 8, Berlin, 1812, S. 379.

¹³ I. Kant, „*Zum ewigen Frieden*”, Werke, T. 8, Berlin, 1812, S. 381.

¹⁴ То да се рефлексивна односи и на егзистенцијалну непосредност, Хегел је тематизовао још у раном периоду (*Jenaer Systementwürfe I / Gesammelte Werke*, T.6/, Hamburg, 1975., S. 212.), истичући како агресивност свести, која иде једино на смрт другог, личи на `самоубиство`. Скршена снага постојања није једнострана, јер `гледа` заправо `своју` укинута спољашњу егзистенцију`, па је излаз у реституцији таквог знања: *Wiederherstellen* (*restitutio in integrum*), оног што до тада недокученим сазнањем ту повређену вољу буди, `враћа` јој развојни смисао појма слободе у подручју „стварног духа”.

них одређења објективног духа.¹⁵ Народ се у том следу промишљања схвата као „позитивни обичајни тоталитет”, а како са `уништењем појединца` следи негирање једне `првобитније негације`, са тиме се унутар њега афирмише бесконачна супстанцијалност, тј. остварује слобода обичајног тоталитета кроз „уништење појединачности” или њено уопштено проширење (тако је екстремни пример добровољно приношене жртве, којим се отвара пут узлажења до чистине слободе праве моралне свести.)¹⁶ У наше време овакво се разумевање почесто сматра `фундаменталистичким` или „институцианистичким”, у смислу да потчињава појединца ауторитету институције као `конзервативна` /солиписистичка/ или `реакционарна` /нељудска/ концепција философије права, али се такође наглашава да је оријентација на институције укореењена у Хегеловом укупном философском поимању које врхуни у теорији апсолутног духа.¹⁷ Умна воља и поредак предмета институционализују унутрашњост саздану чистом вољом, тј. духовну страну личности, па ма колико људске ћефове и потмуле страсти сматрао лошим, `човек у човеку` (Платон, Држава) је увек био афирмативно сагледаван и подстицан на саоупознавање у огледању које промишља изворне претпоставке бивствовања као таквог.

Појам институције везује се за категорију поретка, јер индивидуа остварује своје право у институцији као оно, које је већ у њој отеловље-

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, im Werke, T. 7., Fr. Am Main, S. 49-56. Радикализација становишта `чисте воље` у искуству утемељивања умног идентитета, одвија се кроз правни саобраћај политичког живота, са пуноважним укидањем материјалистички утонулих `атомистичких концепција` природног права, ослобађајући место за неразоривост равни људског достојанства (§ 28 – „Дух хоће да буде *идеја* – Појам и опстанак” /према прев. Д. Грлић: Г. В. Ф. Гегел, *Основне црте филозофије права*, Сарајево: Логос, 1989., стр. 67/). `Чиста воља` има идејни садржај као спекулативно својство и неразорив темељ.

¹⁶ „Ове две природе непосредно су сједињене у Христу; међутим, и међу њима постоји нека врста `трагичког` сукоба. У тој перспективи, Хегел тумачи Христову смрт на крсту и Његово ускрснуће као кретање којим се Христова божанска природа ослобађа од људске – као победу над смрћу и њено савладавање (*Bezwingen*), тј. управо као `смрт смрти`. Са ослобођењем или апстракцијом од земаљске, друге природе, до које долази у Христовој телесној смрти, истовремено је оживљена и посвећена земаљска природа. Тако Христова жртва и ускрснуће најављују посвећење земаљског живота уопште. То важи и за само Христово смртно тело, чије ускрснуће најављује ускрснуће свих људи.” /Владимир Милисављевић, *Идентитет и рефлексција*, Београд, 2006., стр. 150./

¹⁷ Dieter Henrich, „*Vernunft in Verwirklichung*” /G.W.F. Hegel, *Philosophie der Rechts*, Fr. Am Main, 1983, S. 9-39/. Он указује да Хегел: „ учи да се слобода појединачне воље може остварити само у једном поретку, који, као објективан, и сам има облик умне воље, и који, утолико, у потпуности обухвата у себи појединачну вољу и супсумира је, колико год да то чини без отуђења, под своје сопствене услове.” (тамо, стр. 30)

но, и зато што индивидуе кроз њу стичу могућност трансформисања пуке субјективне моралне „извесности” и своје суштинске самосвести у објективне форме и садржаје. Без учествовања у друштвеним токовима и рефлектовања њихових значења, човек не остаје само без повратне информације, него губи и могућност да утиче на промене које то друштво побољшавају, а колико год да биле бирократизоване, у институцијама је увек могуће ма колико да то било тешко, покренути онај дух који је и остварио намену њиховог настајања. Институције с тиме показују субјективитет, намену и улогу заснивања, тако да ако се `засучу рукави` и поради на њиховом оспособљавању, оне увек могу више да доприносе општим потребама него да их нема. У том смислу Хелово посматрање односа појединца и институција није `тоталитарно`, где би институција са јаким надлежношћу просто преклапала појединца, него је критичко (по Хегелу и оне могу да буду ужасне и сурове, тј. да не буду у праву /*Основне црте философије права*, §126/), па тако његов `критички институционализам` вазда захтева и рефлексивне синтезе које ће ум моћи да усмерава у најбољем правцу. То је јасно по питању прихватања институција након погрома у Француској буржоаској револуцији (1789), тзв. „црвеног термидора” и пратећих просветитељских рефлексивних на којима су се институционализовале такве тежње, упркос томе што су `главе летеле као главице купуса` и терор се ширио на све стране. Братство, једнакост /државност/, слобода су као идеје надокнађивале тај очигледни негативизам, који се у стварности и сам негирао, остварујући грађанску правну државу једнакости свих пред законом. Међутим, Хегел је одлично уочио како се мировном политиком служе понекад и силе политичке реакције (случај `Свете алијансе` /*Осн. црте фил. права*, § 324/), те да постоји моралнофилософски дефицит и у самој концепцији Кантовог пројекта „вечног мира”, предлажући отуд држање до обичајности као до јединства добра и субјективне воље, тј. основне оријентације као „норми у извршењу”. Величање паганизма значило би апсолутизацију таквог духа, што код Хегела није био случај, него пре реалан увид да људи прихватају онолико колико могу у времену и простору у коме се затичу, а захваљујући деловању Светог Духа значе увек више од оног што показују, или оног што су тренутно у могућности да покажу.

Према логици суштине, егзистенција није синонимна са пуким постојањем, него са „суштином која је изашла у непосредност” или у апсолутну негативност рефлексивне, тако што се укинула у једној новој непосредности. У укинутости посредовања или укинутости основа природности обичајне идеје, она даље егзистира тако да се добило мерило

друге природности које више не лежи само у фактима, него и у уму који се појављује у рефлексивности и остварује њеним посредовањем. Држава је тако идеја слободе мишљена у свом постојању, која се за појединца као слобода остварује рефлексивним посредовањем између „природне обичајности породице” и „обичајности државног права”, а са тиме се захтева и озбиљно разматрање привредне и социјалне условљености појма рата и појма рада, из којег је ишчитавање права на `суверену диктатуру` чист неспоразум са смислом. Чиста воља било какву диктатуру осећа као привремени вердикт комплекса који ваља да се разрешавају изворнијим постављањем и распоређивањем ствари у затеченим искомпликованим ситуацијама, које свакако не могу да се свODE на пуко игнорисање.

Постоји супротност између једног свеобухватног „грађанског друштва” („система потреба и индивидуалних тежњи са узајамним разграничавањем компетенција”) и мноштва савремених држава које инститирају на својој суверености, поготово када су довољно моћне да национални интегритет претпоставе свему осталом. Облици политичке организације глобалног грађанског друштва најчешће су одређени границама суверених држава (чак и више данас него у Хегелово време), а оне истовремено имају и највећи утицај у погледу његовог функционисања. Интереси, који су постали реалполитички план савременог света, такође су све интегралније промовисани, колико год да подразумевају преохавајуће парадоксије. Хлептење за задовољством води човека линијом најмањег отпора, па постепено подрива способност за отпор, вољу за рад, издржљивост; доприноси да се постане слаб, оронуо, постане роб своје похоте, шепури са својом професијом, али и дрхти пред лицем стваралачких напора. Незаситост у захтевима за чулном срећом, према проницљивим схватањима Ивана Иљина, почела је да се мигољи кроз савремено човечанство, крећући од ружних дечјих надања, настављајући с претенциозношћу и захтевношћу, а довршавајући се у светским ратовима и многоврским погИБЕЉИМА.¹⁸

¹⁸ Воља човека више није чиста и он губи снагу, сматра Иван Александрович Иљин (*Поглед у даљину*: Књига промишљања и надања, Београд, 2010, стр. 18-22), уводећи и антрополошку парадигму коју не треба пренебрећи. Он држи да се то губљење очитује у времену у коме све постаје инструмент задовољства и успеха, степеница за умишљену, али исто тако промашену срећу, сведену на чулне насладе у које се неизбежно тоне, а то опет, као самообмана, подрива снаге живота. То да је човек позван у живот само ради чулних радости, Иљин држи да је штетна идеја, и по својој суштини је антихришћанска. Она одговара вековечној машини људске подсвести о бајковитој земљи с рекама пуним млека и медоносним обалама, где постоје само радост и задовољство (требало би да ту нема ни бриге, ни рада, ни бола, ни страдања, ни глади, ни лишавања, ни забрана, ни

Незаситост производи и ону неравнотежу која подрива државне привреде и уноси економске кризе, љуљајући стабилност институција и нарушавајући односе међу људима као грађанима државе. Када човек напушта похлепу из живота нестаје шикана, гасне тупо честохлепље и човеку се отвара недогледно поље добронамерности и солидарности. Активна, стваралачка солидарност, с тиме се тиче како личног, тако и друштвеног живота. Што се више човек позабави интересима свог ближњег или супарника, тиме им је он дражи, јер пре наилази на једнодушност и подршку у мислима и у делима као дијапазону објективног духа у његовој обичајности.¹⁹ То је уједно претпоставка и за здрав човеков нагон, да га тера да у себи изабере тачно одређени правац према неком привредном напору, да га покреће према њему, да му даје снаге да подноси невоље због њега. По томе човек осећа интерес за резул-

сагрешења, ни злочина, ни казне, ни закона, ни примораности). У реалности, човеку треба и незадовољство, као лек, као животворан пут, као спасење, да се сучи и доучи кроз њега, да га оцени на прави начин, да се постара да из њега извуче све драгоцене дарове, препознавајући му васпитачку снагу. Незадовољство учи човека трпљењу, превазилажењу, издржљивости, усредсређености, способности да развије духовну моћ и надвлада искушења. Тада он постаје прекаљен, чврст у ојачалој вољи, где карактер стиче ослонац. Патриотски осећај је један од плодова тако очврслог карактера, а удаљен је од охолости, јер охолост проистиче из духовне заслепљености и ствара у себи илузију. Хвалисање почиње од наивне маније величине и достиже своју катастрофичну перипетију у политичкој уображености. Вољени народ не треба наивно идеалисати, јер он то и не тражи, смара Иљин. Истинско служење народу не врши се демагошким његовим прослављањем, ласкањем и националном охолошћу, већ, напротив - трезвеном, објективном оценом, јасном анализом његових промашаја и недостатака. Национална охолост почиње тамо где се народ заглавио на нивоу примитивне самосвести и где његови проци, идеолози и васпитачи нису способни да превладају тај ниво. Примитивна свест састоји се у томе да је човек окован сопственим самоваспитањем и даље од тога не види ништа. Кад је реч о друштвеном животу, одатле проистиче ускогруда расна и сталешка политика у животу појединих народа, а то није извор патриотизма, него националне охолости. Она проистиче из самоопијености која народе држи као у менгелама. Кад се једанпут испољи, црпи своју снагу из две здраве, али, због касније необазривости, опасне побуде: нагона самоочувања и нагона сујете. Нагон самоочувања придаје националној охолости посебан размах и нуди храну за пристрасност. Нагон сујете извргава вредносне категорије и узноси народ према гордости. Последично, почиње огромно прецењивање себе и потцењивање других, могуће због специфичности непознавања других народа, одсуства узајамног разумевања, гомилања илузија и дипломатских промашаја, који су све јачи и све чешћи, што су својственији таквој националној охолости.

¹⁹ Превазилазећи настројеност `требања` као апстрактно доброг, Хегел је обичајност /ћудоредност/ одредио као довршење објективног духа и слободу у реалности, где самостална слобода постаје природом, а за коју каже: „Настројеност индивидуа јест знање супстанције и идентитета свих његових интереса с целином; а да други поседници себе међусобно знаду и да су збиљски само у том идентитету, то је повјерење – истинска, ћудоредна настројеност.” (Г. В. Ф. Хегел, *Енциклопедија филозофских знаности*, прев. Д Грлић, Сарјево: Логос, 1987, стр. 426; § 515)

тате свог рада, тежи да постигне непосредне успехе и, када успе, осећа радост. Сваки човек лишен корена (‘номоса земље’) мора опет да се укорени, да добије свој кров и да изгради себи дом, јер људски инстинкт жели да се часно уграђује у земљу као удео његове (анорганске) природе.²⁰

Недуховним нагоном не може да се сазда култура и, уопште ништа не може да се изгради ни у једној области, па ни у привреди и економији. Привређивање не сме да се сматра ни као условљено природом, али ни као духовно неконтролисано делање, јер кад човеком завлада искључиво корист и ништа друго не види, ту о култури уопште и посебно оној хришћанској, не може да буде ни речи. То да приватна својина обавезује, да приватно право мора да се схвата као друштвени дуг, и да такво делање такође треба да обавезује, чак и тада кад држава нема, па ни чврсто донесених прописа, Иљин хегеловски сматра да је део схватања људског достојанства. Превладавање грубе користи уз помоћ слободног духа чини, у коначном збиру, социјално законодавство природном нормом народног морала, јер тамо где живи народ отвореног срца, живе савести, уз братске везе и частан правни поредак, држава не треба да се бори принудом са неправдом и експлоатацијом међу људима, па јој је довољно да јасно формулише осећање свеопште праведности и да афирмише народну вољу.²¹

²⁰ ”Супстанцијални, природни сталеж, има у плодној земљи и тлу своју природну и чврсту моћ; његова дјелатност добија свој правац и садржај с помоћу природних одређења, а његова се ђудоредност оснива на вјери и поуздању. Други, рефлектирани сталеж упућен је на моћ друштва, на елемент који је стављен у посредовање, предодбу и у неку скупност случајности, а индивидуа на своју субјективну окретност, талент, разум и марљивост. Трећи, мислилачки сталеж, има за свој посао опће интересе; попут другог, има он властитом окретношћу посредовану и попут првога, али цјелином друштва осигурану супсистенцију.” (Г. В. Ф. Хегел, *Енциклопедија филозофјских знаности*, прев. Д. Грлић, Сарајево: Логос, 1987, стр. 430. ; § 528) Природна и чврста моћ институције брака коју амалгамише љубав и институције обраде земље је нешто исто толико архаично колико и савремено. Вера и поуздање и код мислиштва ваља да буде прожето истом суштином, како би оно опште могло да се конкретизује докунуто непосредношћу поимања, које је самим тим уздизано у свој афирмативнији степен прозирности.

²¹ Своје разматрање о технологији власти и деструкцији вредности, проф. Др Милојица Шутовић закључио је да и данашње «настајање демократских вредности није имуно од разочарења, одбојности, фрустрација, себичних стратегија, панике. Али, упркос томе теоретичари и практичари либералне демократије морају преузети терет доказивања на питању искупљања демократије у очима грађана, ако она по диктату међународном или по дефиницији производи сиромаштво, маргинализовање људи без наде, отуђеност. Друго, да ли је вероватно да се увођењем демократије и слободног тржишта програми масовног побољшања квалитета живота у корист најнеповлашћенијих могу одложити за дуг период времена, а да се тиме не створи дубоко расцепљено друштво у коме би демо-

То постављање туђих интереса заједно са својим сопственим (не као полтронска идентификација са агресором), као оно које мора да стекне своје место не само кад је реч о већ познатим људима, него и о оним непознатим, носи етосни набој. Није само Хегелов ученик Карл Маркс наглашавао како је експлоататорска привреда недостојна, те да нечије старање да превари неког другог, унижава и компромитује не само потоњег, него и оног који то чини. То је ствар правне надлежности, да се не каже кућног васпитања, и има за последицу да се у лику страхова пред сваком инвестицијом збива одлив способних људи из привредне сфере, да се утајују порези и хрематистички користе резерве, скривају противречности финансијских показатеља, а расте масовно неповерење људи једних према другима, упади финансијске полиције у лични живот грађана, а то прате и жестоки економски застоји, који програмирају дуготрајно таворење у антисоцијалном безизлазу. То је добро познато и из искуства прошлог века са друштвеним формацијама које су наглашавале колективизам и уравниловку, јер из расподеле и контроле прихода `на равне части`, може да произађе само поравнавање по просеку или једнодимензионално униформисање, а из њега опет може да произађе само свеопшти јад и несташица са вазда ровитом социјалном кохезијом. Радни сектор се повија у социјалној нестабилности и приближава побуњеничком стању, а оно се отвара на себи својствене начине – узајамним оптужбама политичких елита, осећањем несигурности у најширим народним слојевима, приређивањем забава које ће да одврате пажњу од притиснутости услова живљења са пратећим медијским ударима у јавности, као и са неутемељеним заговарањима хрематистички пожељних (који располажу са новцем), те шиканама оних који нису увезани са премоћавајућим центрима моћи у владајућим елитама.

Тамо где се људске страсти скупљају и ускипте, тамо су и у читавом социјалном миљеу повређени, будући да мржња и непријатељство заклањају поглед (свако види оно чега нема, па противник почиње да се мрзи без објективног повода, са покушајем да „читав свет” буде од њега одбрањен, а са чиме се губи осећај за правду и воља за истину, јер

кратија тешко могла да ухвати корена. «Ко у слободи тражи нешто друго доли њу саму, створен је да би служио» (Токвил, 1994; 169).» /Милојица Шутовић, *Вредности и насиље*, Београд, 2009., стр. 43-44/ Правоснажност израђивања добитка може се оцењивати и с друге стране, не само са стране социјалне правде, него и са стране природе. Треба се на нов начин односити према природи, треба је послушквати, уносећи новине проналазака, примењујући методе интензификације и рационализације економике, откривајући нове производне могућности, нова тржишта за промет и томе слично, а да се са тиме не подразумевају сиромаштво најамних радника и методе израбљивања као циљно поље подухвата. Пристојан однос са природом награђује се богатством, које је стечено часно.

се нештедимице сеје и расипа отров клевете).²² Вековни напори колективне савести, очигледних вредности, укуса, управљени према једној чврстој тачки гледишта и према праведности разликовања, према победи над лажју, према савладавању саблазни, према беспрекорности расуђивања, као да се руше, а њихово место заузима владајући духовни хаос, 'надолazeћа анархија'.²³ Међутим, ни она не може да егзистира барем без негативне рефлексije на право правду, што свакако указује на природу такве зависности.

Одавно је нагон наметљивости познат као онај који условљава ратовање са духовним вредностима (по правилу често изазвано немилосрдним 'домостројним похлепама', вођено економијом затварања конструкција према позицијама моћи).²⁴ Историја наука показује да се то

²² Ко окривљава и оговара 'свог ближњег' /барем према хришћанској вери је тако/, за то би морао да предочи доказе у форми моралног и правног доказивања, које те оптужбе оправдавају. Али, већини то не пада на памет, а поготово медијски истичућим се радницима са ђоновима на образима. Маса је радознала, похлепна за сензацијама, и почесто рада да наивно поздравља намештена показивања. То се зауставља тек реаговањем лица које располаже са потпуношћу доказа и основано опомиње, будући да тек то може тако дезинформисану масу да приведе разуму. Политичка дезоријентација или врло слаба и готово немушта оријентација, повезана са економским турбуленцијама и наглим губљењем запослења упућује на зло које се узноси са оцрњавањем честитости ('добро је оно бојективно, или оно које би требало да буде објективно' /Хегел, *Осн. црте фил. права*, § 129, прев. стр. 228/), а која се понижава, са пратећим понижавањем образованости, где се утврђене вредности научно, графички прегледно и „доказиво” обезвређују, како је то већ обезбеђено за блиске сусрете вредновања и насиља одавно.

²³ «Метафоре рата (против тероризма, сиромаштва, сиде) претварају се у стварне ратове. У ствари владајуће елите (класе) Запада увек су биле разапете између економског интереса који је увек ишао упоредо са културним токовима отворености према свету и повратка политици која се прилагођава ксенофобији, преко пропаганде, лажних анкета, потчињавања јавног мишљења, оснивања некад незамисливих центара моћи, система цивилног шпијунирања, стварања турбуленција у страним земљама. Оне су одувек биле интернационално усмерене, али је њихов интернационализам увек представљао нуспроизвод њиховог национализма, тако да су законске основе за своје интервенције широм света тражиле у сопственим принципима а не у међународним институцијама... урушавања државне власти у многим деловима света кроз транснационалне криминалне мреже и разнолико испољавање организованог насиља, повреатак природи и хобсовском хаосу «рата» (war) свих против свих као «најзначајнији сукоб нашег времена» (Creveld, 1991: 22) у којем је нарушен цивилни поредак, како је Роберт Д. Каплан описао свет, скривајући фразу «надолazeћа анархија» (Kaplan, 1994).« /Милојица Шутовић, *Вредности и насиље*, Београд, 2009., стр. 103-104/

²⁴ Турбуленције у економији су заправо последице пада духовних вредности и срозавања етосног потенцијала социјалних правила понашања (према 'домино-ефекту'), које полази од уверења да јачи може и сме да глаци, а да за то не подлеже санкцијама. Могуће је помишљати и да се налазимо у предворју ближеће светске катастрофе (што је био осећај генерација које су претуриле преко главе светске ратове у прошлом веку, стојећи управо на прагу рушења), када није могуће да се појми како то нису победнички кораци, него

одвијало преко оног што остаје аналитично, што оперише разним „могућностима” и „конструкцијама”, које их чине беспредметним у расправама о непосредности циљева у социјалним програмима, чак и тамо где се и не сумња да ће бити подривано, а са том стратегијом се умногоме условљавало и поимање формализма и схоластицизма науке, формалне јуриспруденције, разарајуће психотерапије, бесадржајне естетике, аналитичког природословља, парадоксалне математике, безентелехичне биологије, апстрактне умртвљујуће филологије, као и празне и беживотне философије.²⁵ Синтеза вазда мора да претходи било каквој анализи,

срљања у бездан бесмисла. Тешко се отети утиску да су савремени правни формализам пун политички инволвираних прецендента изненадних преседана, као и пратећа економска разузданост, погибелне координате које у руке властољупцима дају таква опасна овлашћења и средства, што су подложна злоупотребама на најпогубнији начин. Утолико је и задатак философије унеколико да на умним основама поново отвори питања духовне компетентности и вере (не само као поверења /πίστις/ него и подигнутог увида у ствари невидљиве/θρησκεία/), те да као добар савет не буде само `глас вапијућег у пустињи`: „Кад се људи налазе у стању угрожености, тада, писао је Хусерл, `у име будућности преузетог животног задатка, у време опасности, потребно је те задатке најпре ставити по страни и чинити оно што поново може да омогући будући нормалан живот.` Понекад се питам да ли сам овај став Хусерла добро разумео. Чини ми се да из тога следи дау једном часу мора доћи до обрата, до промене целокупне ситуације када ће се изворни животни задаци преобразити, и створити нови простор за могуће мишљење; али ако се то не деси, ако ти највиши задаци постану посве беспредметни, ти би само значило да је европско људство изабрало пут варварства. Ако је данас исход неизвесан, у сваком случају, рефлексивна је неопходнија но икад како бисмо се могли оријентисати у стању угрожености које нам доноси дух времена.” /Милан Узелац, *Практична феноменологија*, Вршац, 2011., стр. 59./ Доприноси кроз учествовање у заједницама где се траже решења за крупне проблеме савременог живота у свету какав јесте, не могу да буду ништа недостојно.

²⁵ Науспрот таквим смеровима кретања, Хегел је предлагао другачији пут за дубље одређивање шта философија заправо значи: „Тај појам философије јесте идеја која себе мисли, знајући, истина оно што је логично са значењем да је у конкретном садржају као у својој стварности обистињена општост... (то је) идеја философије која *ум који зна себе*, оно апсолутно-опште чини својом *средином* што се раздваја у дух и природу, чинећи дух претпоставком као процес субјективне делатности идеје, а природу општим екстремом, као процес *по себи*, објективан за бивствујућу идеју.”/G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), Hamburg: F. Meiner, 1965 - последња стр./ Отварање таквог пута није наилазило на одобравање, тако да је још Херберт Маркузе добро приметио како је историја хегелијанства заправо историја борбе против Хегела. У уводу за *Енциклопедију филозофских наука*, Хегел је субјективне релативизације рестринговао кроз потребу за системом као целовиту потребу за идејном слободом: „Слободна и истинска мисао јесте у себи *конкретна*, па је она тако *идеја*, а у својој укупној општости она је *ова идеја*, или *апсолутно*. Наука о њој у суштини је *систем*, јер оно истинито постоји као *конкретно* само на тај начин да себе само у себи развија, сабирући и држећи се у јединству, тј. као *тоталитет* и једино помоћу разликовања и одређења његових разлика може да постоји њихова нужност и слобода целине... Стога се целина приказује као круг кругова, од којих је сваки моменат нужен, тако да систем њихових

као што читаво живо тело претходи системима функционисања или њиховим деловима. Наука је путем занемаривања тог мисаоног поступата живе целине страдавала и усахњивала, а човек се потретисао као симулација разумног бића које се отресло предрасуда, тако да је фрагментација са којом је постајао обескорењен, разуларен, избачен из коло-сека, постајала нешто нормално, а религиозна убеђења и философска схватања живота по добру су током времена све више квалификована као ненормална, застарела и `непотребна`. У таквом менталном сликарском умећу, не само да естетички критеријуми немају шта да траже, него и само људско друштво постаје феномен који покатакд више припада зоологији него философији политике или социологији. Њега `украшава` и равнодушна воља, која ма колико била упорна и напорна, у коначном резултату бива изливана у сурову самовољу и животну похлепу, постајући несудржаног карактера који попушта пред бескрупулозностима.

Чиста воља која је у снази егзистенције (а то је за Хегела степен отеловљења апсолутног духа илустративно дат кроз појам здраве државе), имала и значење самобитности добре воље, и по хришћанском учењу и по државном праву, али она са таквим трансформацијама може да устукне пред бизарношћу и уступи своје место програмски пожељним и прагматичним типовима воље, који ту себе виде као „снажне” и „слободне”, а заправо су само од опијања успешношћу немилосрдне. Такве воље су сасвим заокупљене `трезвеним земаљским пословима` (као што су воља за власт и владање /Макијавелијеви пацијенти/), и углавном се одржавају као опасна природна појава која ненадано проваљује и оставља иза себе пустош, а ради учвршћивања позиције кадре су и да се лако одлучују на ратове. То је онај тип вољности, за чије су циљеве сва средства дозвољена, и где се сходно тим поривима и таквој слабо контролисаној сили, добри људи углавном опажају као глупани или будале. Такви типови воље су несити властољубља, тоталитарне државе, антисоцијалног капитализма, империјалистичких колонијалних ратова, жртвовања читавог народа за властиту удобну позицију, тј. воља свих бескрупулозних каријериста, медијских демагошких магната и самовласних трибуна, који уводе тираниде.

Поставља се питање како вратити поверење у умност поретка у коме се налазимо, у ситуацији када сви симптоми указују на страну оних људи, чије се духовно око и рефлексивни нерв није пробудио, и који ступају у живот са ободреним нагоном и уснулим духом. Дотери-

карактеристичних елемената сачињава целу идеју, која се исто тако појављује у сваком поједином.”/Хегел, *Енци. Фил. знаности*, „Увод” § 14, 15; прев. стр. 44-45/

вања налице декларисаном правном поретку као козметичка /наиме споља подражавају оно што би могло да буде лепо=добро/ трудећи се око уређивања спољашњости, али за последицу имају трулеж у унутрашњем свету, када се њихов унутрашњи живот руководи искључиво представама спољашње корисности и обликује у складу с њима. Феноменолошки гледано, сами феномени у таквим душевним склоповима бивају ускраћивани за своју слободу, не допушта им се да засјаје целовито као они који јесу то што јесу, у могућности степена своје снаге показивости и допуштене изражајности по неорганској и органској природи. Слобода феноменолошког приступа је изгледа ипак могућа само кроз изграђивање образованости у школи *‘Феноменологије духа’*, јер се ту појаве стапају са схватањем, достиже оно што разликујући разлике одстрањује апстракције и пушта *‘конкретност’* да дође до изражаја. И Иван А. Иљин је мислио да – «действительно Гегель именно возродил этот термин, раскрыв за ним обстояние величайшей значительности: «конкретно» то, что особым образом «сращено», возникнув из двойственности или многообразия... Катарзис познания состоит в том, что от «конкретно-эмпирического» отмечается «эмпирический» характер, но сохраняется идея «конкретного»; а от «абстрактного-формального» отделяется «формальный» характер, но сохраняется идея «абстрактного». Высшая сфера образуется через спекулятивное обновление обеих сохраненных идей и их свеобразное взаимное проникновение.»²⁶ Материјални моменат ту не може да буде нешто непремостиво у ходу према чистоти појмљеног, будући да је усклађен са највишом идејом која га обухватајући сажима у себи на пристала одређења, тако да је и посебно-стима отворен преко појединачност пут за налажење сагласности са општошћу или са свему заједничкој свеопштости. Та раван свеобухватне општости јесте појам који опстоји ван бивања и позиционисања суштина, те га не условљава никаква релација са материјалним узроком или могућом, с њиме повезаном егзистенцијом зла на очигледан или неочигледан начин.

Ако се казује о томе да је материја неопходна за целовитост света, те да она у основи не сачињава зло, него да омеђује нужност као степен условљености могућности и моћи појављивања, онда је космос као поредак и даље могуће посматрати као Платонов *‘Калистос’* (Најлепшег), као уметничко дело сјаја добротолепоте, које Творац освештава и чини таквим да светлосни сјај и даље прожима и неорганску и органску природу. Ваља се сложити са Ареопагитовом оценом да је зло отуда: штета, недостатак, немоћ, несразмер, грешење, промашеност, бесциљност, бе-

²⁶ И. А. Иљин, *«Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»*, Санкт-Петербург: «Наука», 1994., стр. 135/

зобразлук, безживотност, безумље, неразумност, непромишљеност, неоснованост, непроузрокованост, неодређеност, бесплодност, неделатност, неуспешност, безпоредак, несагласност, неограниченост, тама, несуштакственост и оно што само ниуколико не може да се узме за нешто суштакствено, већ само као однекуд наметнуто и споредно. Збива се стара, још из тих „Божанских имена” Дионисија Ареопакита позната драматургија `с добрим против добра`, тј. препознавање умешаности зла које нема свој непосредан смисао, него се претвара да је добро све док не овлада, да би тек накнадно показивало своје право лице.²⁷ Тако су људи превасходно загрејани за земаљске послове умешани у раст умећа гомилања материјалних богатстава, али често изазивају осећај да о небеским не знају готово ништа, јер им таква знања ништа и не значе. Духовна непросвећеност која их обузима при томе их не забрињава, јер држе да им служи као извор душевне равнотеже и спокоја, мада их често притисне естетичка тежина оне познате Кундерине `неподношљиве лакоће постојања`.²⁸ Сама виша људска органска природа по `лику и подобију` Твор-

²⁷ Видећи суштину зла у очитованој исцрпљености, споља непроузрокованој оскудици, бесплодној слабости, Ареопакит је поставио и централно питање, дајући на њега епохалан одговор: „Како је уопште могуће ишта зло? Мешајући се са добрим. Јер тај, који је сасвим неучествујући на Добру, и не постоји, и ни за шта није способан. А ако је Добро и постојеће, и жељено, и моћно и делатно, како би нешто могло да се супростави Добру, будући да је лишено и воље и силе и енергије? Није свако зло усамљено зло за све и у свим случајевима. Демонско зло, бивствовање унутар добровидног ума, зло је за душу као обесмишљеност, зло за тело као противречност природе. Како зло уопште присуствује у постојању промисла? Не постоји зло као зло, није бивствијуће и није међу бићима. И ништа од бића није унутар промисла, и како зло није бивствујуће, није помешано с Добрим. И ако нема ничег бићевитог, неучествујућег на Добру, зло је недостатак Добра, па ништа од постојећег није сасвим лишено Добра, у свему је постојећем Божија промисао, па ништа од непостојећег није унутар промисла. Али и код оних који се показују као зли, промисао се њима користи благоподобно, или пак неком другом делимичном или општом згодом, па на одговарајући начин сваком од бића промишља о њима. Зато ми и не прихватамо неосноване тврдње многих, да промисао ваља да нас води и против воље према врлини, што вређа природу и што је несвојствено промислу. Јер спасоносна промисао подржава сваку природу која се самостално креће и у свима заједно, а и свако у посебности; у тој мери у којој је природа тих које промишља, способна да прими од потпуности и свемогућства промисла дајући сваком сразмерна промислитељска добра.” *Дела Светог Дионисија Ареопакита*: у преводу др Александра М. Петровића са старогрчког језика, Београд, 2010, гл. 4., § 32-33, стр. 146-147/

²⁸ Утолико и проф. Др Милан Узелац више него умесно упозорава на ону раван философије у којој она показује својствен практични смисао, тј. када је у питању конкретан

ца тада сачињава оно што је засигурно добро, а штета и рђавост немају самосталност у појављивању, него се завлаче у душе по прилици оскудице и лишениости, тако да та споредност и није нека самосталност /ипостаз, супстанција/, него се јавља при траћењу датости приликом настајања у одговарајућем виду. Како је то и Аристотел добро сагледао, оно што је делимично потиче од лишаване суштине лика у твари, дакле, опет од неког добра и према самобитности бивствујућег, мада зло само не подпада под учествовање у добру (Платон), због чега и носи инегзистентни карактер, када лишениост сасвим разлаже и саму подлогу /субјекат/ тела, да преостаје рђавост попут ратова, епидемија болести, разарања и осталог. Када се показује да желећи једно добијаш нешто друго, то подразумева некакво зло (настало унутар пута, унутар сврхе, унутар природе, унутар узрока, унутар начела, унутар краја, унутар одређења, унутар жеље, унутар својствене суштине предметности). Само у ретким случајевима потпуног духовног слепила или идиотизма, човеку лако полази за руком да радикално доврши раскид са Богом и претвори се у отвореног поклоника мрачних сила. Такав тада себе сматра непобедивим и на све спремним. Али, унутрашњи конфликт који неминовно услеђује је тежак и патогено опасан, посебно за поносне природе које се повлаче у немоћну тишину властитог стида. Када се неко потпуно уверио у то да за њега нема ни сјаја, ни духовног сунца, појави се његово сопствено `духовно око`, чије постојање није могао ни да слути, као зрак сјаја из дубине мрачних простора његовог срца (`с/е/р/д/ца`, средишта тела пнеумофизичког или према Св. Григорију Палами „тела тела“), да осветли сву лаж пређашњих умишљености бацајући другачије светло на догађаје и ствари (пример је осећање надмоћи у диктатури и признање срамоте Карла Шмита са потврђивањем да се одрекао од ђавола 1936. године - `dem Teufel abgeschworen`, на саслушању у Нирнбергу).²⁹

Охолост успешности у мимикријама осећа се с тиме разобличеном и осуђеном са висине оног животног степена, на коме се неко

живот у својој вишедимензионалности: «Филозофија је у ситуацији никад горој по њу, никад не беше више угрожена но што је то данас. Тек ретки међу нама и усуде се још да кажу како су и даље спремни да следе велику традицију што води од Платона и Аристотела. Још ређи су они спремни да се удубе у `оживљени садржај традиционалних система`, а само њиховим преиспитивањем, упозорава Хусерл, може постати јасан смисао задатка филозофије... Оно што данас гуши свако бављење филозофијом јесте илузија да се све може освојити лако, без напора. Заборавља се да пут до лаког није лак. Лако се нешто може задобити у виртуелној реалности, но та лакћа је опасна у реалном свету. Последица тога је да филозофију данас гуши дилетантizam.» /Милан Узелац, Практична феноменологија, Вршац, 2011., стр. 55/

²⁹ «Карл Шмит у Нирнбергу 1947. године – Три саслушања» (прев. П. Бојанић) у `Нова српска политичка мисао`, Нова едиција, vol. XII, no. 1-4, стр. 16, 2005.

уверио у своју узалудност и безвредност. Оно што је ту најпогубније, остаје с чињеницом да је осуда темељно праведна, тако да преостаје пораз из ког нараста завист да изједа душу, завист према свему што носи сјај, што лучи светлост и ужива у сјају. Завист и мржња рађају похлепу освете, а освета позива на то да се демонстрира сва моћ непријатељства према свету оправдавањем порока и инсуфицијенција. Нечастива стихија се тада угњежђује и лишава мира, и живот се одвија у борби између пројављивања чудесног сјаја Божијег, унутрашњег огња сопствене савести и земаљског сјаја порока. У стварности, свет људи могуће је упоредити са вртом Божијим.³⁰

Вечни врт поседује Господњу евиденцију, јер Он зна какве је цвице када и где посадио, и какве ће садити у будућности. Сваки народ, као цвић Божији, узбуђен је предстојећим догађајима по којима се до краја отвара његов цветник, да би узвратио награђивањем и дивним миомирисом показао захвалност за властиту егзистенцијалну снагу пред Свевишњим. Али, ни један цвић нема никаквих разлога нити основа, да, презирући и собом заклањајући друге, себе сматра главним у божанственом врту. `Књига Памћења` нас вазда опомиње да су људи углавном кратковиди и кварљиви, да се необично лако успале и почну да

³⁰ У књизи "Биће и судбина" проф. др Часлав Копривица је добро оцртао жељу Мартина Хајдегера да вазда стоји `изнад`, да се `надређује` чак и кад очигледно историјски грешни и по ангажману и у написаним мислима. Ако прочитате нацистичке заблуде и оставимо по страни због тужне јекне из тумачења Анаксимандрових порука о историји где она не опрашта грешења, него чини одмазде за `временовање времена`, то да Хегел као „једини мислилац Запада који је повијест мишљења мисаоно искусио” погрешно тумачи грчке философије пре Платона и Аристотела (изјава из 1936. године), те да мора његове мисли суштински да преиначи услед „заборава бића”, далеко је суморније. Хегелова је парадигма онто-теолошка и она потврђује коренове бића испружене још на почетку, тако да проф. Копривица сасвим умесно констатује: „Без Хегела, наиме, као философа, метафизичара, у повијести философије вјероватно не би било ни једног Ничеа, као што без хегеловске (метафизичке) повијести философије не би било ни хајдегеровске (постметафизичке) – која препознаје, и на томе даље све гради, епохални уначај Ничеовог искуства „Смрти Бога” и безизлазног метафизике. И код Хајдегера је, иако битно другачије него код Хегела, на дјелу телеолошко-криптоесенцијалистички појам повијести философије. Почетно раздобље није једна епоха поред других, већ она која, будући изворишту најближа, у себи садржи најпримјеренију „информацију” о њему. Повијесни почетак философије, иако и сам испао из првотне (хипотетичке) уклопљености у оно изворно, није најважнији по ономе шта непосредно казује, већ по томе шта у себи носи.” /Часлав Д. Копривица, *Биће и судбина*: Хајдегеров мисао између узорности и временитости, Београд, 2009., стр. 305/ Разапети Богочовек за Хегела је `усмртио смрт` својим страдањем на Часном Крсту, тако да поред свог почетка у временовању, свет са овим догађајем добија своје обновитељске енергије са којима се на почетак ступа са мисаоном очврслошћу, која може и даље да гледа невидљиво и упознаје се са несазнатим, да препознаје и мирисе и боје цветног врта Божијег прадавно посађеног.

мрзе, а ако у том стању почну да суде и да се гложе, онда се и врата и вратанца за клевете и лажи широм отварају. Вероломни Каин је, из зависти и мржње, убио свог брата, доброг Авеља, и земља је, по свом `номосу` разјапила уста у зев да у себе прими невину крв. Када му је Господ поставио питање са којим заправо и почиње морална наука – „Каине, где ти је брат?“, са одговор који је добио, да он није надлежан за чување свог брата у мимикризовању почињеног убиства из зависти, показује наказност слободе која носи сву ону тежину „Каиновог печата“ чије обележје прати подла клеветништва, погроме и лажи, често и до чудовишних, па и несагледивих размера.³¹

Хераклит из Ефеса, као племић који се повукао из политичког живота одричући се престола, али који је наглашавао да народ треба да се бори за владавину закона баш као и за одржавање одбрамбених зидина града, показујући практична интересовања за друштво и његово добро. Премда је проглашен и „мрачним филозофом“ од неблагонаклоних, могло би се рећи да је тај епитет добио као дубоки познавалац и оно непознатог у логосу, умном становишту, просветљеном разуму у вишедимензионалности тежине смисла, те да је успоставио и његово вредновање, чак и по социјалним мерилима: „У Пријени се родио Бијант, Теутамов син, чији је логос /гласовитост, чување/ већи него код осталих људи“ (фр. 65, ДК 39). Градације логосности тако су познате још од најранијих времена.

Увећавања логоса су дакле у природи ствари, тако да су и његове осуде за поседовање предрасуда, идолопоклоништво и примитивизам, жестоке: „Они који се злочином каљају настоје да се чисте новом крвљу. То је као ако би се неко, ушавши у блато, блатом прао. Ако би га неко од људи опазио где тако ради, сматрао би га лудим. И таквим се божијим киповима моле као кад би ко разговарао са зградама немајући појма шта су богови и хероји.“ (фр. 117, ДК 5) Ова урбана прича `са зградама` као мртвоговорништво, за разлику од брбљавости која не учи памети, казује о продубљивању негативности, тј. апелује на карактер

³¹ Адорново питање о томе да ли је могуће писати поезију после Аушвица може да добије само теолошки одговор као равноправан са постављеним питањем, јер ништа мање не важи ни за Маутхаузен, Заксенхаузен, Треблинку, Јасеновац, Ђаково, Јадовно, Нови Сад, Чуруг, Жабал, итд., као места масовизације политике истребљења. Каћ и Ковиљ су спашени захваљујући мештанима Немцима и Мађарима, `дајући поезији да живи`, показујући уз то како и свештеници Римокатоличке цркве имају душу, коју су спашавали изабљајући Јевреје од погибељи (сведочанство Бреде Калеф). И у послератним одмаздама било је честитих људи који су својим сведочењима спасавали недужне, доказујући како човек у човеку није био сасвим протеран тоталитарним идеолошким диктатурама и сасечен у корену.

воље и њену врлинску живост у човеку, јер без снаге разликовања и исправне констатације о чему се ради, крвљу се покушава са спирањем крви, а чишћење од блата прањем са блатом. Премда је био дубоко убеђен да су: „Очи и уши људима лоши сведоци ако имају варварске душе” (фр. 17; ДК,107), очито му је нанета повреда када је доживео изгнанство свог пријатеља Хермодора и оставио познати фрагмент: „Добро би учинили Ефежани да се сви њихови одрасли редом обесе, и град оставе недораслима, који су прогнали Хермодора, најбољег међу њима, говорећи: „Нека нико од нас не буде најбољи, иначе нека буде најбољи другде и међу другима.” /Фр. 65, ДК 121/ Социјална порука из овог Хераклитовог фрагмента не исказује презир према људима неког намћора који носи урођену мржњу према људима, него заслужену критику ограничавања и спутавања оног што доноси напредак у заједници и пре свега духовну корист свима који се оспособе да је схвате озбиљније него што је уобичајено. Најлакше од свега је гледати на философе, као носиоце обогашеног људског логоса, просто као мизантропе и чангрисаве цепидлаке (таква је фама пратила и Канта, и Хегела),³² али ваља се сетити и изузетних апологија Јустина Философа када он сматра да су се спа-

³² Хришћанска идеја конкретизује се разрешавањем противречности створеног и нествореног, енергијама духа остварујући духовно јединство, састављајући вазда ону појмовну основу коју именујемо називом *свет*. Хегел је са великим уверењем тврдио да: „aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt *wesentlich orthodox*; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt... eines Denkens, daß sich geprüft hat, erkannt, das weiß wie es denkt, und weiß, was die endlich, und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind... hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.” / (Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1965, S. 207) /”По суштини је разабрано *ортодоксна* /православна/ сада *философија* – не само она, али она понајвише, а будући да она заснива и обезбеђује та становишта, те основне истине хришћанства, које су увек имале снагу... а то су истинска одређења мишљења које зна шта и како се мисли... то ваља да остане унутар сфере наше пажње, уколико делујемо научно.” /*Фил. рел.* II, с. 212-213/ И Еуген Финк је у својим познијим радовима инсистирао да појам света као осветљено тло игре људских и божанских сила бива повезан са основним феноменима људске егзистенције на узоран начин. Свет је сам наш појам о њему и његово одсуство и наше `лично ја`, било као прву суштину протофилософских склопова, било као могуће неумрло тело духовности, лишава свих оних духовних перспектива које могу да нас спрече да поред тога што смо обавештени о `смрти Бога`, дочујемо и за Његову васкрслост. Хегел је недвосмислен у убеђењу да унутрашње слеђење те `Благе вести` значи пре свега и васкрсавање кроз поимање апсолутног јединства појма и реалности, или усправљање `тела духовног` у нама самима. Дисонантности у самом том свеобухватајућем појму, које се јављају са игнорисањем таквог показивања порекла света људском друштву, нису неважне за савремена промишљања, манифестујући огромну количину жеље за неразумевањем, колебајући тако правце вољних усмеравања у њиховом темељу; али оне засигурно носе у себи и приговор властите савести који се увек упућује при постављању прaviх философских питања.

сли сви који су философисали путем логоса, јер им је то омогућавало скупљање на почетак, сабирање добара или прибраност која приближава Светом Духу. Слично овоме, као што је познато, атински грађани су се понели недолично, на смрт осудивши и Сократа, чију је мудрост Платон сматрао најзорнијом, али су такође окривљавали за асевеју и Анаксагору, као и Аристотела касније. Анаксагора им није допустио да се на њему искале, а Аристотел је пре егзила на Халкиду 323 г. пре рођења Христовог, рекао да неће да допусти да се још једном Атина огреши о философију. У савремености философи углавном доживљавају дубоку старост (Хајдегер, Гадамер, К. Шмит), али као да је снага њиховог логоса посустала у складу са епохом у којој живе и делају. Да ли је могуће обновити неисцрпне енергије логосности у појединцу, а да се при томе не заврши у компромисним политичким плићацима (попут Хајдегера или К. Шмита), или у душевној болници (попут Ничеа или Фукоа), одговориће нам токови историје који су пред нама. Примери руских философа историје и друштвене мудрости - В. Соловјова, Н. Трубецког, Ивана Иљина, П. Флоренског, Н. Лоског, В. Флоровског, А. Лосева, итд., показују да је њихова благочестивост упркос државним полозима и жрвњу у коме су се затекли, налазила начине да се превазилазе немиле околности које су умеле да пређу чак и у маририје (о. П. Флоренски), те да може да се говори и у прилог таквој могућности. Самопоражени децизионистички песимизам `оног политичког` или чисто политичког правног оквира и може да добије оптимистичније боје тек са политичком теологијом која уважава католичанство укључујући и саборност духа источне црквености као претпоставке властите, апсолутне целине. Утемељење таквих начела ваља да буде подржано од критичког духа, да би разлике у својим одређивањима могле да буду прецизније учаване и диференциране, истовремено не растављајући људска бића од исконске претпоставке на којима и почива њихово бивствовање, од Оног Који јесте и све држи да се не распадне, од Светотројичног Сведржитеља.

Такво мишљење може да буде оптуживано по старим рецептима да је сувише претпоставки увукло у иманенцију, али засигурно не може да му се пришива карактеристика недостатка спекулативне инсуфицијентности или појмовне инхабитуалности према захтевима историјског приступа виђења ствари. Са познавањем историјског наслеђа мањих европских народа као што смо ми, ствари стоје лошије од других и поливалентна перцепција и разлике у интерпретативним матицама готово да бивају релативизоване у тој мери, да их и сами актери једва препознају (споменимо само проблем статуса Аутономне покрајине Косова и Метохије или проблем `невиности` Хрватске и Словеније у нападу и

разбијању међународно-правне суверности бивше државе Југославије). Уосталом, упознавање са *historia regum gestarum* која неће бити сачињавана према двоструким стандардима признатих и непризнатих грађана или `подобних` и `неподобних` у одређеним државно - географским регионима тешко заживљава (данас је актуално питање статуса Европејца као аспиранторних партиципијента евроатлантских савеза /пре свега НАТО-пакта/, мада не одговара ни топографији на терену, ни инклинацијама становништва). Ако је то ново мерило присутности у историјском бивствовању, ваља рећи да је заиста зависнички неугледно. Присећајући се старе изреке да је правда спора али достижна, држимо да са претпоставком обучености да се непожељно и не види, привремено може да се живи тако да се проблеми гурају под тепих, али да онда настају `џомбе` о које сви који се туда крећу, запињу у ходу.

Литература:

1. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, 19654.
2. Hegel, G. V. F.: Fenomenologija duha, Beograd, 1975. (N. Popović)
3. Hegel, G.V.F.: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo, 1989.(D. Grlić)
4. Hegel, G. V. F.: Nauka logike I-III, prev. Bgd., 1976-1979. (N. Popović)
5. Hegel, G. V. F.: Istorija filozofije I-III, Bgd., 1979. (N. Popović); G.W.F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, (G. Lasson), Leipzig, 1920.
6. Hegel, G. V. F.: Enciklopedija filozofijskih znanosti, Sar., 1987. (B. Zonefeld) / G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Hamburg: F. Meiner, 1965./
7. Ivan Aleksandrovič Iljin, `Pogled u daljinu`: Knjiga promišljanja i nadanja, Beograd, 2010. (И. А. Ильин, Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека, Санкт-Петербург: «Наука», 1994.)
8. Χριστοῦ Γιανναρά: Σχεδιάσμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία, Atina: Domos, 1988., Filozofija iz novog ugla, prev. jrđ. M. Vasiljević, V. Banja: Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, 2000.
9. Божко, Павел Левгењевич: Становление понятия всемирной истории: Историко – философский очерк, (2006), Краснодар: Кубан. (http://www.philos.kubsu.ru/2007/11/04/bojkkop.e.stanovlenie_ponjatija_vsemirn_ojj_istorii.html)
10. Imanuel Kant: O kraju svih stvari, (1974), Beograd: „Mladost”, (prev. S.Žunjić); Spis o pedagogiji, Beograd, 1922, (prev. M. Šević); Kritika moći sudjenja (1790), Beograd, (prev. N. Popović), 19912.; Metafizika morala, (1993), Sr. Karlovci; Novi Sad. (prev. N. Basta)
11. Časlav D. Koprivica, *Biće i sudbina*: Hajdegerova misao između uzornosti i vremenitosti, Beograd, 2009.

12. Kerović Radivoje, *Tajna ljudskog bitka*, Banja Luka: Vidici, 2011.
13. Aleksandar M. Petrović, *Filosofska razmatranja o temeljima povesti filosofije*, Beograd: Pešić i sinovi, 1998.; *Arheografija naroda Jugoistočne Evrope*, Beograd: Miroslav, 2006.; *‘Hegel i idejni dinamizam platonovske dijalektike: Prilog savremenom razumevanju naučne logike kao ontološkog i teološkog vida bivstvovanja’*, Novi Sad; Kosovska Mitrovica: Univerzitet u Prištini, filozofski fakultet u Kosovskoj Mitrovici; Kultura polisa; Grafomarketing, 2010.
14. Vladimir Milisavljević, *Identitet i refleksija*, Beograd, 2006.
15. Milan Uzelac, *Fenomenologija*, (2009), Novi Sad: Veris.; *Praktična fenomenologija*, Vršac, 2011.
16. Milojica Štović, *Politički pluralizam i/ili nacionalni monizam*, u *‘Srpska politička misao’* broj 4/2010, god. 17, vol. 30, str. 187-206.; *Vrednosti i nasilje*, Beograd, 2009.
17. Žunjić, Slobodan: *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam, dokumenti i interpretacije*, Novi Sad, 1992.; *Modernost i filozofija: Razmatranja o duhu vremena sa razmeđa vekova*, Beograd: Plato, 2009.

Spirit of the politic and history in the considerations of a cultural grounds of the concept of freedom

Summary: Contemporary social philosophy is consacred to the investigations of her genesis in the deeps of herself within elementes of a historic-philosophical thinking. In the historical deepness by the ‘negative unity’ of the temporal being she stays in a punctuality of a moment ‘naw’ and dissolving duration of a there-being truth, what is inhabitant by the hermeneutic tradition of adequate delucidation of her. Cathegorematic of a position of reason speculated in the being grounded the world as on the preposition or a subject, who is at the same time a ontological relevant subject by the formally relevant criteria, and who supposited a contended moments of her. Contemporary astenic movvies to the building of a good society and a state-order, is the sign of a multivocality levels of fragmentations and particularizations who designates the moderna, and stays as a trade in the postmoderna in a simulative shapes of the insights of contemporarity. Antrophological ground on that way covers the character of the carryng for the principal education of the mind in the circumstance form of the cultivation of the will, who the European spirit takes in the elements of a historical development of a Christian idea, exemplary spread in the Hegel works on intellectual willness as a hardly enriched, but also as a highly positioned optimism, who overcoming the contradictions of a con-temporary world.

Key words: History and political ideas, Low and education, State and a Christian idea, Legitimacy of institutions, Subjectivity and political violence