

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 141.131:321.01
ОНР

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Библиотека Матице српске
Нови Сад

ПЛАТОНОВСКЕ ИДЕЈЕ И ТЕОРИЈА ПОЛИТИКЕ У ПОВЕСНОЈ ОНТОЛОШКОЈ ОПТИЦИ

Сажетак: Платоновске идеје и политичка теорија у оптици историјских поимања су упечатљива визија стварности. Најбоља држава је у свакој реалној држави као савременост идеја у њеним темељима. Разликовања првенства логоса (разлога или опредељења) у времену је хипотетичко, а супстанцијално стварно, када пружамо разлог за актуалност у њему одговарајућој стварности све до сада. Могућност је за сваки пар супротности, тако да је све што је способно да буде такође способно и да не буде, а оно што је способно и да не буде је уништиво. Вечно је неуништиво, тако да ништа вечно не може да постоји само потенцијално. Оно што је вечно мора да буде потпуно актуално, а оно што је актуално је према суштеству раније од оног што је по могућности. Перверзије лажне актуалности јесу илизије, могуће у временима политичких прелаза и друштвених превирања. Зато што све ствари које немају материју јесу без квалификовања суштинска јединства, свет је у јединству реалних ствари изражен у појмовима теорије идеја. Основ његовог реалитета изражава коначност облика у обесконачености његовог стварања од Господа Творца у времену.

Кључне речи: „Платоновске идеје”, „Хипотетичка логика”, „Первертовање поимања бивствовања”, „Лажна актуалност”, „Коначне и бесконачне форме”, „Јединство света”, „Бог Творац универзума”.

Онтолошки смисао појма политичности осмишљен је у Платоновој философији са Аристотеловим карактеристичним спецификацијама и донекле симплификацијама. Држава и закони управљају се према надсуштаственом битију свега што јесте, јер је то оно Добро као најбоље у свему упоредивом, а пријатељство је она врлина која казује о устаљености остваривања тог изворног начела. Почесто се у савременом мишљењу таква философија политике негативно оцењује као „конзервативни списак лепих жеља”, а људске страсти којима руководи непосредност интереса сасвим су нешто друго. Унеколико, то је и тачно, уколико се допусти да остане испуштен читав епистемолошки хоризонт и подразумевано напуштен онтолошки склоп претпоставки које сачињавају компетенцију таквог приступа. Пре ће бити да се унеколико смисао разумевања таквог становишта изгубио у прилично грубој магли неког сасвим неразумљивог ниподаштавања и чудног надређивања том начину мишљења. Тај начин је идејан или прожет идејама, а то самим тим не значи, сем у површној реторичкој употреби, некакав илузионистички или беспредметан приступ.

Предметност предметног која важи у платоничком осмишљавању бивствовања и бивања, може да се именује и са речју *реалност*, уколико не подразумевамо искривљавања тог појма која су проистекла као непосредна последица средњовековне расправе око универзалија. У својим предавањима из повести философије, приликом разматрања Платонове мисли, Хегел је констатовао - „За достављање, за предавање неке спољашње ствари није потребно много труда, међутим за саопштавање идеје потребна је повесност. Она увек остаје нешто езотерично; дакле, не постоји код философа само оно што је егзотерично. То су површне представе.” / „Zur Mitteilung, übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschichlichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.” (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main, 1971, Werke. 19, s. 22) / Упозоравајући, даље, на вештину везану уз тумачење повесности неког мишљења, Хегел је за Платонову

философију изричито истакао и следеће: „In der Platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Prinzip und darin vereinigt. Dies Verhältnis ist, daß Platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befaßt die Prinzipien der anderen in sich.” (Hegel, *ibid*, s. 23/24)¹

Ова унутрашња повезаност наизглед разнородних гледишта и мишљења у један чврст мисаони склоп изразито дијалектичке природе, омогућио је Платону према Хегеловом увиду иступање на сцену историје догађања које значи дијагностификовани и признати тоталитет (целовитост) идеје, осмишљавајући све што јесте и бива. Дијалектичко разоткривање у сфери умећа са појмовима као логичког знања дијалектичког логоса суштаства /*l'ŏgoj tAj oŭs..aj*/, јесте оно у коме је идеја оно што сија и обасјава. Она, дакле, пружа услове за важење или легитимише компетенцију захваћености бивствовања, а отуд и све сфере укључујући ону социјалну и државну.

Хегел се концентрисао на проблем налазећи разрешење у довољно развијеној консталацији поимања, тако рећи у самом појму као идеји, а то исто је са убеђењем оданог следбеника често понављао и Едвард Целер:

„Tiefer gehend zeigt der *Sophist* (251A-253E): da weder alle Begriffe sich verbinden lassen, noch alle dieser Verbindung widerstreben, so bedürfe es einer Wissenschaft der Begriffsverknüpfung, der Dialektik. Hierauf zurückweisend erklärt endlich der Philebus (16 B ff.) diese Wissenschaft für die höchste Gabe der Gotter und für das wahre Feuer des Prometheus, ohne das keine kunstmässige Behandlung irgend eines Gegenstandes möglich sei. - Was sodann näher das Wesen der Dialektik betrifft, so ist zunächst im allgemeinen festzuhalten, dass ihr

¹ „Тако у Платоновој философији видимо разноврсне филозофеме које потичу из ранијих времена, али оне су прешле у његов принцип и у њему су уједињене. Тај однос чини да се Платонова филозофија показује као један тоталитет идеје; његова филозофија као резултат обухвата у себи принципе ранијих филозофија” (Г.В.Ф.Хегел, *Историја филозофије II*, /прев. Н. Поповић//, Београд, 1983., стр. 148-149). Претходно, он такође умесно потцртава: „Али основу филозофије чини једна мисао, једна суштина; и ништа друго не може да се постави на место ранијег истинитог сазнања те њене суштине. – код доцнијих филозофа оно се мора појавити исто тако неминовно.”

Gegenstand ausschliesslich der Begriff ist: sie ist das Organ, mittelst dessen die reinen Begriffe von aller sinnlichen Form und Voraussetzung frei ergriffen und entwickelt werden.” (*Die Philosophie der Griechen* in ihrer geschichtlichen Entwicklung, dargestellt von Eduard Zeller, Th. II, Abt. 1., Leipzig, 1889, s. 615)²

Целер је према Хегеловим сазнањима условно тачно описао улогу дијалектике, премда ипак не до краја, јер пре свега није могао да схвати смисао аутентичности *Закона* као Платоновог списа, држећи да -

„...уместо чисте платонске философије имамо овде ону с религијом, музиком и

етиком повезану математику која је својствена Питагорејцима”/*исто*, стр. 956/

Такав став је заступао, будући да се није удубљивао у испитивање спекулативне природе бројивости броја који је и код Питогаоре такође дијалектичан, а ни у логичку компетенцију заснивања бивствовања позног дијалога *Парменид*, који им претходи. То је сасвим извесно, будући да је он сам веома уверено тврдио -

„Целина је овде набачена с једног другог гледишта” (*исто*, стр. 972)

Након тога, опет, успостављен је и тај чудан закључак који је за њега истовремено значао и ново питање, тако да је борнираност и пратећа ригидност барем ублажена са сасвим провизорном констатацијом -

„Овде стојимо на једном очигледно другачијем тлу него у *Држави*, те се може питати још само о томе, да ли је Платон за себе самог укинуо становиште *Државе*, или га је само за своје читаоце заменио једним општеприхватљивијим?”(*исто*, стр. 957)

² „То је дубље назначио *Sofist* (251A-253E): да су већ сви појмови у себи допуштено повезани, шта више подупрти у овој вези, тако да су у употреби једне науке спајања појмова, дијалектике. Овде искорак уназад коначно објашњава *Fileb* (16 B ff) као науку за највише даривање богова и за праву Прометејеву ватру, без било како уметнички мереног делања, какве год могуће предметности било. – Шта затим ближе затиче суштину дијалектике, то је на крају дато у свеукупном чврстом придржавању, њена предметност је искључиво појам: она је орган који посредује између чистог појма и других чулних облика, те предузима слободно захватање и развој.” /E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1889, T. II, s. 615/

Сасвим је јасно да је он у потпуности релативизовао свој, иначе широко постављен и филолошки акрибичан приказ. Ма колико да је Целер узор свог тумачења налазио у Хегеловој филозофији и његовим сагледавањима предности и мана Платонове филозофије, као да ипак није до краја уочио онај високи значај који јој је придат у тим проценама. Хегел наведену Целерову релативизацију није нигде чак ни назначио као могућност, јер му је развојна линија схватања била јасна.³

Нису само Наторп, Хартман или Штенцел приметили да:

„...схема *dichotomus* коју Платон предочава као свој дијалектички метод у овим дијалозима (*Софист* и *Парменид*), једно време сматрана за успешно разрешење проблема *methexis*, (Наторп, Н. Хартман, Ј. Штенцл), што обеснажује Аристотелову критику...Та теорија о највишим категоријама покушава да објасни како је уопште могуће рашчлањавање и синтеза онога што је једна целина.”/ Gadamer, H. G., *Platon und Heidegger*, Festschrift für W. Marx, Hildesheim, 1969.; East-West Perspectives/

Исто тако и приликом разматрања Шлајермахеровог платонизма (1969), Гадамер је утврдио одређену кризу у учењу о идејама кроз губљење етичког момента, али да то истовремено није и пресудно, скрећући поново пажњу на запостављени слој Хегелове филозофије -

„Annahme von Ideen als solche - und insbesondere die Annahme von einzelnen Ideen - überhaupt nicht für das Wesentliche an Platons Philosophie zu halten, sondern das dialektische Verhältnis von Einheit und Vielheit, das unter ihnen besteht”. (Прихватање идеја као таквих - и посебно прихватање појединачних идеја - уопште не треба сматрати суштинским у Платоновој филозофији, него дијалектички однос једности и мноштва, што под њима стоје.) /Gadamer, *Kleine Schriften III*, s. 145/

³ Једно промишљено становиште филозофије права и политике је истакло: „Најбоља држава је у свакој држави и она је стварнија од било које стварне државе. То је могуће зато што нема дистанце између бића и не-бића, и на тај начин је и позитивно право мишљено као биhevито. Идеја правности је место где се дешава идентитет најбоље државе и реалних историјских полиса, а то је и место где се идеја добра потврђује као стварност. Идеја правности, тако, није ништа друго до онтолошко право, и у њој се образује апсолутна истина у стварности или апсолут сам”/Лазар Вркатић, *Онтолошки став филозофије права*, Нови Сад, 1997., стр. 131/

До сличног мишљења дошао је и Егил Вилер (E. A. Wyller, *Der späte Platon*, Hamburg, 1970), који је сматрао да Аристотелово истицање математичких бића као посредујућих у платонизму, баш и није најбоље продубљено мишљење, већ закономерност симетрије и аналогije појмова која је спроведена у самој структури и композицији дијалога, па је препоручио:

„Морамо да се чувамо тога да овом испостављању средњег подручја између света сени чулности и идејног ноетичког света, видимо најдубљи смисао читаве ствари. Најдубљи смисао лежи вероватно у показаној тежњи дијалектичког мишљења према *arche* и од *arche* назад...” /E. A. Wyller, *Der späte Platon*, Hamburg, 1970, s. 22/

Људска душевност подразумева могућност да се са идејама саживљава и да се оне присвајају, као и то да буду одбачене или опкорачене, значећи истовремено и више и мање него што су то оне саме. У видокругу филозофије знање и сећање увезују се са мишљењем, које њихову сталност испитује умном меродавношћу. То што их је као претпоставка с којом се приступило омогућило, с обзиром на саму идејност, поседује логичке дивергенције јер присвајање идеја подразумева прожетост типологијом свести одређене личности, како је на примеру васпитања показивао и Платон:

„- Само је оно знање које на такав начин улази у човека стално - рече он. - И оно, уједно, најбоље доказује да ли је нека природа дијалектичка или није, јер је дијалектичар само онај, ко ствари види у њиховој повезаности, а ко тако не гледа, тај није” (*Држава*, 537^с)

Круто узимање идеја за стварност и њихово издвајање у одређеној теорији, ваљало би вазда да рачуна са карактером присутности логичке недоследности. Он отвара спорне проблеме теорије сазнања и онтолошки утемељених сазнања као карактером мишљења и разумевања. У уводу *Пармениду* поставља се питање о идеализму који иде линијом раздвајања чулног света и света идеја, где Платон уводи фигуру „подмлађеног и полепшаног Сократа” као репрезентанта мишљења спрам којег се он сам дистанцира. Он критички испитује млађег Сократа као своју властиту филозофску прошлост уводећи нетематизовано и начело самокритике. Уосталом, да оваква стилизација није без покрића у промиш-

љању важних момената саме философске стварности, приметио је и Егил Вилер:

„Из Јоније, земље чулне многострукости Истока (Анаксагорин град Клазомена) долази друштво философски заинтересованих људи - води их неки Кефал - у Атину, средиште грчки образованог света, да би чули о чему су вође елејске школе из италијанске земље интелигибилног јединства на Западу разговарали са Сократом. Већ је проемијум означио духовну ситуацију дијалога. Као заступник средине, Платон жели да изглади гигантомахију (битку цинова) /која траје од Софиста/ између Истока и Запада, између плуралисичког „материјализма” и монистичког „идеализма” у дијалектичкој синоптици.” /Е. А. Wyller, *Der späte Platon*, s. 98/

Учења која су се у повести философије развијала насупрот идеализму, као што су емпиризам или материјализам, не стоје према философском идеализму као нешто што се посматра као смртни непријатељ. Томе је најбољи сведок сам Платон, који у својим дијалозима, сматрајући да пронађени приговори доприносе бољем сагледавању самих ствари, пушта супростављеним поимањима да се слободно искажу и тиме омогуће увођење у дијалектичку ситуацију мишљења. Компетенција важења приговора који настоје да побијају становишта идеја, састоји се у аргументацији која својом снагом условљава степен прихватљивости или одбацивања, отклањајући тиме допунске сумње и учвршћавајући увиде који су меродавнији и исправнији, с обзиром на свима отворена темељна питања. Не постоји само сличност између појединачног и идеје, него важи и обрнуто; па се појединачни изглед и ејдос једначе до посредовања у бескрај. Идеја је обоје у једном и истом, па она не може да буде појмљена из неког датог и познатог бића, било да је оно душа, наш живот, мишљење, свест или природа. Бивствовање не може да се разуме из било чега другог сем њега самог, а то исто важи за идеје које су саме бивствовање, будући да се то показује из њима самим својствене суштине. Ако је свет ума нешто што само привидно припада стварности свакодневице, он свакако није „при руци и у погледу”. Ако идеје постоје саме за себе, оне не постоје у односу према нама, тврди дијалогски лик Парменид у истоименом дијалогу, па припадају једна другој, но не и нама и нашем подручју бављења. Сјај другог тако има уделка у присутности идеје, мада самим тиме у њено појав-

љавање спада и могућност попримања варљивих изгледа (*Парм.*, 133^е-134^а).

О њиховој повезаности, супростављањима и спојивостима као увиду у живу испреплетеност путем моћи разлагања, растављања и спајања као успостављања контекста и садржаја, стара се дијалектика тако што те садржаје разумева. Поводом питања о сувислости Платонове практичке философије у разматрањима политичких питања, Хегел је веома лепо описао право значење његовог идеализма:

„Вечни свет као у себи блажени бог јесте стварност, не стварност с оне стране, не на ономе свету, већ садашњи стварни свет, посматран у његовој истинитости, не онако како се он показује чулима онога ко слуша, гледа итд. Ако на тај начин посматрамо садржину Платонове идеје, показаће се да је Платон у ствари представио грчки морал према његовој супстанцијалној форми... Нико није у стању да прескочи своје доба, дух његовог времена јесте такође његов дух, али ради се о томе да се тај дух сазна с обзиром на његову садржину.” /Хегел, *Ист. фил. II*, прев. стр. 224-225/

Његова је присутност самим тим нарочита, и рука која би хтела да га дохвати, морала би да буде оспособљена за додир са изворном стварношћу, а поглед тако подешен да доводи у могућност виђења и препознавања. Постоје тврђења како су то немогући захтеви, па се отуд закључује несувислост претпоставки. Идејни хоризам или одвојеност идеја од емпиријског карактера схватања, а с тиме и закључивања „са /тврдог/ узрока на /тврду/ последицу” као већ унапред заробљена парадигма ограничењима „здравог разума” као још непрепознате наивности свести, заправо је поприлично лош аргумент настао из хоризонта представног мишљења које замишља прагматичну економију исказивања као унапред сведену на уско рационалистичке оквире, а то ће рећи научно-уталитаристичке и техничко-оперативне категоријалне димензије мишљења. Својеврсно разрешење ове умешаности технике у претераном обиму у повесни живот, пре свега захтева скидање чини које нас опседају садашњошћу, тј. да се ослободимо присутних ствари које у њиховом тоталитету идентификујемо с једином стварношћу. То је могуће за мишљење које иде напред и

које гледа према оном што нам се приближава као зов суштине идентитета човекове егзистенције, његовог духа и бивствовања.

Претпоставка која у заључивању вазда захтева своју супротност и неког трећег као посредника, те између тако формирана три члана још два посредујућа и тако у недоглед, заправо је научно-техничка претпоставка увођења вештачког растера у оно што је само по себи ускладиво и сагласно. Овакав приговор већ је унапред дефинисао логички оквир у ком се идеја појављује једино на формализован површински начин, те се по претпоставци уместо дубинског смисла и обухватности испољава као сурогат. Тај аргумент се техничко-терминолошки назива „трећи човек” и први га је употребио /а можда и смислио/ софиста Поликсен, а од њега су га преузели Платон и Аристотел. Ејдос је тиме загубљен као јединство, а тиме и његов идентитет, јер се идеја дели у бесконачност, губећи тиме карактер јемства бивствености.⁴ Присуство

⁴ Упореди - Beaumker, C.: *Über den Sophisten Polyxenos*, „Rheinisches Museum für Philologie”, V. 34, 1879, s. 64-83. Архетипски облици првобитности као идеје које су узори и начела свега што јесте, супраменталног су карактера јер трају и ван формализације искуства свести на слику или представу ствари у релационишким схематизмима. До њих сигурно није могуће допрети представљачким мишљењем, па ни његовим аналогијама, али то не значи ни да су оне у тим процесима неучествујуће. У спису О једном недавно подигнутом тону у философији (1796), Кант је управо према овом Платоновом становишту, оцењујући га као занесењачку слутњу начулног показа презир, сматрајући да Писма и нису његова /што је и филолошким анализама показано као нетачно/: „Овај хоће, осим „четири ствари припадне сазнању – имена предмета, описа, приказа и науке – још и једну пету (пети точак на колима), наиме сам предмет и његово истинско бивство.” - „Ту непромењиву суштину која се може описати само у души и помоћу душе, а у овој се, као од какве врнице, сама од себе пали светлост, он је (егзалтирани филозоф) наводно дохватио...Ко овде не би видео мистагога који се не заноси само за себе, него је уједно клубаш, и који се, говорећи својим адептима, насупрот народу (под којим се подразумевају сви непосвећени), прави омен својом тобожњом филозофијом!” /прев. Д. Баста у „Филозофски годишњак, 3/1990, стр.279/ С обзиром на количину испољене циничности, заиста је том недужном писму које сведочи о тиранији и повлачење добре душе у унутрашњу клет искре у срцу, приписала толику неприличну осуду да гордост богатством празнине у формалним деобама појмова заиста представља „опасност од ушкопљавања ума” све до његовог паралисања, а што опет указује на то да Хегел у својој оцени Кантове философије и није без потребе изразио очајање и повишен тон: „И то млађење празне сламе, и то оне сламе обичне логике у којој нема ни једног јединог зрна пшенице, то треба да значи филозофирање! Ствар стоји као са Исашаром, магарцем крутих ногу који се није могао ни маћи с мес-

онога што јесте у речима веома је варљиво, уколико није логички артикулисано, па као што ни мисао не можемо чулно да уочимо и сместимо у физичке мере просторности, тако и суштаствена обележја истинитости у речима не могу да буду дата обичним постојањем речи као појаве. Неволје које следе из осамостаљене подршке тзв. „чистог увида” насталог из непосредности, нису нимало занемариве, будући да је то солипсистички психологизам посебности који се приказује у ексклузивизму наметљивог шепурења у онтолошкој слободи, наиме спектакуларној, измеђутој могућности, па та супозиционисана спектакуларност упућује на мудрост која налаже њихово стављање у заграде. Одустајање од веровања у тачност и извесност непосредних увида, у којем се веровању крије претпоставка апсолутне компетенције те сазнајне непосредности, омогућава нам упућивање према ономе, што би у низу узтезања пред посредовањем које значи општење, омогућило изворнији увид. Општење као прожимање ствари и њено именовање током посредовања као крчења пута, догађа се као кретање према истини, где исконски значај ишчишћава изворност до исправног увиђања као довршења или налажења у сврси.

Један од начина да се прокрчи пут према тој изворности још је од Хегела познат као пут историографског појмовног посредовања, кроз опис философске ситуације и значајних ставова мислилаца прошлости. Једна предност Хегеловог приступа овој теми огледа се у оживљавању разумевања за тзв. „апсолутни критеријум” посматрања ствари, будући да је сасвим добро успевао да мимоиђе историцистичке релативизације у виду тзв. *типологија доживљавања* из којих следе тзв. *објективне представе* условљене временом, епохалним емпиријским или спољашњим оквирима мишљења. У подлози таквог (линеарно-сабијајућег, јер тешко да може да се именује текућим или флуидним) поимања времена као „објективизовања епохе” у којој се живи, налазе се волунтаризације свести до произвољности, па биологизам и психологизација преплављују саме феномене, тако да су несвесна читавања и замене, као пројекције, неизбежне. Сама условље-

та... међутим, ради части праве скрушености не сме се остати у својој ништавности, већ се морамо уздићи изнад ње доимајући се онога што је божанско.” /Г.В.Г. Хегел, *Историја филозофије III*, Београд, 1983., прев. Н. Поповић, стр. 457/

ност епохом у којој живи не може да одреди мислиоца на тај начин да је вазда у круговима њених нужности, већ да је та условљеност мање или више подстицајно и плодно тло осмишљавања свега што јесте и бива. Свакако, то је она могућност која се пружа у границама раста у духу времена, у којима су могућа екстатична иступања. Ослобађање од њих омогућава изворније додире са стварношћу, а они упућују на сам феномен ума као таквог, као и на његову изворну онтолошку диспозицију, што значи кроз увежбавања у поимању редова величина у философији, као усмереног проучавања ствари. Говор о почетку тиме је неминовно говор који предразумева умно становиште, будући да је сам ум човеку сазнатљив онда, када сам човек мисли или покушава да се разбере у мислима. Свакако да мишљење мора да буде утврђено у обучености, да оно што осмишљава не буде подложно распршености и бесциљности -

„Ka` d% tō pēlai te ka` nān ka` ce` zhtoumšnon ka` ce` φροουmšnon, t` tō ōn” (Још од старине као и сада и вазда за трагање је и вазда непроходно, шта је бивствујуће) / Аг. *Metaphysica*, VI, 1. 1028^b/

- оно што јесте излази нам кроз образовање структура поимања ствари.

Оно до чега се у духу стигло (исказано или неискказано у јавности), може посредно да утиче на догађања у људским заједницама, али не може самим тиме заједнице и да одређује, па често ни да их усмерава.⁵ У два завичаја настањен је човек, према древном предању, а тек целина видљивог и невидљивог може да укаже на праву истину.⁶ Та неистакнута целина бића која подразуме-

⁵ Пол Наторп их је видео као философски изум, те је са већим жаром од уобичајеног указивао на димензију дијалектике мисаоних ситуација, шио је могуће документовати пасажом из Платоновог дијалога *Држава*, у ком он испоставља и философски захтев, а то је да се: „...иде напред не слабећи свој напор и не одбацујући своју жудњу све док природу оног што јесте свака ствар по себи, својом душом не схвати и у њој као таквој суделује као у оном што је њој сродно. Постигнуће тако блискост и здруженост са бивствујућим(стварним) битијем, истовремено постиже да се роди ум и истина, доспева до сазнања, истинског живљења и уздизања...” (Пл. *Држава*, 490b-c).

⁶ У једној лепој слици из своје Биљежнице, Његош је записао: „Човек је умно зрно, бачен у прозрочну бразду времена, но бесмртност његову сазријевају другога сунца луче” /П.П.Његош, Биљежница, Београд-Цетиње: Историјски инсти-

ва свој архејски логички опис, која је итекако је присутна у мисаоној историји. Она је онто-феноменолошки обликован појам, и тиме је од изразитог значаја за превазилажење властитих граница непосредности увида, као и објективно-научних теорија које су заборавиле предуслов властите компетенције важења исказа („метафизика реалитета” као погон објективизација конзервативних хипостазирања просечних увида, као и „метафизика субјективности” у смислу егопатичних само-подмештања вођица на истину, која се не осветљава и не просијава, него „неограничено креира”). Будући да смисао субјективности почиње од Сократовог усвајања заповести „спознај самог себе”, све до Платоновог „самоодношења се знања” и Аристотелове „пригушене субјективности” у спису о души, у њој ваља уочити афирмативни и негативистички план. У афирмативном разумевању се креће онтолошки компетентним правцима, залазећи у дубине античког схватања субјективности, које почиње од Аполоновог налога у храму у Делфима - „познај самог себе”. Присвајањем и преобраћањем тог божанског налога у захтев за свесним и одговорним вођењем живота, који се огледа у односу према души или човековом унутрашњем бићу, код Платона је он превијен у окретање од физичких датости ка опажањима ствари у конструктивним појмовима. Самопосматрање и самоиспитивање установљавају и структуре самоодношења, структуре сопства или самосвести, које су истакнуте још у раном Платоновом дијалогу *Хармид*:

„Значи, разборит човек ће једини познавати самог себе и бити способан да просуди шта зна а шта не зна, и исто тако ће моћи да види шта остали знају, мисле да знају и знају заиста, или шта мисле да знају, а не знају.”/*тамо*, 167^a/.

У развоју дијалога то чувено „знање о незнању” као ахрестичка подлога мишљењу и „велико добро” зналачког живљења, допушта да се „лакше учи и да му је све јасније, пошто уз све што учи гледа то знање”/*тамо*, 172^{b-c}/, тако да је то „самоод-

тут, 1956., стр. 139/ На важност смисла самопознања, додуше не са овако узвишеним набојем песничког казивања као Владика Раде, скренуо је у анализи некојих важних места античке философије, у новије време пажњу, г. Богољуб Шијаковић: *Хермесова крила*, - „Антрополошки смисао самопознања”, Београд, 1994., стр. 174, 175.

носеће се знање” /^mpistÁmhj ~autÁj/, на коме је Платон засновао тзв. „теорију идеја” излажући је и поли/с/тичким средствима разумевања. Дијалози које је писао састављани су испостављањем изворних претпоставки истраживања, кроз поступак који је њима саображен у смислу „усправљања” онога у говору казиваног као меродавног заснивања ејдетологике или логике примерене идејности.⁷ Платонов дијалог, никао на темељима најбољих обележја Сократовог приступања предметима изучавања и митосом из-

⁷ Хусерл је о Платоновој философији имао изузетно високо мишљење: „Platon ist auch der Schöpfer des philosophischen Problems und der Wissenschaft von der Methode; nämlich der Methode, die im Wesen der Erkenntnis selbst angelegte oberste Zweckidee der „Philosophie“ systematisch zu verwirklichen ... Es deutet sich schon mit der Platonischen Dialektik, diesem Anfang einer neuen Epoche, an, das eine Philosophie dieses höheren und echten Sinnes nur möglich ist auf Grund prinzipieller Voruntersuchungen der Bedingungen der Möglichkeit einer Philosophie.” (Платон је још и творац философске проблематике и науке о методи; свакако методи, да у суштини сазнања самог изложи највишу идејну сврху „философије” систематском остваривању... То се само лепо види у платоничкој дијалектици, том почетку једне нове епохе, на томе, да је могућа једна философија овог узвишеног и правог смисла на темељу принципијелног предистраживања стваровитости могућности једне философије)/Е. Husserl, *Erste Philosophie*, u *Husserliana* Bd. 1, s.13/ Овакво засновано отварање могућности остваривања правих сазнања и устројавање философске науке путем њих, по Хусерловом виђењу дугује своју меродавност најдубљем разумевању Сократовог мајеутичког начела: „... im Geiste einer intuitiven Wesensklärung und der evidenten Herausstellung ihrer generellen Wesensnormen; und endlich dadurch, das er sich mit allen Kräften bemüht, auf Grund solcher prinzipiellen Einichten echte Wissenschaft selbst auf die Bahn zu bringen.” (...у духу једног интуитивног појашњавања суштине и евидентним успостављањем његових генералних норми суштине; и још на крају штавише, то је оно помешано са другим силама, на темељу довољног начелног уједињења саме праве науке понето на пут.), *ibidem*, *Husserliana*, Nag, 1956, s. 12/ Hans J. Kremer као да се на овакво мишљење непосредно надовезао у студији *Arete kod Platona u Arustomela*: „...für die Dialoge die grosse Reduktion von oft zusammenhangslos verstreuten Einzellehren auf ein esoterisch gehaltenes Systemgebäude möglich geworden. Die vielerei Gegenstandsbereiche der späteren platonischen Schriften: Charakterologie und „Ethik“, Vermittlungstheorie, Technologie und Naturlehre schiessen in einer gemeinsamen Seinsstruktur zusammen und werden auf die arhai hin ontologisch transparent.” Krämer, H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Tübingen, 1959., s. 259/. Начелно се слажући са тезом да је у позадини Платоновог мишљења стајао један интерес изворног повесно пратећег докучивања онтолошке проблематике истинствовања, као тзв. *arche*-проблематика по којој су „неписана учења” у вези са теоријом идеја израженом на елементарним предметностима, држимо да је она као феноменолошки `реалнија` данас далеко прихватљивија него раније.

грађене драматургије (Платонов „подмлађени” и „полепшани” Сократ), изложио је могућност да се од самог себе довољно научи, као својеврсна *оспособљеност* којом се учествује на истраживању, тако да онај који то може сам понавља изворна кретања усклађивања са испостављеним феноменима, или - *одговара* /*Менон*, 75Б/. Чувено „знање о незнању” као ахрематистичка подлога мишљењу и „велико добро” зналачког живљења, допушта да је то као „самоодносеће се знање” /^mpistÁmhj ~autÁj/ притом је очигледно и оно, које је даље развијао Аристотел у спису *О души* и *Метафизика* /XII/, као нееголошку парадигму „пригушене субјективности”, бацајући с тиме и повратно светло на замисао теорије идеја. Идеје имају саме на себи сенку другог и тек кроз њихово преплитање просејава прави сјај истине. Из јединственог средишта целине бивства, кроз дијалектичко упућивање, у пуном разумевању сократовске мајеутике рађају се појмови или заснивају изворни увиди као основи науци. Из ватре душевне жудње за истинствовањем постизавана знања заустављају ток стално - струјећих мневана, омогућавају застоје из којих је ствари могуће посматрати и из обрнутог смера, те оспособљавају за питања која превазилазе карактер давања уобичајених одговора. Облици бивања или појаве у оквирима чулне предметности полако почињу да слабе у свом природном притиску на мишљење, те трпе измене и оцену видности и привидности карактера постојања. Тада постаје важно оно што је првобитније од природних навика и обичајних свиклости.

Културно-историјски посматрано становиште учења о идејама различито је оцењивано и прихватано. Колико год да се одстрањивало, опет је на други начин проговарао или барем пробијао траг неопходности, када је истинољубивост задовољавана, из позадине мисаоног јединства. За разлику од правца Едмунда Хусерла, који је у трагању за строгом науком и трансценденталном природом логике засновао ејдетологику на Декартовим медитацијама о првој философији, те спору око идеја код емпириста (Хјум, Лок, Баркли) и рационалиста (Декарт, Спиноза, Лајбниц), испитиваним и савијаним кроз домете Кантовог трансцендентализма до упоришта у зрењу суштаства као епохалности ноетолошке евиденције, - ваља кренути и другим, археолошким правцем разматрања идејности у настајању, у зрелој античкој философији и по-

зноантичким разграничењима. „Идеално - типске конструкције” античког грађанина су познате из доба романтизма. Међутим, тешко да могу да се одрже већина модерних процењивања у произвољности надређивања са неком својом тобожњом „нововековном слободом” старима, русоовски наступајући са тзв. „чистом и слободном субјективношћу”. У таквим покушајима скривена је замка већ припремљеног оквира шта то има да значи, јер целокупан симулакрум почива на већ унапред подешеном смислу спонтаности и свега оног што би наводно ваљало да га прати. Да то нису тек празни изрази, већ силан труд око демаркације која подразумева заобилажења спорног појма аутентичности путем модерних стереотипа и крилатица културно-историјских релативизација, нека нам послужи документација на којој почивају сасвим добро сачуване античке трагедије и комедије. Релативизовани садржаји су заправо баш онај пожељни нововековни бездан у коме често вреба опасност разметљивости и неутемељености, да би према њима конструисано „самоодносеће знање” могло као само-разрешавајућа се или апсолутна субјективност да покаже у самој метропатичности деконструктивистичког поступка количину премоћи у лишавању од старих природних упућивања и самоодређивања.

Ова диспарација није нешто фиксирајуће и у њој су само изоштрене разлике које указују на суштину. По његовом увиду у организацији социјетета господар је господар само преко узајамне супротности господства и ропства, као што је то, уосталом, и роб, али не као такав и напросто. С тиме следи да ако се узимају идеје као чисте суштине по себи, тада долази до потпуног расцепа ноематске и чулне сфере, без икакве могућности утицаја:

„Између самих себе, кажем, са суштаственостима као што су оне саме, имају односе ове суштаствености одозго, а наши предмети имају, слично томе, само између себе своје односе.”/ Pl. *Parm.*, 133^c-134^a

У својој студији о онтологичности философије права Лазар Вркатић је уочио и целину онтолошког почетка у Платоновој философији, коју је кроз *идеју добра* сажимао у четири момента: „...прво, идеја добра јесте, она јесте, и зато што јесте се сазнаје, јер биће јесте и оно се сазнаје. Друго, идеја добра предметима

спознаје даје истину, што ће рећи да је она суштина бића и све што јест је по њој, те се биће исцрпљује у идеји добра. Треће, идеја добра даје способност сазнавања, моћ спознаје човека је по идеји добра, и није то неки случајан дар природе, већ основна могућност слободе, јер шта је идеја добра него супстанцијална слобода. Четврто, идеја добра је нешто више него истина бића и моћ спознаје. Ради се о томе да биће и спознаја нису код Платона два ентитета, него је то исконски једно. На том месту је Платон успео, значи у самом основу своје филозофије, да развије сократовско становиште и то на потпуно необичан начин: да га приволи на супстанцијалну слободу. Зато можемо рећи да је идентитет супстанцијалне и субјективне слободе сва његова филозофија.” (Л. Вркатић, 1997: 111-112) Ова не баш популарна интерпретација у модерном филозофском дискурсу, претпоставља враћање Платонових идеја у савремени филозофски дискурс, али у заносу такође фингира и оправданост замисли рекулперације субјективног супстанцијалитета или становишта нововековне метафизике субјективности. Без таквог застрањивања, трезвена процена савремених могућности изгледала би баш онако како је даје др Милан Узелац у својим разматрањима посткласичног мишљења: „Традиционални појмови и речи којима се означавало боље, слободно друштво, данас су без икаквог значаја. У међувремену, и идеје које су стајале иза њих, добиле су негативну конотацију; свему што се учини нефункционалним у сфери манипулације приписује се етикета комунизма, или большевизма а само с једном далекосежном намером: да се у будућности оправда друга историјска страна чије се методе већ увелико преузимају.

Стари појмови, временом преведени у празне апстракције, не могу више да саопште шта су човек и ствари данас, нити шта човек и ствари могу бити или треба да буду. Те речи су изгубиле непосредну везу са предметима, оне више не указују ни на шта, оне су постале празни појмови, елементи доконих језичких игара. Није стога нимало случајно што је управо аналитичка филозофија (глумећи идеолошку неутралност) негујући језичке игре постала глобална мода. Истовремено, ти традиционални појмови и даље

припадају језику који је још увек језик предтехнолошког и пред-тоталитарног доба.”⁸

Принцип смисла односа полиса и појединца, државе и поданика, показао би се најпре у сфери смисла знања као знања суштине истине или истине по себи:

„Дакле, знање само, суштина знања, јесте знање стварности по себи, суштаства истине...” /*Парменид*, 134^a4-5/

⁸ Милан Узелац, *Посткласична естетика*, Вршац, 2004., стр. 10. Да се тај скандал већ одавно није остварио као припремљен у духу народа Југоисточне Европе, зар би мирне душе било могуће инсистирање на „мисаоној свести” која се ослања на Хегелов статус поимања „рефлексије у себи”, као долажење на почетак у философији, заједно са састављањем „полицијске етике” као приручника за морал полицајаца. Хипокризија се, између осталог, састоји и у томе, што је таквом подухвату на измаку претходног столећа, ваљало да предходи писање и објављивање барем једног уџбеника за етичност политичара, чије је етички скроз наскроз сумњиве одлуке полиција само спроводила. Утолико је сасвим реална и оцена шта нам се нудило и још и даље нуди, до ко зна којих времена и каквих још сасвим уврежених и олако обрлађујућих странпутица: „Након крајње оригиналних искустава као и лекција које нам је одржало 20. столеће људи су постали помало уморни од сваке истине – политичке, као и уметничке. Можда делом стога што је све плаћено по далеко већој цени од наших платежних могућности а можда и стога што чак и они који се наводно баве промишљањем природе и судбине уметности, не схватају задатак пред којим су се нашли довољно озбиљно, вероватно, живећи у некој новој а лажној нади како ће их неки срећан случај одвести већ у наредном часу на ону страну где неће морати ни о чем да одлучују. Неодговорност је опака и заразна болест; избегавање сваке одговорности и залагање за постмодернизам њен је симптом и заштитни знак, наговештај да нашем паду у депресију дуго неће бити лека ни у 21. столећу...Настојање да се уметност остваринтако што ће постати стварност није више само теоријски пројекат; оно је добило и своју конкретну форму. Интерпретације ратова вођених крајем 20. и почетком 21. столећа то недвосмислено показују и није случајно што је бомбардовање Србије цео свет доживљавао као највећи постмодернистички пројекат у којем долази до највишег израза синтеза светског анђеоског милосрђа и генијалног ума Била Гејтса (који је с правом истицао своје *непроцељиве заслуге за успешност убијања српског становништва*)... *Управо стога израз политичка уметност је апсурдан али не и лишен сваког смисла; ако ни данас уметност сама по себи не може постићи тај преображај друштва, јер томе и не смера, будући да на томе раде нека друга бића, уметност би ипак могла да ослободи сензибилност за изградњу новог света; новог у смислу *другачијег*; јер, неопходни су нови појмови: то што неки теоретичари сматрају да сви ми још увек живимо у предисторији, то је само последица њиховог одређења историје, а историја је започела одавно, пре свих нас.” (исто, стр.13-14, 16-17)*

На таквом знању уведени расцеп постаје сасвим предметно очигледан - знање које припада човековом окружењу је оно знање истине које важи за нас, а код нас може да буде само она истина која се тиче појединачног знања што се вазда односи на неку одређену ствар. Како се не поседује знање у општости, идејно знање, присутност бивствујућег је привидно и варљиво. Идеје могу да буду сазнате из суштаства знања, од идејног знања, али таква присутност је могуће да и не припада људској сфери опстанка, па се догађа само привидно учествовање у њему:

„Дакле, бар ми не сазнајемо ни једну идеју, будући да не суделујемо у знању као таквом. Чини се да не. Дакле, ми не можемо да сазнамо лепо као такво у његовој суштини, и добро, и све што допуштамо да назовемо идејама као таквим.” /*исто*, 134^{b-c}/

Прави поглед, синоптичка укупност момената, отвара се из узajамности динамике тог односа, из елемената који указују на синтетичке могућности повезивања и раздвајања, па самим тим бива и напуштено свако круто догматско руковање са идејама као расположивим оруђем за савладавање овако или онако замишљеног циља. Идеја добра се, тиме, мишљењу појављује као нешто што га омогућава, што је већ допустило устројавање унапред догађању, у видокругу бивствовања. Оно Добро само на тај начин омогућава идејност која мишљењу осветљава његов бивствени ранг остајући у темељу као садржајни носилац и руководилац у оријентацији спрам свега што јесте и бива. Мишљење уздигнуто на овако виђене бивствене равни расположиво је за идеје као бивствена бића (од оних ничуће-делујућих за феноменолошки увид, као што су идеја кревета или стола /о чему Платон мисли у *Држава*, /596^b/ оних *a fortiori*, све до оних *a priori* као идеје поред мноштва ван свих артефактичких предметности), а то значи мишљења суштина и онога што их превазилази. Свевишњи /свему онострано божанство/ измиче дискурзивном поимању и уопштавајућем излагању, а Прокло Дијадох, наставник и традиционални настављач на катедри за философију у Платоновој Академији, на трагу оваквих Платонових промишљања тврди:

„И када би сад тражио начин како постоји божанско знање и божанска истина, коју богови имају о свему што постоји у било ком облику, онда ћеш да видиш како је она неизрецива и несхватљива за људско домишљање и знана је тек боговима самим. Што се ме-

не тиче, чудим се да има платоничара који уму приписују сазнавање свих ствари, чак и оног што је атомизовано, против природе и, уопште зло, и који због тога установљавају постојање умних узрока за такве ствари. Утолико се више дивим онима који разликују својственост ума од божанског јединства и који уму приписују способност општин, првих и оних урока према природи, а боговима моћ да све уређују и стварају. Јер једно је заиста свуда, а општост није, па чак и материја и све што постоји учествује у једном, док на умним облицима и родовима не учествује све.”/ Proc. Phil, *Theol. Plat.*, I, 21/

Ако овај Проклов исказ схватимо као позив на напуштање ума и потирање тежње за разумевањем, засигурно га нисмо добро схватили. Дијалектичар који успоставља закономерност бави се са **k̄srkij**. (= оплитањем, ткањем) које је налажење својствених обележја предметности предмета у њиховом прожимању, док им даје **tō toā ḡsnouj ōnoma** (врсна имена, *Кратил*, 394^с), као својеврсна делатност првобитности ликова у бивствовању или ликова у природи као свеукупности (*Тимај*, 83^б8). У оваквом оплитању ствари кроз давање имена у продубљенијем сагледавању, душа мислећи трпи ограничења која долазе од карактера незнања. Да не би тиме ограничена промашивала смисао она ваља да се обучи у изоштренијим разликовањима, тј. да се образује за посматрање суштствености са-образно њиховој природи. Мислећи дијалектичким умећем душа докучује ствари постижући расветљавања умом кроз разумевање, а то нам описује дијалог *Софист* у смислу постизавања ејдетских увида као олакшаних и очишћених, изравнатих и исправљених тј. учињених јасним - **gnī sij φραγῆ** (изворнија сазнања која се односе на познавање „највиших родова” - исто и различито, кретање и мировање, оно што јесте и оно непостојеће). Образовање мисаоног знања као стварног знања, сетимо ли се и налога за ону чувену „другу пловидбу” из *Федона*, у којој се истиче значај рефлексије за мисаоно посредовање, јесте нарочито **ἡπιστάμη ἱστορικῆ**, /*повесно знање*/, а то је онај садржај сазнања у којима су она зналачка. Историјска наука садржава претпоставке у којима свака етапа постигнуте завршености сазнавања може да се види и као довршавање кроз самопорицање непосредности као оно надокнађено и изравнато у привођењу властитиј сврси.

Увид који зна тежи да се самери суштаству по унутрашњој сродности с њим. Било каква унапред обезбеђена „свеприродност” на том изворнијем тлу захтева да буде напуштена, показујући значај дораслости за њега. Непосредна испоручивост као чулна датост која иде уз предмете именована, по приступу кроз само јављање сазнања, постаје опрема унутрашње сврхе сазнавања коју ово оставља за собом. Могло би се рећи да је исхитрена чак и као „тачност”, будући да критичан приступ феноменизму као непосредно узетих „сирових” евиденција, открива дефицит задовољавајућег обима посматрања и прикраћеност увида у нешчишћености интерпретативне ситуације. Како је изворна потреба душе да истинствује покушавајући да докучи узајамност и припадност унутрашњег светла разабарања са истином, она разумом не открива само спољашње облике састава ствари, него им улази у основе кроз разумевање оног што те ствари омогућава. У душу тиме истина улази као надолажење и нарастање оног истинитог у њој. То не значи тек хтети, него и поступати, јер ствар иначе измиче.

Све учење и права ученост могућа је на основу димензије сећања која разастире равни увида (Платон, *Менон*, 75D), с тиме да су те равни пореклом из подручја бивствовања као оног што јесте, или од њој својственог карактера оног што је истинито. Идеје су у том догађању оне које засветле и скрећу пажњу ума уоквиривањем облика бивствујућег као једноставни садржаоци стварности очитоване расположивим снагама духа, који их препознаје као бића одређене равни и исходишта. Тиме се најављује могућност упоредог учествовања, деонитства или чувеног Платоновог **ἡσθητικῆ**, преко ког се долази до **ἡσθητικῆ** као мере поузданости, те **ἡσθητικῆ** као мере довољности, које уздижу према надбитној стварности Добра, што само собом све осветљава и омогућава:

„А ја сам мислио баш на сунце кад сам говорио о потомку добра којег је оно створило сличним самом себи. Оно што је добро у области мисли, то је у регији видљивог сунце, наспрам вида и видљивих ствари... Тако и у стварима које се тичу сазнања, присуство *добра* не даје једино то да буду сазнате, него управо из њега происходи њихово бивствовање и њихова суштина, а само *добро* није суштина, него се по узвишености и моћи уздиже изнад ње.” (Платон, *Држава*, 508^с-509^б).

са питањем постојања геометријских ликова „по себи”, као питање дегенерације логике апсолута. Ту је и место човековог постојања у простору и времену, али уз могућност сазнања и присуство идеја које дегенеративности отклања. Међутим, променом у самим идејама, нарушавањем симетрије и преовладавањем великог и малог, идеје постају идеологије (петрификоване догматско-метафизичке слике ентитета), онтичке уместо онтолошке мере, превласт рђавости као надјачавање страсти над умним захтевом. То је судбина политике без истине или уметности без лепог, психологије без душе или духа без мисаоности, коју ми данашњи имамо нарочиту могућност да искуствујемо готово свугде. Као да је само темељна застрашеност светом у коме човек среће тек самог себе надвикујући се пустињачки са својим страхом способна да понесе појам реалитета, а све друго може да се причини као низање симулација насталих њеним деловањем и низом симулакрума као последица њених учинака. И обезлогошен свет има неки свој систем или неку своју логику, мада традиционални појмови и речи остају све више без икаквог значаја, што је сведочанство о ускости, о неприродној и неправичној стешњености, која сведочи о новом облику застрањивања. Трезвена процена савремених могућности као прекомерног појачавања степена присуства виртуелне свести, израз је воље за суочавањем са невољом, са речима које су изгубиле непосредну везу са предметима, тако да више не указују ни на шта. Савремене речи су постале празни појмови, елементи доконих језичких игара, дочим традиционални појмови и даље припадају језику који је још увек језик предтехнолошког и предтоталитарног доба. Смисао тог језика ваља да буде интерпретативно преображен и враћен, да би њиме опет могло да се проговори тако да уметност више не изазива очај, а философија досаду и мучнину. Ако нам Платон, Аристотел, Порфирије и Боетије више ни временски ни по мисаоној снази не долазе у близину, ваљда још увек делује барем беспрекорни црквени ауторитет Светог Јована Дамаскина, који у свом „*Источнику знања*” философију види као тежњу за подражавањем Божије мудрости што оправдава потребе широког сазнавања и многовидног стицања знања. Његова онтологија познаје крајњу сврху свега што јесте и дијалектички оквир требања има за циљ да се суочи са сопственошћу сопства, која је за њега триипостазна природа све-

јединственог Бога. Хипотетичка логика Михајла Псела као концептуалистичка дијалектика која се није изгубила пред онтолошким карактером стварности на којој и почива, такође је изворан одговор на тзв. „неизбежност номинализма” и предавање пред грубим надором нововековних деноминација и фрагментација стварности.

Спроведеном критиком, која се у исто време показала и као криза теоријске философије, промовисан је у номиналистичком дискурсу развој нововековних наука, уз које се оправдано везује пратња духа самосталности и слободе, колико и самољубиве самовласности. Међутим, оно што на друштвеном плану значи ослобађање истраживачких подухвата за мишљење неоптерећено спољашњим и усмереним дидактикама, то за упућивање у истину свега што јесте и бива не мора самим тим да буде много. Кризност оваквог усмеравања погађа смисао замене једног схематизма другим, тако да се у основи изоставља хеуристички принцип и ствар евентуално „оперативније” изводи. Оно што је у њима идејно катеховано као „пројекат” или преузето у схематизам на-бачаја модела, доказује се преко „изума” у једној сасвим заравњеној оптици корисности. Мерилу корисности тако се допушта да лови по разврстаним секторима радних самопогона контролисаних државно-политичким моћима, као „друштвено-признат рад”, будући да је сам смисао рада усмеравано функционисан.

Такав подухват заживљава према количини „новости” која успева да заклони темељни смисао бављења, а то практично значи застраши слободна упућивања на могућност сећања на ствари са којима је повезана, као и извођења правилнијих процена према њима. То су оне „новости” као рационализована искоришћавања радних „планова” разноврсних напредака који су у стању да прекрију чињенична дешавања непосредности ствари, те рђава осавремењивања у којима утилитарност увлачи идеје у сектор технолошких напредака као средства радних искоришћења. Оне у крајњој истанци воде маскирној униформи утеривања неистина застрашујућим средствима којима је обест родна подлога а лични интерес најинтимније уверење, тј. ка хрематизму воље за моћ као тоталној контроли и осигураности од било каквог довођења у питање, нарочито на плану поли/с/тике која би једностраности и

осиљене једноумности уважавала као највећу врлину. Слободно мишљење је очигледно туђе и страно оваквом хоризонту функционализма вешто укалупљиваних свести.

Традиција платоничке мисли тако је још увек извор продуктивних идеја, који поседује и изванредан критичан тон по јавни живот. Такво живљење живота налази се и у самим појмовима и прожима их (од државотворног оквира до социјализоване доколице), будући да је сам појам објективан и да онтологија односа идеја и логоса има своју утемељеност и оправданост изручену од самог искуства свести на равни меродавности евиденција у научном просуђивању, естетском опажању и обликовању, те филозофском поимању стварности. То је поимање енергично осветљавајуће и отварајуће према диљем светлу пруженом кроз релације међу стварима, у савременом, или боље рећи свевременом световању света, као благодаћу изволелом или исконом Божије воље за бивствовањем допуштеном светлу и тлу.

Закључак

Читамо књиге платоновске традиције и слушамо идеје, обликујемо мишљења која се евентуално кристализују у веровања. Стављамо свој идентитет у та веровања и и бранимо га са страшћу. Лично примамо када се неко супростави тим веровањима јер смо се навилки да су та веровања наша, али губећи с ума проблеме модерног света. Та реалност мишљења и веровања дошла је из спољашњег извора, па нас искуство свести о проблемима баца назад на почетак. Починање са теоријом идеја је једна од могућности, преко рефлектовања бивствовања објективним поимањима, на равни историје филозофије. Са том подршком добили смо оруђе да постанемо свесни својих поседујућих образаца и уверења, те имамо прилику да свесно бирамо веровања за која желимо да буду део нашег нахођења. Дијалог са другим и другачијим, могућност сачињавања комуникативних облика проблема модерне и постмодерне егзистенције, основни је интерес данашње филозофије, а у исто време, круцијални социјални и савремени политички циљ. Свет се дели и сели, али се људи вазда враћају на своја огњишта, под свим притисцима и насиљем, као са суштинском енергијом преживљавања, вођени идејама истине јединствене ис-

торијске манифестације Бога Творца универзума у лику његовог Сина Исуса Христа, јединственог извора свеколике људске духовне енергије.

Conclusion

We read books of platonic tradition, we hear ideas, we form opinions which all eventually crystallize into beliefs. We place our identity in these beliefs and defend them with a passion. We take it personally when someone confronts these beliefs because we have now convinced ourselves that the beliefs are our own, but without all problems of the modern world in the mind. That reality in opinions and beliefs have come from a source outside of us, and experience in awareness of problems take us back to the beginning. Begin with the theory of ideas is one of possibilities, by the reflection of being by the objective conceptions, on the philosophical history level. By the support of them we are given tools to become aware of our habitual patterns and beliefs, and we have opportunity to choose consciously the beliefs we wish to be part of our inventory. Dialog with the other and the otherness, possibility of making the communicative forms of the problems of moderne and postmoderne existence, is the own interesting in philosophy today, and in the same time, crucial social and political contemporary goal. Worlds divide et migrate, but people always return to their fireplaces, under the all pressure of violences, as the essential survival energy, leading by the ideas to a truth of historically unique manifesting of God Creator of the world in the face of his Son Jesus Christus, a unique source of all human spiritual energies.

Summary: Platonic ideas and the political theory in the optic of historical conceptions, are the remarkable vision of reality. Best state is in the every real state as the contemporarity of ideas in her foundations. Distinguishes between priority in logos (account or definition), in time hypothetical, and in substance is real, when we for actuality give an account of its corresponding potentiality until present. A potentiality is for either of a pair of opposites; so anything that is capable of being is also capable of not being, and what might possibly not be is perishable. What is eternal is imperishable, and so

nothing that is eternal can exist only potentially. That what is eternal must be fully actual, and what is actual is prior in substance to what is potential. Perversions of false actualities are illusions, possible in the times of political transitions and social fluctuations. Because all things which have no matter are without qualification essentially unities, the world is in the unity of real things expressed in the conceptions of theory of ideas. Fundament of his reality expressed his finitive form in the infinitiveness of his creation by the Lord Creator in the time.

Key words: „Platonic ideas”, „Hipotetical logic”, „Perversions of the concepts of being”, „False actuality”, „Finitive and infinitive forms”, „Unity of world”, „God Creator of university”