

**АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ\***

Филозофски факултет  
Косовска Митровица

УДК 101:141.2

Прегледни рад  
Примљен: 28.01.2019  
Одобрен: 12.02.2019  
Страна: 459-477

## **СПОРОВИ ОКО ХЕГЕЛОВЕ ФИЛОСОФИЈЕ И ЊЕГОВА МИСАО О ПРОСВЕЋИВАЊУ И ОБРАЗОВАЊУ**

**Сажетак:** У Хегеловом односу према савремености постојали су и конфликтни моменти, али не у толикој мери као они који су наступили након његовог упокојења. Полемички родоначелник био је његов колега Шелинг, са тезом да треба «затрти змајево семе Хегеловог пантеизма», а одмах до ње је била пласирана и теза да је она била израз епохе преокренут у апологију рестаурације, коју је заступао чудни Рудолф Хајм. Свакако да је острашћеност ових оптужби изгубила из вида смисао његовог удубљивања у мисаони хоризонт Платонове «Државе», који је кретао од јасности и лепоте грчког живота. Грчка паидеја као праведно и државотворно поимање образовања сачувана је у његовој «Философији државног права» кроз интерпретацију смисла животног и владајућег духа уопште, како је то у својој одбрани Хегела добро скицирао Карл Розенкранц. Светско-историјски начин размишљања који је он са тиме отворио, подразумевао је филозофску научност која је способна да методички осветли ход културног развоја света у стремљењу према идеји самог добра. Оно појам света преиспитује кроз догађања његове светскости и људског постојања у затвореној земљи и отварањима ка небесима, напуштајући у својој космологији бивствовања метафизику ствари и сведеност мисаоних одређења у њима, према суштинском отварању духа ка суверености мисаоне слободе субјекта оријентисаног тежњом ка самоостваривањима духа напросто. Методичку развијеност начина обухватања сфера егзистенције света, са дидактичким упутствима из искуства мишљења историје филозофије кроз иманентно довршавање историје бивствовања у себи, сачињава ону страну његове универзитетске педагогије која и даље отвара светско-историјске перспективе образовања, а то значи и смисао савременог образовања.

**Кључне речи:** Рана полемика око Хегела, Познавање света и наука, Филозофско просвећивање, образовање у филозофији, Смисао и будућност знања

Из велике јелинске старине настали су важни садржински моменти Хегелове филозофије на тај начин, да је он сачинио друштвени и филозофски лик

---

\* aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

епохе, полазећи од јасности и лепоте грчког живота. Тај једноставан факт није лако садржајно показати, али он се контрастивно види и у туђини испуњења парадигматичне форме изворне државности као идеала друштвеног живота. Шта историја чини са философијом и шта философија смера са историјом, види се из акта мишљења који одређује суштину неке мисаоне личности која постоји у свету. То се непосредно оваплоћује у начину на који философи виде и разматрају њима савремене процесе збивања и друштвену улогу философије у њима.<sup>1</sup> За Хегела се слободно може рећи да није био никакав дивљи брбљивац, него да је храбро улазио мисаоним сазнањима у ту стварност и изналазио мисао скровитих структура егзистенције, које су имале и своје друштвено и културно значење. Колико је он у томе био у праву, можемо да утврдимо у судару са владајућим идејама његовог времена, које су као духовне тенденције одударале од његових увида.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Напон између садржаја поимања и друштвене реалности позиционише појам условљен објективношћу, са чиме се испуњава функција критике одређене стварности према правцима превазилажења недостатака (Adorno W. Theodor: *Drei Studien zu Hegel* /Gesammelte Schriften, Bd. 5. Hrsg. Von Gretel Adorno und Tiedemann, Frankfurt am Main, 1971, S. 247-283 /). Адорново добро увиђање значаја принципа негативности као унутрашње мотивације рада појма, ипак није артикулисано у светлу догађања света живота као праизворно сукобљавање небеског и земаљског, које светско-историјско поимање код Хегела изнутра носи. До сличног становишта доспевао је и Гадамер, уводећи другост другачијег у онтолошку игру: „Суштина духа се састоји у томе да уједини оно супростављено, или, како је Хегел волео са се изрази, да постигне самоспознају у другости и да на тај начин превазиђе отуђење. У моћи ума је на делу структура дијалектике која, као универзална структура бића, у себе укључује такође и човекову историјску суштину, а коју је Хегел систематски експлицирао у својој *Логисти*,” - Gadamer, Hans Georg: *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, 1971. (*Хегелова дијалектика*. Пет херменеутичких студија, прев. Е. Перунчић, Београд, 2003., стр. 105) Зачуђујуће је, колико је попуштајући Хајдегеровом утицају пројекта онтологије ствари и наивности апстраховања од њих, умевао да подлегне физикратском позитивизму и натурализацији мишљења света које је управо Хегелова *Наука логике* снажно превазилазила. Од савремених философа и Еуген Финк сматра Хајдегерово тумачење Хегелове философије једностраним, јер онтолошко искуство не досеже до бивствовања самог, па ни до бивствовања бивствујућег, јер је то искуство човековог отварања према бивствовању, где, дпдуше, не може да се изједначи историја философије са светском историјом, али дијалектичка противречност знања и оног што је по себи у искуству мишљења, бива превладавано појмом света или превладавањем његове унутрашње противречности истином његовог космолошког положаја прве суштине (Хегел, *Енци. фил. наука*, § 30-33 /прев, Сарајево, 1987., стр. 60-61). Услед тога, излажући искуство мишљења питања бивствовања, Хегелова философија то чини по себи и за себе, тј. отвара пут онима који заједно с њиме мисле у погледу кретања бивствовања самог, и према Хајдегеровом тумачењу, заузима критичку дистанцу. Поштујући суверенитет опстанка у шта-бивствовању, тако-бивствовању, тубивствовању и правом бивствовању, Хегел је показао за Финка Јанусово лице спекулативног достојанства (целине Неба и Земље у идејности по себи и за себе), кроз промишљање појмивих садржаја, а које Хајдегер по њему није разумео, јер је је био опседнут недовољно феноменологизованом онтологијом ствари приликом тумачења. Радећи на стварности бесконачног бивствовања Хегел је по Финку задобио резултат јединственог проласка кроз ствари, тумачећи их са мање натуралистичких наивности, као и са упућивањима ка слободној властитости бивствовања /ипостасности, еголошке осуштињености/, по многоначинској усклађености историјског света, као догађању самопросветљености бивствовања самог. (Eugen Fink, *Sein und Mensch: Vom Wesen de ontologischen Erfahrung*, Freiburg-München: Verlag Karl Albert, 1977, S. 235.)

<sup>2</sup> На тај начин судио је о његовој философији и опонент Рудолф Хајм: «идеализам Хегела је био производ естетике и расуђивања које је уз помоћ естетике успокојавало своју савест. Ево зашто

Те увиде заступао је и Шелинг, који се обрушио на «чисто рационалну спекулацију», да би затро «змајево семе Хегеловог пантеизма» (игноришући аргументацију са краја *Енциклопедије философских наука*), а Хајм са заменом теза у квазиреволюционарном заносу, који је ту видео `заstraшујућу доктрину` и `технички посао`. У поспрдним осудама Хегелове философије утркивао се и Шопенхауер са својим отужним одавањима ирационализму вољности и ситном пљуцкању на «софисту» и «философастера», који цинизам је следио и Ниче. Тако су они поставили схематизме или утврдили по-ставе као фрејмоване калупе, који су даље подразумевали консензусе око обрушавања на Хегелову философију без обзира на аргументованост, па је из њих иведена мода да се он више саморазумљиво одбацује неголи оповргава кроз разумевање изложеног у самим делима.

Другачије тежње стигле су из англо-саксонског поимања (Ф. Бредли, Џејмс Вилиам, Мак Тагарт и др.), које су, без обзира на владајући ортодоксни марксизам, а који је у Хегеловој философији видео један од своја «три извора», укључивале и неохегелијанску опцију XIX и почетка XX века. Уследила је

наречени није издржао пробу стварности. Беде отаџбине оскрнавиле су његове идеале. Он би се сам осећао осујећеним у извршеном другом устанку народа, мада се тај устанак тада не би преокренуо у ново ропство.» (Rudolf Heym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857/Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1962;/ Рудолф Гайм, *Гегел и его время*: Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля, /перев. С немецкого П. Л. Соляникова/, Санкт-Петербург: «Наука», 2006., стр. 209-210) О неумешности ове тенденциозне интерпретације извесних пасажа Хегелових `реастаураторских` реченица, из којих би могла да се изведе продукција квијетизма и сервилности, супростављајући се Хајму, проговорио је други његов предани ђак, Карл Розенкранц: „Nein, solch ein Verchoster Schwabenmagister, solch ein in Seinem Stubenidealismus verkommener Lump, solch in seine Schriften, in eine Weisheit verliebte Narr, ist Hegel nie Gewesen. Diese todte frasse, ist das alleinige Eigentum ihres Schöpfers, des Herrn Dr. Haym.. Es war seine Pflicht. Er machte aber manche Modificationen aus Pädagogischer Rücksicht... als einen Akt der Abstraction Besreib, bei welchem das Tugend vorerst Sehen und Hören vergehen müsse...“ (Не, тек код једног надуваног магистра вребања, тек једне у његовом постепеном идеализму надолазеће протуге, тек у његовом спису у значајно изживљеном будалесању, Хегел није препознатљив. Ова убитачна фраза је свејединствена аутентичност његовог стварања, њега др Хајма... То је заиста његова обавеза. Он је могао понешто и да измени из педагошке перспективе... па је то описао као један акт апстракције, по коме врлина унапред гледању и слушању мора да предњачи...) /Karl Rosenkranz, *Apologie Hegel gegen Dr. R. Haym*, Berlin: Verlag von Duncker und Humboldt, 1858., S. 28./ До каквих изопачења је дошао Хајм могуће је видети из тога, како он разуме познати исказ из предговора *Философије права* о умности стварности, суморно га срањујући са ранијим обрасцима апологије постојеће власти, те је свим растрешено називајући `страшном доктрином`, која објављује да је све свето, те петрификује све постојеће као такво. Та `страшна доктрина` је формулисана у контексту полемике са философима, који уместо да `достигну то што јесте, а то што јесте јесте разум`, у заносу са конструкцијама идеала државе `онаквих каква она треба да буде`, по њему, промашују. Он је незнатички заузео погрешну позицију да је Хегел био ван његовог времена, и као неразумно укореењен у свом времену, да није био у дослуху са духом епохе. Са тиме је извео деструктивну оцену која се заразно проширила након Хегелове смрти, да његово мишљење није одговарало духу епохе, и да је тај неодговарајући приступ постао главни узрок краха хегелијанства као `техничког дела`. Ово удобно углављивање погрешних тумачења, утицало је рушитељски на наше уобичајене умне претпоставке, несрећно утичући и на серију будућих разглашених несхватања («Begriffspantasmen und scholastischen Sophismen“, «geistloser Scharlatan“, «луди честољуб» итд.), као више него епохалан феномен.

касније и интензивна популаризација Хегела у француској интелектуалној средини Александра Кожева и Жана Иполита, као и верзије неокантовских интерпретација Рихарда Кронера и Паула Хенсена или такозваног «неомарксизма» Ђерђа Лукача и Ернста Блоха, те «франкфуртске школе» Адорна, Хоркхајмера и Маркузеа, са варијацијама код нас у «праксис-философији» итд. У целини гледано, Хегел баш и није постао херој савремене философије, а посебно је осуђивано његово главно дело «Наука логике» (истина оног /правог/ ја је чисто знање, чисти појам у самоодређености, као што је истина егзистенције њена суштина), али с обзиром на опште стање философије у двадесетом веку, то је посебно и не само позитивно питање.<sup>3</sup> Његов неограничен историјски и сазнавалачки оптимизам човеку двадесетог века изгледао је наивно, толико да се граничи са «неопростивом дрскошћу» (раније Ниче, Шопенхауер, Хајм, а касније Хајдегер,<sup>4</sup> неоструктуралисти, неопозитивисти, прагматисти и неолиберали, као и постмодернисти). Међутим, наступајући реализам, са својим наводно великим примедбама који налази бројне превиде, интерпретативно је

<sup>3</sup> Постхегеловско доба је пуно неповрења према спекулативној онтологији и на њу се готово позитивистички гледа као на мисаону измишљотину или денатуризовану теологију. Види и моју подробнију студију - Петровић, Александар: `Хегел и идејни динамизам платоновске дијалектике: Прилог савременом разумевању научне логике као онтолошког и теолошког вида бивствовања`, Нови Сад, Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет у Косовској Митровици; Култура полиса; Графомаркетинг, 2010., [329 стр.]

<sup>4</sup> Пишући о «начелу западног мишљења» које ваља да буде помишљено као у Хераклитовој философији, што је излагао летњег семестра 1943. године, Мартин Хајдегер је у другом параграфу изразио запрепашћење пред Хегеловим тумачењем, по коме он није мрачан: «У складу с Хегелом, њена се суштина састоји у томе, да би се оно начелно притајено и недоступно износило на светло знања, која се одликују безусловном уверљивошћу. Тада само оно што зна себе уводи у јасност безусловног знања, где пропада било какав остатак мрачног, тј. још несазнатог безусловног. Подсећајући се на суштину философске истине као на `апсолутну науку`, Хегел је следећим речима завршио своје наступно академско предавање, излагано 28 октобра 1816. г. на Хајделбершком Универзитету: „Суштина умиверзума, начелно скривена и повучена у себе, нема никакву силу која би могла да покаже противљење мушкости сазнавања; она /суштина универзума/ дужна је да стане пред њега /мислиоца философије/ и да пред његовим погледом раскрије и преда му своје богатство и дубину.“ [Hegel, a.a. O. XVII. 22] Опет, на основу реченог постаје јасно, да Хегел Хераклита опажа у ракурсу новоевропске и своје сопствене спекулативне метафизике, која се излаже у његовом делу, које је намерно названо `Наука логике`. О томе, како Хегел поима своју `Логику` и њено одношење према мишљењу Хераклита, и како самим тим осмишљава такво мишљење, говоре његове наредне речи: «Код Хераклита нема ни једног становишта, које ја не бих преузео у своју `Логику`. [Hegel, a.a.O.XVII. 344... Ствар је у томе, што је сама претпоставка Хегелове метафизике, а заправо мисао о томе да универзум не може да остане пред мушкошћу сазнавања и дужан је да се раскрије пред вољом за безусловном тежњом сазнању, то јест пред вољом ка апсолутној уверљивости/извесности, појављује се као сасвим негрчко. Универзум, или грчки – *хо космос*, напротив, по својој бивственој природи јесте нешто себе-скривајуће и по томе суштински `мрачно`. Однос начелног мишљења према томе, шта је оно дужно да мисли, начелно се тим последњим и опредељује. Ако мишљење мисли то, што се скрива, што иступа као себе-скривајуће, тада такво постојање, дубинско мишљење у свом сазнању, никада не може да буде `воља`, која универзум принуђује да се открије.» /М. Heidegger: *Heraklit II Abteilung, Vorlesungen 1925-1944, Gesamtausgabe Bd. 55, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (herausgegeben von Manfred S. Frings), S 27-29/* Аспект вољности као интенционалног разумевања је и љубав, па ови Хајдегерови интерпретативни тонови и њу протерују из философије, јер и принуда је вишезначног вида, у смислу да су страсти погубне, али да ништа велико не настаје без пасије (Хегел).

симплификовао философску проблематику и занемарио циљ да се недвосмислено тежи ка истини. То се огледа у речнику који следи поспрдно тумачење укупних напора немачке класичне философије, према циничним становиштима осуда за тоталитаризам и солипсистички холизам, у распону од «превазилажења» до «пребољевања» и на крају у феноменолошкој постмодерни и објаве рата свему јединственом и дисфрагментованом у погледу поимања стварности. Међутим, у смислу нуспродукта, запређено је и тиме, да се све преокрене у рутински занат посматрања културних и друштвених процеса, остварујући се једино у разним верзијама историзма: романтичарског, позитивистичког, философије живота, феноменолошког, структуралистичког, постмодерног. Све те верзије као да су начиниле прелаз са временског процеса кретања философске мисли према истини на тзв. «логички динамизам историје», где се захватају проблеми и ситуације према здраворазумским мотивима у формирањима перспектива занимања и актуелности, а сасвим по страни остављајући спекулативна разматрања о значењима постављености оног што се поставља у оптицај.<sup>5</sup> Ако философија постоји, пре свега у самом философирању као духовном кретању, онда је одређена саморазумљива архитектура мисли тек ташта самосталност, без доказних дилема. И њена методологија, могуће је да заступа промашен приступ са изостављањем спекулативног умског увида који разрешава доказне дилеме или дијалектичким демонстративностима отвара ареале сувислости философског доказивања.<sup>6</sup> Тако су и методолошки правци заснивања разних врста историзама и социологизама, у разматрању услова психичке мотивације личности, кроз канале и механизме деловања реалитета на мислиоца, примењени и на Хегела, управили конституцију мисаоности према биографизму и психологизму. Повезујући психичке мотивационе тачке са биографским фактима, они су разлагали његове основне мисли у раштркан низ случајева, који се накнадно није могао повратно уверљиво реконструисати без читих крпљења и дорада. Релативизација ту пре свега деструише људску ипостас или састав постојећег бића у виду негативности спекулативног става као позитив-

<sup>5</sup> Унеколико је прихватљива теза о Хегеловој «философској диктатури» у смислу отсуства полагања рачуна о формално-логичкој страни аргументације, када је хегеловска терминологија заклонила језик популарне публицистике у смислу жаргонске рутинизације, слично томе како се дешавало и код нас са незграпним марксистичким речником друштвеног система /петрификаторске идеологије/ «примењеног у пракси», као да се мишљење не увежбава и не побољшава кроз практиковање, него да то обављају неки биолошки процеси или 'медицинске испостаси'.. Размишљајући о немачком духовном животу деветнаестог века Вилхелм Вилденбанд се запитао како је техничка терминологија философије могла да покаже толико велик утицај на савременике, а да притом редуванти садржаји постану уобичајени. Релативизација захватљивости таквих садржаја очигледно је била одлучујућа за ширење и популарност употребе, а томе су значајно допринели интерпретативни дефицити Хајма, Фриза, Екснера, Тренделенбурга, Шопенхауера, Ничеа, умногоме Хајдегера, либертиниста, неопозитивиста, постмодерниста итд.

<sup>6</sup> И наш словенски мислилац Јан Паточка је сјајно нагласио изузетну дубину проблема: „Али прави фундамент хришћанства и поновног откривања вечности ипак претпоставља понављање нечега што је на самом почетку европске епохе било једина стварност: душе као онога у нама што је у односу са бесмртним, смрти неподложним елементом васељене који омогућује истину и у њој живот не нат човека, већ истинског људског створа.“ /Паточка, Јан (2013), *Избор из философских списа* (Европа и европско наслеђе при крају XIX века), Нови Сад: Академска књига., стр. 150./

но-умске оријентације која би да превазилази противречности и откривањем истинитог разреши ствари. Позитивистичка кокодакања са другачијим и новим, само су надвивкавања са пустињом оправдавања формализма у логичким анализама, које би да преклопе смисао бивствовања, а где је и само супростављање као успостављена супротност индиферентна у противречностима самог бивања које их у себи носи. Та вазда је ништавило супротност бићу и бивствовању.

Управо је Шелинг међу првима загламио у правцу искуственог или емпиријски утврдивог мишљења (позитивизма), које показује сву наводну испразност спекулативног става, а приземни физиологизам који је наметао, одјекнуо је у људској појави званој Рудолф Хајм, пре свега књижевно-филолошки активног писца, који је у студији *Hegel und seine Zeit* (1857) осликао такве моменте, који су јединство појма и реалности или Хегелове идеје, тежили да покажу као ништавне. Те идеје су по њему фиксирале разлоге разиласка унутар саме Хегелове школе, не посматрајући их као споредне и субјективне узроке, него као моменте који су постали неразрешива унутрашња противречност и «нецеремонијална двосмисленост» садржаја самог система и мудрости Хегелове дијалектике. Према Хајму, то се видело у томе, што су у његову школу ушли људи са различитим философским и друштвено-политичким убеђењима, тако да касније нису могли да се усагласе, те су са тиме исходовали да је распад био неминован отпочетка. Са спекулативном дијалектиком је Хегел наводно претендовао на обједињавање и помирење `несједињивих противречности`, што је по Хајму, упркос великом труду, пропало. Таква непомирљивост и несједињивост се по њему види у сукобу старохегелијанаца и млађих ученика, вођеном на пољу теолошке и етико-политичке проблематике. Хајм је сматрао да је сам Хегел за то пружио довољно повода, са садржајима неуралгичних тачака самог система, што може да се сведе на то да је ту «апсолутни дух» добровољно подређен реакционарном «духу времена». Ма како време да се разумева према карактеризацијама појава у њему, и са донешеном укупном оценом која се онда узима за реалност, оно што је у својој апологији Хегелове философије приметио Карл Розенкранц, да Хајм заправо замера његовом систему `страшне доктрине` што предњачи врлина («један акт апстракције, по коме врлина унапред гледању и слушању мора да предњачи...“ /К. Розенкранц, *Апологија Хегела*, 1858, стр. 28/), управо открива позитивистичке примедбе по којима је све ван друштвене реалности непотребно и лажно, субјективност потрпа функционалним рутинама, а мисао ван таквог контекста проказана. Очито социјални радикализам или револуционарност Хајмовог приступа, у којој је он философију држао за прекретничку могућност историје, као неку преконституишућу моћ, подразумевао је прекомерно пружање позитивистички формулисаног отпора, не презирући ни насилне акте, који се тешко слажу са добрим философским укусом. То није подразумевало, као Хегелово критичко-дијалектичко превладавање, да се превладане противречности устаљивањем прихватају као добар обичај, него као аподиктичко сервирање неке наводно више социјалне правде у све ширем обиму, у друштву које би све силовито мењало, што је више него агресиван приступ питању промена. Оно што је мудро не може да се дичи

агресивношћу, као ни касније тзв. «беспоштедне критике свега постојећег», критике ради самодовољности критике, као продужеци ове хајмовске психологистички мотивисане критике из неуралгичног крила прекомерне агресивности.<sup>7</sup> 1905. г. Вилхелм Дилтај је објавио «*Историју младог Хегела*» и извршио његову актуелизацију кроз осамостаљена и на чудан начин и самодовољна Хегелова младеначка истраживања с обзиром на зрела и довршена, тако да их је тумачио у аналогiji са ирационализмом романтичарског украшавања филозофије живота и тзв. «мистичким пантеизмом».<sup>8</sup> «Осмишљавања» типова «погледа на свет» тиме су унеколико приписивана и Хегелу, без обзира на његово позно упозоравање на накнадну несједињивост отуда проистеклих подела и деоба, као и на ненадокнадивост првобитног начела које ваља извести из њега самога и поткрепити доказима за егзистентност.<sup>9</sup> Очигледа неспретност која

<sup>7</sup> Додуше, као умесну можемо да региструјемо и сувислу критику појма апсолутног бивања коју је почетком прошлог века извео наш академик Брана Петронијевић, када је разликовао Хегелову утемељујућу концепцију прелажења (пуне промене) битија у ништа путем бивања, као «непосредног ишчезавања једног у другом», као да се са тако спроведеном разликом може извршити непосредно разрешавање питање идентитета, са аутоматским показивањем суштине. Његов приговор је да то није `прелажење` као процес из узастопног односа негације, него «оно што је већ прешло», као претпоставка која мисли да ће се идентитет увек наћи, куд год да се ударало из различитости разлике (па и оне која се односи на себе саму). Петронијевић је кренуо од тога да мора да постоји непоништивост првобитне датости бића, јер поистовећивање и изједначавање са извањштеним небићем у миру бивања и мирном привиду, није кадро да очитује «фундаменталан начин реалности» /Петронијевић, Бранислав (1998): *Принципи метафизике*, I, у Изабрана дела, Т.2., Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 107/. Небиће ту за њега значи «апсолутно одсуство сваког садржаја», сваке врсте стварности /исто, стр. 109/, па изгледа да је у праву и са могућном противречношћу у негацији негације, која би да неутралише само поништавање, али се не види у којој мери истоветности, тј. колико разликовања могу даље да је одреде у многоодносној суштини, која такође трпи привид апсолутног бивања као себеизостајање отпочетка у њему самом. То указује на дезоријентисаности у свету према кретању у датостима промена, јер се ту не би претпостављало само мењање бића које се исказује положајем суштине, чак ни у непосредности квалитативног бивања (исто, стр. 114.). Додуше, скривеност тих положаја као метафорично узето небиће према целини симултане конфигурације света, у складу је са прекидима у дискреционисању реалних тачака његових просторних протезања, а и изненадних прескока тачака времена при прелазима из једног сада у друго сада, према вертикали вечности. Вертикала човековог усправног хода (божанског) ту је ипак одржива, мада је збрка са небићем више него очигледна.

<sup>8</sup> У *Енциклопедији...* (прим. Уз парг. 523), Хегел је истакао како «Оптужба против филозофије због пантеизма умјесто атеизма пада нарочито у новију образованост, у нову побожност и нову теологију, за коју филозофија има превише о Богу, толико да би Он, по њезину увјеравању, имао бити све и да би све имало бити Бог... Стога ублажавање пријекора због атеизма и пријекор због пантеизма има свој основ само у површности предоубе, у коју је та благост себи разриједила и испразнила Бога... Само властита непромишљеност и искривљавање појмова које из ње произлази, јест оно што производи предоубу и увјеравање о пантеизму.» (Г. В. Ф. Хегел, *Енциклопедија филозофских знаности*, Сарајево: Свјетлост, 1987., стр. 476-477) Хегел ту јасно побија идеју Бога као сложену од Њега и света у посебности чврстих супстанцијалности, или тзв. `пантеизам` који подразумева бесконачну распршеност божанске стварности и бесконачни материјалитет по коме се распршава, па његова теолошка доктрина или услошка теологумена не значи испражњеност средишта свег живота и бића, није уклета спинозистичка хиперфизикалност.

<sup>9</sup> Несхватљиво потцењивање позног списка *Докази за опстанак Божији*, губи из вида да је сам Хегел то видео као нешто намењено људима, а не Богу, и пре свега као завршетак истраживања која су тематизовала *Науку логике*. Преокретање филозофије у историју филозофије и чињење

наступа када се човек ослободи своје обузетости постојећим, оним што га затиче у околном свету, као да је извесан мамурлук од заборавног сна који манифестује извесну изгубљеност међу стварима, вероватно и услед сазнања да нас је у својој стези држало оно што је саморазумљиво као наметнути `природан став`. `Природан став` је подједнако неприродан услед одсуства слободе у нама, па натурализације које хоће да `ослободе` човека од `спекулативног баласта` губе из вида судбоносну коб која све своди на једнодимензионалност, сасвим изгубивши могућност његовог сагледавања као сасвим извесне наивности, која додуше јесте невина или сама ништа није крива, али је крива самоизолатија једнодимензионалности којом се ограничила. Ако смета руководећа врлина, тј. свака философија која није у функционалним натурализмима позитивистичких схватања објективна, него своју објективност достиже, као код Хегела кроз `рад појма` као прорађујућа разазнавања јединственог основа стварности, или барем показује врлински труд да се он разазна, онда и сам човек као инсуфицијентно функционалан у таквом свету, тешко да може да има своје место и сувило одређење. Насупрот томе, уздигнутост врлинског односа има за задатак да као и код Платона у његовој *Држави*, не само упути на посредујући положај људског мисаоног бића као услов хармонизације егзистенцијалних проблема друштвености, него и да поучавањем или паидеутиком обликује човека оним уобличавањем у појмљено претресене ствари по огледалу стварности у уму, које су достојне његовог постојања. Сумаглица од разазнавања добрих и лоших људи, одређених партијских политичких схватања итд., развејава се обраћањем пажње на смисао политичности, тј. односа појединца и друштва у држави као укупности темељних рефлексија у свом основу или јединству диференциране јасноће и спекулативне дубине. У актима одлучивања доносимо одлуке, у актима упознавања упознајемо и стварамо обличја упознатости ствари, као трајну хабитуалност знања које обезбеђује скривено богатство живота у смисленом деловању, тј. постављамо тезу о бивствовању целокупног предметног поља живота као стварности неке ствари, успостављајући суштински однос према њему. Упитност у вези с њом окреће нас према општем пољу стварнога као таквом, па поставља питање о важењу могућих објеката који су претходно пројектовани пре сваког фактичког сусрета са њима, у чему се и отвара перспектива важења. Саморазумљивости у природном ставу, као она важења која се спонтано унапред узимају без упитности, постају искључена и предата интенционалној анализи значења предметности, да би се у свом генералном ставу препознала као варка и растворила у разумевању рефлексивне опредмећености света. Бивствовање за нас није актуелно све док упознајемо тек бивствујуће ствари и сматрамо да је оно за нас апсолвирано као саморазумљиво, дочим оно није никакво својство ствари или није

---

доступним искључиво онога што је унутар тог предмета, редукује ствари на историзам који не може да покрије своје слабости у свођењу на примереност или непримереност издвајања тема и проблема које ништа не утемељује. Првенство мисаоног резултата није само рад рефлексије у себе, него пре свега тим напором ослобођена егзистенција по себи и за себе, до које се доспело посредовањем, али она сама и значи и омогућава то посредовање као неко «право ја сада», тј. ипостас или споство /свој састав, склоп опстанка/ који омогућава улажења у пружајуће релације.



никакав реалан предикат, како је истакао Кант; није фактолошко и онтичко, него онтолошко, као ејдетско сазнање суштинских разноврсности начина постојања. И за Аристотела биће као биће или његову суштину посматра наука кроз човека, а не било каква људска необавезна емпиријска појава или натурална проста потенција. Свако сазнавање тако је борба са бићем (гигантомахија око суштине), да оно отвори своје затворено богатство одређења и пружи могућност кретања према слободи бивствовања, из које важење истине поприма сувислост значења. У коначности се збива и обухватање активном страном бесконачног, сежући у нашу потребу саморазграничења као осветљавања властитости објективног бића међу бићима, али и субјективног утемељивања.

Однос мишљења и бивствовања са њиховим идентитетом разумеван је код Хегела у традиционалном контексту, као проблем одговарања човековог сазнања према њему спољашњем природном и друштвеном бивствовању. По својој унутрашњој заснованости реалне ствари имају мисаону подлогу и ми можемо да их појмимо достижући супстанцијалну мисаоност коју подразумевају. Мислећи ум познаје само оно што је само по себи већ разумно и у томе се показује у идентитету са собом, кроз одговарање појма стварности, или улажења у идејно становиште јединства појма и реалности. То јединство сачињава активну страну бескраја, и оно није ниште тек помишљено у нашим главама, него закономерност проистацања ствари која отвара своје садржине разумевајућој егзистенцији. У исходу супстанција је истоветна античком поимању космичког и естетичког схватања ствари, а субјект је рефлексивног статуса европског разумевања односа према предметности. Да би засновао тезу о «супстанцији-субјекту», Хегел је извршио сједињавање јелинства са протестантизмом, али оним кога је лишио прозних неуверљивости, трансформишући модусе бивствовања у хришћанском култу, одговорно схватајући и разумно испитујући смисао пресуштаствених састава или супертрансценденталија.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> У самој реализацији вере као у себи развијеном знању, када оно наступа као конкретно ослобађање истински довршене идејности, Хегел ипак види „изоловано казивање посвећених“ и дискреционише поступак реализације саме философије, понављајући на другачији начин Кантово убеђење. Унеколико се може видети и неусаглашеност око црквеног учења о евхаристији /благодати светих тајни/, као духовном преображавању просфоре или приношења хлеба и вина на литургији, када он Лутерово реформаторско тумачења види као „просветитељску прозу“, али не користи „домишљатост ума“ да то тумачи у духу `квасца појма` или апостолског прејемства `семеног логоса`, као што и пише у *Светом Писму Новог Завета*, а такође ни критички став према чињеници да није Лутер први који је превео Свето Писмо на народни језик, него само први који је то учинио преведећи га на Немачки језик. Словенски Апостоли Св. Кирило и Методије под покровитељством ученог и благородног патријарха Фотија превели су га на словенски језик шест векова раније (види и мој рад - *University in Constantinople IX, and X century with a prepositions of culture work in Byzance of that period*, „Duchovne, intelektualne a politicke pozadie cyrilometodskej misie pred jej prichodom na Vel'ku Moravu“, Monografia prispevkov z medzinarodného sympózia Nitra, 2. Júl 2007, str. 22-33, Nitra, 2007. ISBN 978-80-8094-240-3; а такође и - *Константинопольский университет и СЛОВО Константина Философа как его вклад в славянскую духовную традицию*; в - *Синергетика образования: Южное оделение российской академии образования*, (выпуск двенадцатый), Москва – Ростов на Дону, 2008., стр. 410-424.; ISBN 5-8429-00-80-7). Због таквог реформаторског минимализма и могућег притајивања пантеистичких компромиса он ипак није могао да се окарактерише као гностичар, како је то спорно навео Густав Сиверт поистовећујући истовремено фундаментално Хајдегерово „бивствовање у

Полазећи од свог поимања истински бесконачног, Хегел је сматрао да се бесконачно садржи у наступајућем резултату, увиђајући да: «оно прво, будући да је логичка апстракција бивствовања или коначни свет, то је прво, непосредно, које се не јавља као положено, него се у самом исходу полаже као положено, не као непосредно него као изведено из непосредног према положеном, тако што, напротив, апсолутни дух јесте истинит у делатности полагања идеје, природе и коначног духа. Такође, апсолутни, себе самог сазнајући дух, јесте прво и јединствено истинито, у коме коначни свет који јесте нешто тако положено, има бивствовање као моменат.»<sup>11</sup> Такав дух захтева и првенство као стварна идеја, тако да апсолутном духу припада првостепена контролабилност и управљачка снага у Хегеловој онтологији. У пар. 575. *Енциклопедије философских наука*, место апсолутног духа у систематизованој форми је место себе знајуће идеје стварности: «Оно логичко постаје природом, а природа духом. Природа која стоји између духа и његовог бића не раставља их, додуше, на екстремне коначне апстракције, нити она себе раставља од њих у нешто самостално, што би као друго растављало само друге, јер је закључак у идеји, а одређена широчина је битно само као тачка пролаза и негативан моменат и по себи је идеја; али посредовање појма има вањску форму прелажења, а знање форму тока нужности, тако да је само у том једном екстрему слобода појам постављен као његово састављање са самим собом.»<sup>12</sup> Бескрајна мисаона активност то састављање и чини састављивим, јер се може састављати тек оно што јесте, а не амбигуитети и сурогати.

Овако онтолошки установљена самоодносност поиманог, претпоставља такву целовитост унутар појавности, да је вазда сама са собом повезана, да исходи из стварања из себе и посредује у препознавању себе у сругом и другачијем. Идентитет је тако пронађен у разикованом уздизању, тј. у јединству идентитета и диференције као диференцијални модус властитог значења. Умно происхођење достигнуто као начело и јесте та самоодносна стварност (право, активно јасство, бескрајно активан мисаони састав постојећег), која за разлику од коначне, поседује актуалну бесконачност и бивствујућу самосталност, која се не троши прелажењем у другобивствовање, вазда својом појмивошћу остајући код себе. Што се тиче наше егзистенције као духовних бића у коначном свету, свету уобичајених ствари и релација, од великог је значаја хришћанско откривење као апсолутна религија која нуди ненадокнадиву оријентацију у

---

свету“ са “*Sein in der Wahrheit zugleich*“ (Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987., S. 481.) Ту се загубила опшност /католичанственост бића/ у спајању натурализма и рефлексивности у слепљивању непосредности. За разлику од тога, Хегел успут тврди: „По суштини се као *ортодоксна* /православна/ сада појављује *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... (то су истинска одређења мишљења које зна шта и како се мисли)... то ваља да остане унутар сфере наше пажње, уколико делујемо научно.“ /Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von W.Jaeschke. Hamburg, 1983–1985., Teil II, S. 213-214/

<sup>11</sup> Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1–3. Hrsg. von W.Jaeschke. Hamburg, 1983–1985. Teil 1. S. 223. Такође, „Упознати оно што је умно, то је ствар образовања мисли и посебно ствар философије, која се у том смислу лепо може именовати светском мудрошћу.“ /с. 239/

<sup>12</sup> Г. В. Ф. Хегел, *Енциклопедија философских знаности*, Сарајево: Свјетлост, 1987., стр. 485

коначности. Та потреба јесте услов усправљања и постизања достојанства узвишавања до бесконачног и неопходног суштаства као разумног узрока постојања света.<sup>13</sup> За то је било потребно да се формулишу категоријална одређења, која би била кадра да опишу структуру апсолута као субјекта, који заиста може да буде Творац света. И Кант је у познијој фази сматрао да Бог који није кадар да створи свет из небића и није Бог достојан поштовања, тако да деистичко напуштање властите творевине више личи на абдикацију поимања, неголи на било шта друго. Поимање Бога у том смислу је виша исходна тачка захваћености бивствовања по себи, које свет види као физико-теолошки исход слободног полагања или слободног стварања, које онда белегује и бића по Његовом лику и подобју као пре свега слободна и постојећа. За Оног Ко је апсолутно слободан да може да ствара апсолутну реалност, оно моћи бити више није ништа тек могуће, него је омогућавајуће. Да то више није само ствар радозналост испитивања, него и дубинска унутрашња потреба нашег знања о Богу и опстанка свега што јесте, одређивања нашег идентитета, као сила егзистенције исказиво је у појму и поимању које га садржајно одређује и мисаоно обликује. За разлику од шелинговских могућности постојања (моћи бивствовања), ова Хегелова омогућеност да се буде, не претпоставља ништа друго сем егзистенцију самог себе у стремљењу ка јединству бесконачног и коначног, тако да се из тога отвара пут према онтолошком доказу Божијег постојања. Њега је Кант оповргавао и исмевао, те разарао као апстракцију на основу несклада са нашом моћи суђења, са тврдњом да је постојање предикат а не субјект збивања, те да је у основи нешто трпно и подносеће.<sup>14</sup> За Хегела, међутим, Божија егзистенција постојања унутар себе јесте идентична појава његове слободе бивствова-

<sup>13</sup> Хришћанска идеја за Хегела је дата у представној форми, али она такође подразумева логосно уређивање и категоријална философска средства назначивања садржаја, спадајући у сферу апсолутног духа. Историјски се то збивало у погледу формулација на Васељенским Саборима /нарочито са халкидонским *Оросом вере* или са *Вјерују!* у погледу конституције веома важних појмова суштине и добра. У том смислу он посматра и Кантову критику Анселмовог онтолошког аргумента, која иде за потребом да покаже нејединство у поимању Бога и нужно постојећег бивствујућег као апсолутне нужности која не може да не буде. Оно је такав субјект бивствовања, или такво постојеће, биће које се не да утврдити за себе и у себи унутар свог бивствујућег «предиката». Оно се показује да прелази у свој предикат, у бивствовање, тако да појам није егзистенција као бивствовање у себи, у његовој могућности бивствовања у којој он не може да егзистира унапред, уколико Бог постоји. Он тиме постоји нужно, а не случајно, тј. као бивствовање уопште, а његов посебан вид вид присуства на онај начин на који он стварно постоји. Онај Који Јесте обухвата тиме све егзистенцијално велико и значајно, држећи га на окупу да се не распадне, или – умност је мерило онога што је стварно као феноменологија духа која се упрстењава у прстен првобитности Божије као најчвршћег начела.

<sup>14</sup> Кант је онтолошки доказ сматрао основом свих других доказивања Божијег постојања и оспоравао га примером представе о умишљених и стварних стотину талира. Талири који су у мојој глави, али не и у мојој каси показују да реалност постојања не може да се уброји у појмљене знаке постојања, него само у апстрактна представљања. Поимање припада субјективности и утолико значи колико обману, толико и самопоимајући идејни циљ, а доказати да је тек појам оно што је реално из извођења и закључивања које заснива реалност. Утолико би за њега доказивање постојања Бога било логичко порицање, јер Његову егзистенцију ставља у зависност од наших моћи доказивања или нашег знања о Њему. Пре би требало размишљати обрнуто, да наше знање о Богу зависи од Божијег бивствовања, што је Хегел као тезу у целини спровео демонстрирањем апсолутног извода кроз конкретизовање садржаја оног што се ту поима.

ња, где слобода постојања не може да буде виђена као механизам слепе нужности, него као савршено постојећи дух који има знање о себи самом као непосредну самоизвесност присуства. У том смислу: «Следи да религија јесте однос духа према апсолутном духу, Само на тај начин дух, као знајући, јесте уједно и предмет знања. То није просто одношење духа према апсолутном духу; овде се апсолутни дух односи према томе што смо ми за разлику од њега поставили с друге стране, а на тај начин, тачније говорећи, религија је идеја духа који се односи сам према себи, самосвест апсолутног духа.»<sup>15</sup> Изискивати и оприсутњавати такво јединство које сачињава суштину религије и теоријски и практично за човека, у томе се састоји висина богослужења у свим видовима значења самог постојања. Егзистенцијална пракса и теоријске могућности човековог духа у том су смислу захваћене у корену, на најизворнији начин.

Апсолутни дух је на овај начин иступио и као исход духовног узгона људског сазнања и показао безусловно присуство у његовој самосвести. Сасвим је промашено ипак, када се тај дзх појављује тек захваљујући одређеној духовној активности човека, јер би се он сводио тек на форме људске субјективности, макар и «просветљене». Он егзистира независно и од човека, тј. егзистира по себи, а његово бивствовање обухвата и нас који како делимични у свом склопу постојања не значимо самим тим и незнатљиво безначајност. Хегел је систематизовао тај састав држања и његов «систем» није био оповргнут

<sup>15</sup> Потреба за 'апсолутним почетком' и посматрање природе као 'другобивствовања' апсолутне идеје, још од Шелинговог времена је проказивана као 'гностичка неман' увучена у хришћанство, које то наводно не може да трпи. Истина је да клубашко и занешено романтичко самонаглашавање властитих погледа, који су наводно неприступачни 'за неупућене', и не могу другачије да се превазиђу сем истрајним радом на рефлексији садржаја поимања и евентуално изградом изнутра заокруженог мишљења као «система ствари». Наглашавајући појам 'ограничености' (Schranke) који према Хегелу важи за припросто и сладуњаво мишљење које је лукавством спретног емпиризма уграђивано у прву философију (клубашка гноза), је одлично нагласио како противречности настају, са остајањем унутар ограничења, у значењу зла; и које се превазилазе са откривањем и укидањем коначности у бесконачном. Превазиђене противречности, које би требало да значе и њихову усвојиву снагу или да се даље могу прихватати за обичај, нису нешто што једва остаје у сфери мњења и нагађања, јер су оријентисане према самој личности: «Сваки нови ступањ *излажења изван себе*, то јест *даљег одређивања* јесте такође једно улажење у себе, а већа *екстензија* јесте исто тако *виши интензитет*. Стога оно најбогатије јесте оно најконкретније и *најсубјективније*, а оно што се враћа у најједноставнију дубину јесте оно најмоћније и најобухватније. Највиши, најзаостренији врх јесте *чиста личност*, које једино благодарећи апсолутној дијалектици, која је њена природа, исто тако све *обухвата* и држи *у себи*, јер се она претвара у оно што је најслободније, - у једноставност, која је прва непосредност и општост.» Хегел, Г. В. Ф. (1979.): *Наука логике* III, Београд: БИГЗ. (прев.Н. Поповић), стр. 248-249. Претходно, оно значи и спекулативну компетенцију која може да се релативизује, али коју такође потврђује и историја догађања која непристрасно сагледава след факата: «Појам није само *душа*, већ је слободан субјективан појам који постоји за себе и стога има *личност*, - практичан, по себи и за себе одређени, објективни појам, лоји је као лице (als Person) непродорна, атомска субјективност, - али исто тако није искључива појединачност, већ је за себе *опитност* и *сазнавање* и у своме другоме има за предмет *своју властиту* објективност. Све остало јесте заблуда, мутноћа, мњење, стремљење, самовоља и пролазност; једино апсолутна идеја јесте *биће*, непролазан живот, *истина која зна себе и јесте сва истина*» Хегел, Г. В. Ф. (1979.): *Наука логике* III, Београд: БИГЗ. (прев.Н. Поповић), стр. 233-234. Укорененост овакве истине у стварности испуњена је опструкцијама, а и деконструкцијама као и чистим деструкцијама које нису ништа ново за наше постмодерно доба.

зналачким аргументима другачије систематизације, уколико се изузме Хајдегера претензија тумачења те систематизације као вештине терминологизације описа стварности, где он предлаже редундантни «корак уназад» и рустични «искорак» у историјском мишљењу укотвивши се далеко од метафизике времена у анаксимандровско време испаштања казне и припремања за надолазак бивствовања. Међутим, ваља се сложити са Еугеном Финком да садржаји који се узимају у обзир пате од скраћивања (јеретичности) и да је ту човек прикраћен као опстанак или тубивствовање свођењем на формалну логичку апстракцију. Такође, и Хајдегера самокритика која услеђује након `окрета` према хоризонту отворености људског бића за само бивствовање, још увек не допире до утемељеног логоса целине (сабране збраности) )који све спаја и рашчлањује. Човеково бивствовање у свету ипак ваља разумевати пре свега као случај општег бивствовања у свету свих коначних ствари као бивствовању напросто, тј. као безусловно или апсолутно бивствовање које тим коначним стварима пружа утемељење постојања.<sup>16</sup>

У предговору својој *Философији историје*, Хегел је објаснио да начелно разликује достизање суштинског и нужног, оног „правог историјског“ (geschichtliche, res gestae) садржаја, од «само историјског» (historische, historia rerum gestarum), који је ограничен случајним емпиријским датостима и прелазним ситуацијама. Философија се стога не уздиже изнад своје епохе, јер један исти дух прожима стварност и философско мишљење, тако да ми не стварамо веру, него је на историјски начин примамо путем породичног и националног духа, одакле потичемо и са којим је конкретно усвајамо. Пре него што се пробудило наше „ја“ и сазнало своју слободу и самосталност, већ смо се налазили под утицајем вере, израженим у природи и култури, тако да индивидуум живи у аромату свог народа који не може да прескочи или заскочи јер је то супстанцијалност у оквирима историје догађања где се `мрачни деспот` самодовољно појединачно ја изворно превазилази. Све коначно и отуд неапсолутно, не само за наше философско сазнање, показује се као «неистинито», али оно само себе објективно онтолошки разматра у бесконачном као у својој вишој истини, у чему се и састоји објективизација дијалектичког истројства ствари. Беско-

<sup>16</sup> Према Еугену Финку, човеков положај у „кентаурској метафизици запада“ није неживо-непокретна форма универзалности, нити „фундаментална онтологија“ изоловане јединке: „Устрој битка тубитка није се тумачио из отворености за свијет који влада, већ се обратно свијет тумачио из структуре обликовања свијета као тубитка. Човјеков однос према свијету као изворна отвореност нашега бића за универзум морао се неизбежно прикрити када се свијет проматрао као нешто што пријања уз човјека и што му припада, - као поље простора и временакоје је сам зацртао, али и другачије, као референцијални склоп хуманих `особина`. Екстатика тубитка постала је готово `својство`, а човјек посједник `разумијевања битка`. Није се појаснило како је човјечанство скупа са својим егзистенцијалним устројем `битка-у-свијету` само у свијету као свемиру и како је у њему изложено и скривено на чудан и двозначан начин. С тиме је повезано то што појам тубитка у Heideggerovim споменутим списима остаје `трансценденталнофилософски` апстрактан.“ /Еуген Финк, *Игра као симбол свијета*, Загреб: Деметра, 2000, прев. Д. Домић, стр. 57/ Конкретизацију таквог поимања унутар философске предагогије, са потпуно афирмативним приступом Хегеловим теоријским решењима, разрадио је касније у студији - Fink, Eugen (1978), *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach.

начна конкретност апсолутног духа је и у томе да се степени одређености његовог поимања не остављају иза његовог кретања, као они који се супростављају његовим обликовањима, него су моменти који се превазилазе са вишим, идеалним равнима, до којих дух доспева у свом развоју.<sup>17</sup> То из перспективе *Науке логике* значи да се сачињава корак уназад, повратак у истинитост која је омогућила начелност приступа и отварање хоризонта значења порађајући идеално начело.<sup>18</sup> Бовствовање у себи као егзистенција коначног бива пронађена је као усправљена присутност, као просфороидно битисање у свету које плени састав држања реалности еманципованоћу свог достојанства свог положаја. Непотрошива слобода суштинске енергије живућег духа у борби са метафизичком учмалошћу, с тиме је постала особина карактеристичне монадичке ипостаси, првостепеног састава постојања или усмерења интелектуалног склопа одређене индивидуе као бивствујуће у свету и његовој историји. Тај светско-историјски смисао догађања историје није више онтичка њена раван или романтичарски, духовно-типолошки или превратнички историзам који своју утемељеност налази у забораву и утапању у бића међу бићима као ствари међу стварима, у непробуђеној наивности. Превладавање те наивности збива се и даље у дијалогу са великим мислиоцима, неки кажу прошлости, а можда је боље рећи осадашњења њихових актуалних тематизација са којима су могли да покажу снагу оперативног излагања на крај са уоченим проблематикама. Сукоб као супростављање мишљења доприноси стишавању и превазилажењу полемике која продубљавањима мишљења ипак омогућава помирење и спокој у широким доношењима судова и усвајањима закључака.

Образовање и са њиме повезано просветљавање, на показани начин чине претежни део Хегелових интенционалних анализа статуса умности и карактера

<sup>17</sup> У том погледу је Хусерл још изричитии од Хегела: «Колико год се Платон трудио да у таквом радикалном духу утемељи логику, ипак није продро до нужних почетака и метода, а већ је Аристотел запао у веома природну саморазумљивост унапред датог света, чиме је напустио свако радикално утемељење сазнања. Тако је дошло до тога да је античка наука и поред свих својих постигнућа вредних дивљења, и поред својих претензија да буде филозофија, да стварно буде у потпуности задовољавајућа наука из последњег оправдања, ипак успоставила само оно што зовемо догматична наука и допуштамо да важи само као степен који претходи правој филозофској науци, а не као сама та наука.» /Едмунд Хусерл, *Прва филозофија*: Критичка повест идеја, Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, (прев. Д. Проле) 2012, стр. 112/

<sup>18</sup> За разлику од рђаве бесконачности која је као онострано путем требања сасвим одређена коначношћу која се узима за супстанцијалност, за окончаено бесконачно, Хегел пледира за апсолутном бесконачношћу као афирмативном, као за јединством коначног и бесконачног где бесконачно у себи обухвата коначност а она сама је фактички обесконачена као негирање негације, враћајући се самом себи путем посредовања у резултату као одредби свог почетка или идеалитет као истинску бесконачност. /Хегел, Г. В. Ф.(1979): *Наука логике* I, Београд: БИГЗ. (прев.Н. Поповић), стр. 148/ Оваква права бесконачност идеалног начела има и своју антрополошку релевантност: „Човјек, какав је извана, тј. у својим дјеловањима (дакако, не какав је само по својој тјелесној вањштини), какав је он унутрашњи, па ако је он само изнутра, тј. само у намјерама, настројеностима, крепостан, моралан итд., и ако његова вањштина није идентична с тиме, онда је оно унутрашње исто тако шупље и празно као и спољашњост.“ - Хегел, Г. В. Ф. (1987): *Енциклопедија филозофских знаности*, Сарајево: Свјетлост (Б. Зонефелд), стр. 141. /G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), Hamburg: F. Meiner, 1965.; §140/

духовности, до којих васпитним мерама ваља dospети и аутопсично се освечодчити о њихову релевантност. Нови правац утемељивања васпитања који је откривен и поново покренут преко Песталоција почетком модерне, заснивао се на интелектуалном усавршавању које се у елементарним формама примењивало на широке народне масе, добијајући и раширене форме примене на разне степене народног образовања, о којима се старала држава. Осмишљавање таквог приступа социјалној и државној заједници много је добило када је Вилхелм фон Хумболт 1817. Године позвао Хегела на философску катедру у Берлин, јер је његова систематизација промислила важна философска учења, која су феноменолошки и логички духовно унапређивала свет развијајући их до енциклопедијске транспарентности.<sup>19</sup> Вера у несаломиве, мада често скривене али никада истребиве човекове наде у духовним стремљењима, била је Хегелово мисаоно оруђе против млитавости и песимизма, које је нашло упориште у историјском смислу васпитавања и државном образовању. Радост која се осећа у пријањању на учење и у сазнавањима, свестраност усавршавања људске личности, педагошкој протретици је испунила давно очекиване хоризонте. Сам Хегел настојао је да ободри људско срце на егзистенцијално јунаштво: «Смем да желим и да се надам да ми се даје са нађем и заслужим ваше поверење на путу на који ступамо. Али пре свега ја само желим да са собом донесете уверљивост и веру у саме себе. Мушко одношење према истини, вера у моћ духа јесте први услов философског истраживања; човек је дужан да уважава сам себе и да се сматра достојним свега највишег.»<sup>20</sup> Човек је увек много више од оног што се непосредно може видети у његовом постојању, и срећно обликовање мисли то показује у основним степенима. У том смислу може да се каже како је уследила и извесна рехабилитација Хегеловог мишљења, нарочито у сфери философије педагогигије, када је Еуген Финк, на трагу продуктивног излагања Хусерлових идејних подухвата, рехабилитовао Хегелову философију државног права, а што је и код нас снажно одјекнуло у промишљањима идеје универзитета и педагошких реформи у радовима Милана Узелца. Са истог подручја философије државног права, Алекса Буха је разматрајући темељне извесности извршио рехабилитацију обухватног критичког схватања

<sup>19</sup> «Министарство високо цени проналажење тако дубоког мислиоца и академског предавача, основано опремљеног научним знањима и надахнутог озбиљним и правилним стремљењима, те ће оно убрзано да сарађује у свему што је неопходно, за опремање Вашег пребивања овде. У садашње време оно би тек по могућности да убрзо види остварење жеља многих лица, које даноочекују намештења на катедри философије.» Према опису Куна Фишера који је и навео овај цитат из писма, предложена му је позивна Фихтеова катедра 26. 12. 1817., са чиме се Хегел сложио и прокламовао: «Те државе образују значајан контраст, дајући нам у широким размерама такав пример, да је народ обавезан да има просвету, која је израсла из духа хришћанске религије.» У том духу је сачињена и студија његовог следбеника - Rosenkrantz, Karl (1848), *Die Pädagogik als System: Ein Grundriß von Karl Rosenkrantz, Doctor der Theologie und orbentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg, Königsberg: Verlag von Gebrüder Vorträger.*

<sup>20</sup> «Након тога што је немачка нација уопште спасила своју националност, темељ сваког живућег живота, наступило је време да се у држави, упоредо са управљањем стварним светом, расцвете такође самостално слободно царство мисли.» Хегел је то казао 22 октобра 1818. Наступајућим говором према аудиторијуму, потцртавајући да порицање сазнања истине претпоставља тек површност знања и сујету мњења.

апсолутног мишљења у философији са становишта епохалног мишљења, које је Хегел осмислио историјским смислом догађања, кроз самоодносну рефлексију као жив узор будућности философије када она буде у стању да поново озбиљно преузме задатке спекулативног мишљења.<sup>21</sup> Истина као целина у историјском мишљењу јединства стварности као конкретни идеализам, проговара и у великим радовима Ивана Иљина почетком прошлог века, као и код Алексеја Феодоровича Лосева,<sup>22</sup> у радовима до пред крај прошлог миленијума. Апсолутно виђење сопственог састава као «самое само», хегеловска је инспирација код Лосева, са којом он види и могућност укључивања православне писане подвижничке традиције у највише домете и исходе европских универзитетских парадигми изучавања ствари. Нешто слично формулисао је и позни Хусерл на својим бечким предавањима, када је утврдио да философија преузима бесконачне задатке и артикулише их, тј. да философ у коначности иступа на активну страну бесконачног налазећи разрешења.<sup>23</sup> У том смислу је Хегелова замисао образовања духа итекако актуелна, попут оне Платонове, а овде или онде проналажене и саморазумљиво усвајане предрасуде, као и пребрзо доношени судови, исхитрене спорадичне тврдње, услед наивног подлегања уверењима свог времена, све мање ће моћи да буду разлози за занемаривање и пренебрегавање грандиозних доприноса који ће се све теже прикривати и од њих одвраћати пажња. Светско-историјска замисао образовања духа за све оне које то занима, на тај начин је уграђена у културу нашег времена и рефлексивно богатство тих садржаја постало је својина човечанства.

---

<sup>21</sup> Fink, Eugen (1978), *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach.; Узелац, Милан (2013), *Филозофија образовања I, II*, Вршац: Виша школа за образовање васпитача.; Алекса Буха, *О темељним извјесностима*, Београд: Плато, 1999.

<sup>22</sup> И. А. Иљин, «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», Санкт-Петербург: «Наука», 1994; Лосев А. Ф. (1993): *Бытие. Имя. Космос*. Москва, Издательство мсль.

<sup>23</sup> Едмунд Хусерл је у уз провизорни појам редукције као озбиљан услов за трансцендентално конституисање ствари и изворно образовање смисла, зналачки напоменуо: «У ствари, читав један свет – ако би са том субјективношћу могли да изједначимо Хераклитову *psuché*, тада би за њу без сумње вредела његова реч: `Границе душе нећеш идући пронаћи, ако и свим путевима пролазиш: тако дубок темељ (логос) има.` Заиста, сваки докучени `темељ` поново упућује на темеље, сваки отворени хоризонт буди нове хоризонте, а ипак је бесконачна целина у својој бесконачности струјећег кретања усмерена на јединство неког смисла, али опет не тако, као да бисмо могли без даљњег да га сасвим дохватимо и разумемо; него, чим се мало домогнемо универзалне форме образовања смисла, ширине и дубине целокупног овог смисла стичу аксиоматске димензије: отварају се проблеми тоталитета као проблеми универзалног ума. Ипак, такво нешто није блиско почетницима, они почињу са слабо повезаним упућивањима, веома постепено се учи да се нађе суштаствен поредак рада и, што значи исто, како да се задовоље велика становишта, која се у току указивања и описивања касно сазнају као свеодређујућа.» /Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Haag. /прев. З. Ђинђић, Бгд: Дечје новине, 1991., стр. 139/



## Литература:

1. Adorno W. Theodor (1971), *Drei Studien zu Hegel* /Gesammelte Schriften, Bd. 5. Hrsg. Von Gretel Adorno und Tiedemann, Frankfurt am Main, S. 247-283 /
2. Gadamer, Hans Georg (1971), *Hegels Dialektik*, Fünf hermeneutische Studien, Tübingen (*Hegelova dijalektika*. Pet hermeneutičkih studija, prev. E. Perunčić, Beograd, 2003.)
3. Fink Eugen (2000), *Igra kao simbol svijeta*, Zagreb: Demetra
4. Fink, Eugen (1977), *Sein und Mensch: Vom Wesen de ontologischen Erfahrung*, Freiburg-München: Verlag Karl Albert
5. Heym, Rudolf (1962), *Hegel und seine Zeit*, Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857 /Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung (Рудольф Гайм, *Гегель и его время*: Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля, /перев. С немецкого П. Л. Соляникова/, Санкт-Петербург: «Наука», 2006.)
6. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1979.): *Nauka logike* I-III, Beograd: BIGZ. (prev.N. Popović)
7. Hegel, G. V. F. (1987): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: Svjetlost (B. Zonefeld) /G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), Hamburg: F. Meiner, 1965/
8. Hegel G.W.F. (1983–1985): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1–3. Hrsg. von W.Jaeschke. Hamburg
9. Huserl, Edmund (2012), *Prva filozofija: Kritička povest ideja*, Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, (prev. D. Prole)
10. Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Haag. /prev. Z. Đinđić, Bgd: Dečje novine, 1991./
11. Ильин, Иван Александрович (1994), «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», Санкт-Петербург: «Наука»
12. Лосев А. Ф. (1993): *Бытие. Имя. Космос*. Москва, Издательство мсль
13. Patočka, Jan (2013), *Izbor iz filozofskih spisa* (Европа i evropsko nasleđe pri kraju XIX veka), Novi Sad: Akademska knjiga
14. Petrović, Aleksandar (2010): *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, [329 str.]
15. Petrović, Aleksandar (2007): *University in Constantinopoles IX, and X century with a prepositions of culture work in Byzance of that period*, „Duchovne, intelektualne a politicke pozadie cyrilometodskej misie pred jej prichodom na Vel’ku Moravu“, Monografia prispevkov z medzinarnodného sympózia Nitra, 2. Júl 2007, str. 22-33, Nitra
16. Петровић, Александар (2008): *Константинопольский университет и СЛОВО Константина Философа как его вклад в славянскую духовную традицию; в - Синергетика образования: Южное оделение российской академии образования, (выпуск двенадцатый), Москва – Ростов на Дону, стр. 410-424*
17. Petronijević, Branislav (1998): *Principi metafizike* I, II, /1904;1912 /, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
18. Rosenkranz, Karl (1858), *Apologie Hegel gegen Dr R. Haym*, Berlin: Verlag von Dunccker und Humbolt

19. Rosenkrantz, Karl (1848), *Die Pädagogik als System: Ein Grundriß von Karl Rosenkrantz, Doctor der Theologie und orbentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg, Königsberg: Verlag von Gebrüder Vornträger*
20. Gustav Siewerth (1987), *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Düsseldorf: Patmos Verlag
21. Uzelac, Milan (2013), *Filozofija obrazovanja I, II*, Vršac: Viša škola za obrazovanje vaspitača; (2015) *Druga metafizika*, elektronsko izdanje: ISBN 978-86-89715-01-9

## POLEMYCS ABOUT HEGEL`S PHILOSOPHY AND HIS NOTION ON ENLIGHTENMENT AND EDUCATION

**Summary:** In the times of Hegel happens very great expects (anticipatings) from the reforms practicing on the University in Berlin. He stands inclusive in that processes explain the consideration programm about sence of Greek paideia and aspects of her adoptions in the contemporary of him German society and notial European world. In the number of long discussions about possibilities and borders of social and historical explanations of human culture on the points of high values, historical conceptualization of that system means cosmo-logical prepositions of influence inside of that content. Genesis and substance of the Hegel`s system himself, was in the r more graduate due to the spirit of Greeks oldness, than to the modern, sed Hegel criticized limits (applied to the genesis also) `pure historical knowings` who are absorbed by the outside and accidental circumstances and who ignored reaching of result in his necessity; in the history of religion even in the other realms. Significance of doctrines and ideas by the `criteria of truthness` is not given by the current value in history, sad in the world-history as a happening of being. and it is not exhausted by the deepness of tenses and contradictions between Hegel and his time. Unless Hegel was make a aesthetic decorated ideal of the constellation of world and to him adequate philosophy on the base of conviction and appropriating of antique, and by that not modern spirit to him was victible. In that measure a realationships to him epoche we must repraesent as a conflict moments without harmony, and a significance of overcoming of her in a not complete adequate situation. But, thesis that hegelianic philosophy after stay a real expression of them own time, changed it in the apology of himself, as a philosophy of restauration, loose from the mind a sence of his interpretation of a horizon of ideas in Platos `Republic`, who generated from the level of the clearness and beauty of the life of Greeks, also as a transformed cosmic metaphysic not just as arbitrary repraesentation of subject, sad a conception on a world-historic level.

New streaming in the education, founding by Pestalocci in the beginning of modern epoch, grounding on the intellectual independent, applied in the elementar form to the pure simple people and experienced there, also was due in the ladge form on different levels to result in applying to education of all people, leading by the own state. Tendence to the good shows the knowledge as a big service to the state, by the way of justified conceptions and progress in the world. That role specifically take a philosophical knowledge, who was able for the methodical enlighting and showing the walking of progression of world, specifically usual and political, what gives to her a deepest character. Russian successors of that thinking, mainly Ivan Aleksandovich Ilyn, justifly conceptualized it, and in the creative inspiration gives a nice interpretation of ideas of philosophical enlightenment, and by the customary methodology take it to the spirit of nation. Highly education in Russia and other Slavic countries, with it level of adopting of classic ideas, shows as a credible and stabile members of world-history and high dignitaries cultures.

**Key words:** Early polemic about Hegel, Notion of world and knowledge, Philosophical enlightenment, Philosophical education, Sence of the knowing and the future

## **СПОРЫ ОБ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ И ЕГО МЫШЛЕННЫЕ О ПРОСВЕЩЕНЬЮ И ОБРАЗОВАНЬЮ**

**Абстракт:** В время Гегеля случилось очень большое ожиданные от реформах сопровождаемым на Берлинском Университете. Он подал свое участие в этом движении, используя программу обсуждения о смысле греческой паидеи и ее возможности принятия в их современности немецкого общества. Поскольку Гегель выработал эстетически окрашенный образ устройства мира и соответствующей ему философии на основе освоения и присвоения античного, а отнюдь не современного ему духа, постольку отношения Гегеля с его эпохой можно изобразить как конфликтные моменты. Но тезис что позже гегелевская философия стала действительным выражением своего собственного времени, превратившись в его апологетику как философию реставрации, погубило из вида смысл его углубления в ноетический горизонт Платонового «Государства», который отправлялся от ясности и красоты греческой жизни. Смысл греческой паидеи, идеала образования, как правового и государственного понимания и подання интерпретации смысла жизненного духа вообще, не может быть на этом горизонте снятый, будучи Гегель сам выработал этот философский и общественный образ спекулятивной диалектики. Новое направление воспитания, открытое Песталотци в начале новейшего времени, основанное на интеллектуальной самостоятельности, показалось примененное в элементарной форме и к простому народу. Таковом примененню соответствовала система, в которой учение о духовном развитии мира было обосновано феноменологически и логически и развито энциклопедически. Такова была система Гегеля, философская наука, способная методически осветить и указать ход развития мира, в особенности нравственного и политического начала, что и подает ей глубочайший характер. Стремления к добру как великую услугу государству оказывает наука, путем правильного понимания состояний и развития мира. Классическое философское образование с этим стало быть учреднительным для образа едукации университетской программы. Русские последники этой мысли, прежде всех Иван Александрович Ильин, правильно это понимали и в творческом вдохновении хорошо толковали идеи философского просвещения, в применении нравственной методологией в народе близком духе. Высокое образование в России и славянским странам вообще, с этим идейным уровнем оказалось достойным и стабильным членом мировой истории и высочайшей культуры.

**Ключевые слова:** Сознание и познание Гегеля, Философское просвещение, Образованные в философии, Реформы Университета, Смысл знания и будущее

