

## О ОДГОВОРНОСТИ ФИЛОСОФИЈЕ ЗА СЛОБОДНО ВАСПИТАВАЊЕ

*Апстракт: Философска паидеја полази од идеје слободног човека и његове способности одустирања падовима у ропска стања духа кроз размишљање о стварима, њихов дијалектички дискурс, или кроз критичко мишљење. Оно подразумева и вољни отпор умности као негативност која се консолидује и у мењању друштвених прилика, када се покаже да са њима не стоји најбоље. Са говором о подршци само оним пројектима и акцијама које доносе непосредну корист и профит, ваља да се има у виду и то, да ниједан извор профита није вечан ни лишен утицаја на друштвене дисбалансе, тако да изградња човечности којом је закупљена философска паидеја и фундаменталне научне дисциплине, утичу као регулациони елемент модерног живота на карактер његове равнотеже. Ма како на први поглед деловало контрапозитивно, усклађивање слободе људскости са поделом у друштву, где посебни позиви одговарају основним могућностима људског постојања, немогуће је без рефлексije или традиционалног школског образовања овладавање појмовима, а самим тим и стицања икаквог целовитог увида о правим могућностима. Његово стицање трасира и онај пут који води до идентификација свега онога што човека чини слободним бићем, а епоху у којој живи значајном.*

Кључне речи: Слобода, Појам човека, Образовање, Друштвена криза, Критичко мишљење.

Слободна усвајања знања почивају на начелима образовања, а сви облици школства подразумевају их за изграђивање личности и стасавање духа. До духовно-моралне форме тако се долази посредовањем образовних вредности, које потичу из античко-хришћанске традиције, упућујући на овладавање резултатима до којих су доспеле нововековне науке. Детерминишући савремени свет, оне условљавају легитимност исказа савременог човека, који остаје пред њима обавезан, у немогућности да пренебегне елементарна знања научне компетенције у односу своје епохе према реалности. Међутим, уско постављање прагматичних циљева, које прожима физикални оквир природнонаучних и математичких сазнања ширених на разне примењиве моделе посматрања, захтева и обраћање наслеђу и живим импулсима који допиру из прошлости, ради њиховог проширивања.

---

<sup>1</sup> aleksandarpet1@gmail.com

Предање старих Грка је везано за говор о слободи и суштини образовања, јер је ту успостављена жива аналогија структуре душе појединца и структуре државе, с обзиром на структуру космоса. Грци су упорно изграђивали свој однос са светом, а философи су се међу њима разликовали по томе што су у свему што се дешава препознавали законитости којима све ствари, сва бића у космосу, могу да буду подложна. Космолошки поглед смењивао је антрополошки, када се на човека гледало као на `равнало` свемира према структури човека. Упркос свођењу и на меру свега што јесте (не толико на човека појединца, са субјективним својствима, колико као на родно биће уопште са духовним својствима), ова двострука примена је продубљивана све до његове мисаоне суштине.<sup>2</sup>

Ни у савремености човечност не би ваљало да буде нека огољена празна општост, будући да она и није нека посебна животна форма одређена позивом, него самосадржавајући појам са унутрашњом сврхом која се достиже. Утолико, када се данас говори о подршци само за оне пројекте и акције које доносе непосредну корист и профит, а имамо ли у виду да ниједан извор профита није вечан ни лишен утицаја на друштвене дисбалансе, тада изградња човечности којом је заокупљена философска паидаја и нега фундаменталних научних дисциплина, чине регулациони елемент модерног живота као фактор његове равнотеже. Ма како на први поглед деловало контрапозитивно, усклађивање људскости са поделама у друштву, где посебни позиви одговарају основним могућностима људског постојања, немогуће је без рефлексије или традиционалног школског образовања које подразумева овладавање појмовима.

За традиционално образовање везује се одређена количина знања коју је потребно усвајати, а она не сачињава релативне квантуме и неодређена `знања без граница`, која су нужно фрагментарна са симптомима презасићености појединачним, тако да одају утисак да су поседници целине. Са тиме би се заправо уклањао разуман приступ, који би уступао место цинизму скривених интереса, што у себи гаји жељу да овлада и искористи могућ-

<sup>2</sup> Антрополошко знање о душевним карактеристикама човека одређивало је и позније његову ипостас или сопственост, устројство или укупни склоп преко обраћања његовој унутрашњости, са знањем да се: «тврди да се мора делати и говорити оно што ће човеку унутар оног човека дати највећу снагу и владарску моћ над оном многоглавом животињом. – θεῖντοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἀνθρώπος ἔσται ἐγκρατέστατος.» (Платон (1976), *Држава*, Београд: БИГЗ, стр. 291. – *Platonis opera* (1978), Tomus IV /*Respublica*/, rec. Brev. And. Crit. Instr. Ioannes Burnet, Oxonii: Etyp. Claredoniano, 589b1) Уобичајено се ово сопство или психофизиолошки састав касније именује и као личност. Зато, према Платону, «слободан човек не сме ни једну науку изучавати ропски – рекох – Јер телесни напори, чак и кад се врше насилно, не чине тело нипошто горим, док се у души не задржава никакво наметнуто знање /τὸν ἐλεῦθερον... βίαιονοῦδὲν ἔμμιλονομάθημα/.» (*исто*, 536e1-4.)

ност човекове трапавости, или пак несмотрености. Како се у начелу право на грешке држи за оправдано, трапавост и несмотреност припадају самом послу који се обавља. Пошетња, међутим, наступа са политизовањем сазнања и кокетовањем са полуобразованошћу,<sup>3</sup> која је узела толико широког маха, да и сама нововековна наука њима бива њима инфицирана, услед слабог имунитета постигнутог кроз губљење везе са уметношћу, религијом и философијом. Чињеница је да се наша веза са реалношћу успоставља првенствено с обзиром на науку (психо-физикализам), на којој почива и установљивање модерне технологије. Будући да са техничким прогресом нараста и друштвено богатство, спретност убацивања ствари које ће да заинтересују тржиште и њихов пласман добија посебну цену. Са тиме постају одлучујућа знања која потискују у други план уобичајена знања и вештине, а културни сектор избацују из орбите. С таквим приматом уметност, религија и философија постају све више антикварни модели који се тешко сналазе у времену које је наступило. Преовладавање идеје власти (приватизујућег поседништва), ма колико била узурпаторска по уобичајене људске праксе, добија своју погонску снагу. Шта би значило овлашћење на `сналажење` или употребу `практика моћи`, ако не надмудривање са `ударањима пречицама`, како би се поседовало оно што иначе не би требало да се налази у стању поседности. Власт у општој култури данас све више заузимају сумњиви узор филмских јунака и маратонских телевизијских серија, а у књижевности су давно зацариле релативизације као формална правила по којима се животне баналности и агресивна нервоза уздижу на пиједестал узорног. На тај начин се свакодневица празни до сивила и могуће је, збива и обесмишљавање философске паидеје.

Друштвени ломови у виду ратова и погрома са егзистенцијалном грчевитошћу коју подразумевају, нагоне с једне стране на овладавање променама животних околности, али и на презасићавање историјским подацима из разних аспеката сагледавања. И као што се ратови не завршавају склапањем мира, него преваспитавањем покороног противника, тако се одржава и перманентна мобилност маса која се држи у страху од егзистенцијалних проблема, уцена запослености, клизним валидацијама успешности.<sup>4</sup> Васпитна

---

<sup>3</sup> Adorno, Th.: *Theorie der Halbbildung*. (1959) In: ders.: *Gesammelte Schriften* Band 8. *Soziologische Schriften I*, S. 93 – 121. [http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~gerstner/adorno\\_halfbildung.pdf](http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~gerstner/adorno_halfbildung.pdf)

<sup>4</sup> Мултинационалне компаније и банке које иза њих стоје одавно темељно контролишу спровођење реформи образовног система и обликују га сходно својим циљевима и потребама. Патриотска компонента у таквом окружењу своди се безначајност, будући да је управо она та која је способна да очува један народ од његовог (само)уништавања. Васпитање као умеће које подразумева срце и људскост, него скуп васпитних техника издвајан из проблематичног подручја светоназорних и идеолошких мњења израстајућих из доминантних партија и режимских политичких средстава. Управо такви циљни пројекти дају силу и убрзање одређеним типовима

мера за исправљање није констатација о наступу једног сасвим неразумљивог света, од кога ваља једино бежати, него она која се обраћа основним феноменима постојања и поново отвара простор за сусрет са духовним вредностима. Када се васпитање схвата као саморазумевање људског постојања, своје импULSE оно добија пре свега од историјске истине коју ствара њено време, дате у јаким дијалектичким условљеностима.

То је свакако хегеловски увид, са којим његово мишљење о односу науке и слободе овде не може да буде да неважно, ако нам је још увек стало до човека као интелигентног бића са срцем. Образовање у тој заокружености претпоставља ону паидеју или васпитавање, које кружећи круговима рефлексивних увиђања упрстењава мисаони прстен духа. Спекулативна логика износи као резултат виђење човека као бића које у докучивању идеје прелази на научно становиште посредовања са све успелијим прожимањем апсолутним потенцијама личности, која се идентификује у поимању. Природа се показује као друго бивствовање у својим скаларним потенцијама, а у крајњој потенцији организованости као најближа властитости божанске сврхе, док се сам дух види као суштина Једног и свега, наиме оног панепистематичког теизма, који у Откривеној религији или хришћанској идеји налази своје потпуно довршење трагања, као и егзистенцијално уточиште. Оно је код њега издејствовано продорношћу историјског мишљења.

Када је Богочовек проводио своје земаљске дане у свету, Господ Исус је казивао: „Док сам у свијету, свијетлост сам свијету“ /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 9, 5/ учећи најдраже му ученике, апостоле Петра, Јакова и Јована, остале најближе следбенике и на крају народ који је затицао. Не икупљујући само њих, он је пострадао икупљујући грехе васцелом човечанству, казујући – „Кад подигнете Сина Човјечијега, онда ћете дознати да Ја јесам, и да ништа сам од себе не чиним; него како *ме научи* Отац мој онако говорим. И Онај који ме посла са мном је.“ /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 8, 28-29/ Рађајући се из смрти коју је поразио васкрсењем, Господ је све коначно учинио ограниченим (онтологију, гносеологију, логику, законе, право, мишљење, врлине, разум и ум), остављајући тиме мисаоном људству у задатак да преосмишља изнова све што значи образовање и образованост, мудрост и поштење, правичност и друштвеност. Ствари по том предању ваља дознати проницањем у смисао учења, тј. треба их изучавањем и проучавањем што компетентније сазнати и стећи поуздано знање о њима. Услед тога Хегелова „Енциклопедија философских наука“ као доследно усвојена

---

васпитавања, тако да постављање питања о њиховој основаности задире у саму срж проблематике. Тек формални циљеви који одговарају светоназорима друштвених група, морална убеђења и потребе обичајности друштва, ма колико да данас личе на неизлечиво романтичарска схватања и тиме на анахрона убеђења, ипак нису сасвим отписани.

хришћанска идеја, почивајући на тој темељној противречности, кроз повучену демаркациону линију разумевања начина на који је Господ „мудрост света претворио у лудост“, рефлектује њен карактер. Услед тога је и захтевао научну непристрасност методолошки разрађеног рада појма, као оног што се пружа у поимању тако да та ограничења превазилази.<sup>5</sup> Тим пре, што овремењавање бивствовања може да се узме озбиљно само из аспекта вечности, из које Мојсију Господ и казује да јесте Онај који јесте – Сушти. У том смислу ипостаз Духа који бива послан након прослављања Господа и његовог вазнесења здесна Оцу постаје историјска обавеза мишљења, те је оглушивање о њу напросто рефлексивно раставило властити смисао у чудне димензије разноврсних `позитивно-научних` енциклопедијских симулакрума, тежећи да највише тачке хришћанске идеје обесмисли и учини неважним.

Проблем воље за вољом је везан за унутрашње невоље које је прате, тако да остаје рањива према њеним условљавајућим кретањима, тј. везивањима за пројекте који се спроводе из приземних и ограничених интереса, а не целовитих увида или истине. Као спољашње инсталације они не подразумевају ни духовне метаморфозе које кроз преумљивање упућују на сарадњу или садејство са Божијим нествореним енергијама.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Чисто бивствовање и чисто ништа у значењу једног и истог, као да евоцирају Мојсијево сазнање открића тајне Божијег имена када он одговара да „Јесте Онај Који јесте“. Онај Који Јесте свако јесте или бивствовање сачињава суштински, тако да тек и може да се буде са тим дубински обгрљеним смислом бивствовања (Св. Гр. Палама, Тријада 3.), без обзира на то што код извесних савремених философа остаје могући приговор „онтолошке диференције“, по коме би оно словило за `неаутентично`. Хегел би пре захтевао „интелектуалну диференцију“ или начин превазилажења метафизике субјективности кроз предметан однос субјект-објект релације у трансценденталној аперцепцији или самосвести.

<sup>6</sup> Сведоци смо да историјска догађања показују како формирана самоодносна рефлексија која би да захвати ствари у корену наилази на проблеме везане за статус воље и разрешава их тек партикуларно, а у хетерогено изведеним следбеничким разрадама и сасвим противречно. Она се заправо темељи на том вољењу воље и њеном извољевању на наличју појма, путем подсвесних тежњи за егоистичким грабљењем моћи и стицањем индивидуалног материјалног богатства који пружа живот у благостању, без обзира на економско ропство које глобализам капитал-односа подразумева у свом интернационалном ширењу кроз интерконтиненталне корпорације као мултилевел центри концентрације моћи у рукама малог броја газди са армијом послушника што удобно живе, жртвујући људске ресурсе као масовни материјал за масмедјску и гејмплеинг рекламну обраду са маском поштења и успешности. Жртва тих мултимедијских кампања је самоскривљена незрелост учесника у њима, која глобализује неспремне на ту грубост претварајући их у економске зависнике од олако обећаних остваривања снова кроз фискалне кредите чије отплаћивање их претвара у прави супстрат беде човечанства.

Спајањем умне слике са опаженим садржајима, Хегел је указао на чињеницу добијања тзв. смисаоне слике /философске симболике идеје/ као сагласности умног и чулног садржаја одређене појмом, постављајући отелотворавајуће опажање достигнуто истанчавањем чула, која су уздигнута изнад огољеног служења регистровањима спољашњих подражаја према типологији рационалности одређеној општим чулом.<sup>7</sup> Разум није само наметљиво представљачка ствар, него је и ствар артикулације принципа демонстрираног у приказу.

Ми осмишљавамо и обликујемо како предметности ствари, тако и ликове њихових датости самеравано према карактеру појављивања,<sup>8</sup> али то појављивање не може да буде једнострано узето и без својих дубљих слојева значења. Тако је описивање појаве могуће само кроз њено обликовање или формирање изгледа, који се пружа категоријалном опажању и простире пред ејдетском снагом мисли.<sup>9</sup> Метод је ту сам предмет у његовом саморазвоју,

<sup>7</sup> Тај његов рационални вердикт подразумевао је запалост предметања искључиво до „света објеката“ (како је то својевремено именовао и Николај Берђајев), као и неприметно историјско застрањивање у ходу ка епохи анархичних импулса техничке метафизике, у коју је западањем у биологизације, уопште натурализам и објективизам, ушла новија европска философија. Посредством речи тиме се приказује чудесна историја са допуштањем личносног обележја у свом апсолутном научном утемељењу. Лосев истрајава на томе да је наука «спровођење неог апстрактног принципа и апстрактног система» (Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М, 1993. \ „*Философия имени*“ гл.23), те је држао да феноменологија помаже такав метод, како га захтева сам предмет. То сасвим слаже одређен утисак, да је Лосев одлично схватио формални карактер феноменологије и не мало страница посветио критици хусерловског учења, корећи га за недидјалектичност. На тој основи могуће је рећи да је он и сам сасвим лепо разумевао једностраности феноменологије када се она апсолутизује, те да је разликовао феноменологију као проистичуће «непосредно» знање и феноменологију као апстрактан логички метод, феноменологију као логику. Посредством речи тиме се приказује чудесна историја са допуштањем личносног обележја у свом апсолутном научном утемељењу, као захватање у другачијег унутар истоветног.

<sup>8</sup> „...факти и сва деловања утврђују се као биће; и ако је то – неапсолутне датости чињеница и осећаја, опет је све нешто такво, да принципијелно противстоји смислу, њиме се осмишљава и у том осмишљавању порађа.», Лосев Алексей Феодорович: *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва, 1993. С. 366.

<sup>9</sup> Како је и овде извесно, процедура установљивања феноменологије је «одмишљање» емпирије на основи умозрења бића као формирање ејдоса путем неопходних феноменолошких процедура. У томе је добро што се производи њихов опис и објашњава њихова саодносност, путем чега их је могуће хијерархизовати, али је недостатак феноменологије у томе, сматрао је Лосев, што она само фиксира статички дат смисао, и кочи као изостављена из логичке динамике. За њега овде феноменолошки «опис», као «формирање» значи довођење до система одређења предмета само условно, а наука је «знање о систему» или «систематско знање». У вези с тим

самоопредељивању, у „самоописивању“, и отуд одговарајућа приврженост предмету у методолошком приступу не може да се гледа као прерогативна и као предначни део феноменологије.<sup>10</sup> Идеализам он сагледава пре свега као учење о иманентно-телеолошком саморазвоју ствари и поставља га на прву линију разматрања, сасвим у Хегеловом духу, тако да је веза између бивствовања и сазнања пре свега садржајно логичка или дијалектичка у ствар-

ваља приложити да и сама реч феноменологија, такође, сведочи о томе, да је она одређени *логос*, а то значи и наука (Лосев А. Ф. „Философия имени“ гл. 23). У томе се Хегел показао као веома проницљив разматрајући феноменологију као први део свог научног система, и Лосев је сам указивао на то да је хегеловска феноменологија сама присутна дијалектика, тј. логос, наука. Лосев каже да наука јесте «спровођење неког апстрактног принципа и апстрактног система» (Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М, 1993., „Философия имени“ гл. 23), те држи да феноменологија није никакав метод, већ само опис предмета, онако како захтева сам предмет. То сасвим слаже одређен утисак, било да Лосев није имао адекватну представу о суштини философског предмета и методе, те њиховог узајамног односа, било да је он опет крајње неспретно изразио своју мисао. Раније је Лосев и сам одлично схватио формални карактер феноменологије и немало страница посветио критици хусерловског учења, корећи га за недидалектичност. На тој основи могуће је рећи да је он и сам сасвим лепо разумевао једностраности феноменологије када се она апсолутизује, те да је за разлику од нас, разликовао феноменологију као проистичуће «непосредно» знање и феноменологију као апстрактан логички метод, феноменологију као логику.

<sup>10</sup> И што се тиче верских убеђења, потребно је да се поштује толеранција која не подразумева релативизме. И ту је феноменошка метода од помоћи. У Хусерловом поимању феноменолошке универзалности апсолутног карактера духа, он бива појављен, феноменологичан, као бесконачно плодотворна основа за рад поимајућег образовања као првоначелног знања предмета у ејдосима који су постали разумљиви. То се такође на страни егзистенције објашњава као субјективна предметност која постоји или долази у присутност. На примеру Лосева могуће је сачинити конзервативан извод из сфере класичног поимања садашњих културних процеса, имајући у виду неистрошивост истине. У општем процесу идеализације, који потиче из философије, поимање Бога се такорећи логикује, преокреће у носиоца апсолутног логоса. Те логичке везе Хусерл види већ у томе, што се религија посредством теологије ослања на самоочигледност веровања као утемељујућег и најдубљег начина заснивања истинског бивствовања. Али Лосев је то, још даље, разликовао у основи од митолошких претпоставки када је дао јасно одређење и и тачније писао да: «Тајанства су форме супстанцијалног заснивања личности као такве у вечности. У хришћанству је тајанство могуће само зато што постоји Црква. Црква је Тело Христово. Христос је Богочовек, тј. једна и једина супстанција Бога као супстанције и човека као супстанције. У складу с тим, сасвим је разумљиво да је тајанство васељенска еманација богољудскости, непрекидна могућност и подршка супстанцијалног заснивања човека у вечности... И жалосни су, смешни, беспомоћни општераспрострањени експерименти да се религија своди било на науку и сазнање, било на морал и обучавање, било на естетику и осећаје.» А. Ф. Лосев, *Миф, число, сущность*, Москва, 1994, С. 191

ном узрочном смислу. Философија чији је принцип формалан и сама постаје формална философија, па је идентитет у синтетизацији противстављених фактора: „само квантум, и разлика је квантума према врсти категорија, од којих су прва напр. реалност, као и друга, постављене у трећој само квантитативно. А обрнуто, ако је противстављеност реална, она је само квантитативна, принцип је истодобно идеалан и реалан, он је једини квалитет, и апсолут који се реконструише из квантитативне разлике није квантум, него тоталитет.“ /исто, стр. 72/ Дакле, истинитост закона идентитета не може да се ограничи, јер она не зависи од чулне очигледности, штавише, ни од искључујуће рефлексije другогa као диференцијација постављајуће и претпостављајуће рефлексije бивствовања, а која је већ посредована рефлексивним успостављањем које се само негира, што је евидентно у историјској обичајности мисаоне умности света живота, показане као заснивање самоодносне истоветности бивствовања и мишљења. Оно што је у том резултату доведено до основа, што је тиме основано или утемељено (Begründen), јесте кроз негацију рефлексивних одређења отклоњена рефлексija. У реалном посредовању које је егзистентно, тако да је укинутост рефлексije у остатку чисто бивствовање, разлика се повукла пред истоветношћу. Кроз моменат укидања рефлексije основ се појављивао као самосталан, као бивствовање самоукидајућег посредовања, а његова тако произашла непосредност назначила је идентитет негације са собом, који је негирао негативност обнулавања и реституисао оно што јесте као датост. Поверене самоодносној рефлексiji, појединачност и општост се узајамно препознају у упознатим видовима датости, како оне `несјекомог састава` атомизоване јединке или индивидуалне природе, тако и оне `суштог сопства` као супстанцијалне или ипостасне природе истинске општости састава.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Хегел је давно приметио како оно добро у нама итекако зависи од идентификација и карактера идентитета у нама: „Настројеност индивидуа јест знање супстанције и идентитета свих његових интереса с цјелином; а да други посједници себе међусобно знаду и да су збиљски само у том идентитету, то је повјерење – истинска, ћудоредна настројеност.“ (Г. В. Ф. Хегел, *Енциклопедија филозофских знаности*, прев. Д. Грлић, Сарајево: Логос, 1987, стр. 426; § 515) Насупрот Хајдегеру, који се у поштапању са Хераклитовим гномама позива на његов фр. 9 („Магарци ће пре да узму сено него злато“) и супроставља појму идентитета тзв. `чисто догађање` као наступ *ватре*, а коју он једначи (!?! ) са мером истине као *временом* што показује `сијање светлења` у: „самосуздржаном чувању судбине“ /Мартин Хајдегер (1999), *Предавања и расправе*, Београд: Плато, стр. 226/, где између осталог ваља бити и поверљив према томе да је он тај посао чувара уговорио са том судбином, што би опет било неопаганска празноверица, Хегел се, што је видљиво из претходног навода, поверио разматрајућем знању и стварности идентитета кроз истинску обичајну настројеност и држање. За Хајдегера је идентитет склониште у коме се зов суштине појма идентитета /човека и бивствовања/ одазива као власништво догађаја, игноришући науку која `не чује` зов и захтев идентитета или остаје `запањена`. За разлику



Појам идентитета Хегел је обрадио у другом тому своје „*Науке логи-ке*“, анализирајући суштинске или рефлексивне одредбе, тј. оне које се тичу самог мишљења. Схватајући да су саме рефлексивне одредбе лишене одређености према другој, садржавајући тек одређен однос /копулу – `нешто је то`/ као рефлексивну постављеност, он их види као непрелазне у идентитет, као `своју истину и своју суштину` или као једностране позиције, хомогено изоловане датости.<sup>12</sup> Утолико је он нашао за сходно да дефинише суштину као једноставну непосредност, а која је с обзиром на рефлексивно посредовање поново `ту и овде` дата као већ превазиђена непосредност или `непосредност испосредованог`. Она је, једноставније речено, посредована непосредност која је у довршењу настајања успоставила своју почетност као трајање у ејдетској датости која је надјачала огољену чулну непосредност и њену извесност у јединству стварности. Ксенолошки појам другобивствовања овде функционише кроз однос једнога према другој, у коме прво доспева до ишчиљавања у чистоћи самоједнакости, тако да је суштина постала постављен једноставни идентитет са самим собом у непосредности рефлексивне као начину оприсутњења. Суштина с тиме није остала у позицији схематизма узетог или преузетог става, него се покренула ка одгонетању смисла себе саме или путем рефлексивне удубила у себе. Она је тим поступком доведена до себи одговарајућег јединства, или мисаоно изграђена као неко обнављање посредством мисли нечег дугог, као оно очврсло произведено у самом себи до суштинског идентитета, где је Хегел веома смело закључио: „Утолико је идентитет још уопште исто што и суштина“. /*Наука логики* II, прев. 1977, стр. 29/ Са тиме он тврди да је мишљење које не иде даље од апстрактног идентитета (или суштине, што је исто), такво мишљење, да располаже са спољашњим рефлексивностима, а да осим њега и поред њега остају разлике, те да апстракције од разлика нису у стању да одрже тако помишљан идентитет, јер почива на равнодушним разликовањима. Равнодушност или индиферентност не може да обезбеди целовитост суштинског приступа, јер није тек различит моменат од замишљеног становишта, па оно као поставка непосредно негира саму себе ишчезавајући у свом настајању, отварајући: „неко разликовање којим се ништа не разликује... неко небиће које своје небиће нема на нечем другој већ на самом себи“ /*исто*, прев. 1977, стр. 29/.

---

од преузетности овако схваћеног историјског мишљења, Хегел се упустио у борбу око самог његовог смисла на научној равни, проучавајући могућности његовог докучивања.

<sup>12</sup> „Ако је све идентично са собом, онда оно није различито, није супростављено, нема никаквог основа... оно има у виду само њихову рефлектованост у себе, не узимајући у обзир њихов други моменат, постављеност или њихову одређеност као такву, која их одвлачи у прелаз и у њихову негацију.“ – Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1977), *Наука логики*: Други том: Објективна логика (учење о суштини), Београд: БИГЗ, стр. 27 /прев. Н. Поповић/

Идентитет као унутрашње одбијање које се враћа самом себи, утолико је разлика која је идентична са собом у смислу апсолутног неидентитета, а то значи када не садржи ништа од било чега другог као апсолутни идентитет са собом, или као враћање у себе као своју једноставну /посредовано непосредну/ једнакост. Она није празна непокретна таутологија када је извађена из једностраног одређивања са довођењем до јединства са различитошћу, па синтезом јединства са различитошћу као развијени идентитет пружа оно друго од претпостављеног, које не може да буде не-исто.<sup>13</sup> У том смислу је спољашњи идентитет једнакост, а спољашња разлика неједнакост, тј. постављеност која се разрешава у трећем, које пада изван њих, као целих у себе затворених супротности, а то је истост очитована у упоредивој синтези која одржава равни разликовања. Упоређивањем се свака страна појављује непосредно за себе и у томе се распадају или у свом одвајању разарају, а то ваља довести до укидања које очувава оно од чега се пошло по себи, превазилазећи их у вишем јединству за нас и по себи.<sup>14</sup>

Разрешена противречност која услеђује из идентитета бивствовања јесте њен основ на тај начин, да је оно што је у посвемашњој негативности (небивствовању) идентично са собом, такво да опстојава као присутност која је у властитој негацији непротивречна сама са собом по првобитној природи.<sup>15</sup> У претпостављајућој рефлексiji, наиме, оној која укида нужан струк-

---

<sup>13</sup> Садржавање апсолутне разлике потребује још проширенији појам који би их окупио у себе, а то је појам момента постављања, тј. одређености као само-одређења путем другобивствовања рефлексije као такве, јер она није индиферентна према томе шта јесте и шта није када сама себи не остаје спољашња: „Према томе, рефлексija по себи и спољашња рефлексija јесу оне две одредбе у које се постављају моменти разлике: идентитет и разлика“. /*Наука логике* II, прев. 1977., стр. 35/

<sup>14</sup> У негативном јединству оне се спајају и показују као супротности разрешиве у логици појма, где негација негације јесте оно што је позитивно: „Искључива рефлексija самосталне супротности претвара супротност у нешто негативно, само постављено; тиме она срозава своје најпре самосталне одредбе, позитивно и негативно, у такве које су само одредбе, и пошто се тако постављеност претвара у постављеност, она се уопште вратила натраг у своје јединство са собом; она је проста суштина, али суштина као основ... Дакле, суштина је као основ тако искључива рефлексija, да она саму себе претвара у постављеност, да супротност, од које смо малочас почели и која је била оно што је непосредно, јесте само постављена, одређена самосталност суштине, и да је супротност само оно што се само у себи укида, а суштина је оно што је у својој одређености рефлектирано у себе... као идентитет негативнога са самим собом... као оно што је у тој негативности идентично са собом“. /*исто*, прев. 1977, стр. 50-51/

<sup>15</sup> Тај позитиван основ он илиструје контрастом тама – светло: „Мрак се схвата као оно што је искључиво негативно у том смислу што он као проста одсутност светлости за њу апсолутно не постоји, тако да светлост, пошто се односи на мрак, не треба да се односи на нешто друго, већ искључиво на саму себе, дакле мрак

турни моменат акта постављања ствари, оно што јесте се потврђује управо кроз устројство саме рефлексије тиме што је претпостављено као њој припадан моменат. Када се негативност негира, рефлексија суштински укида своје постављање (заузети став, исказ, тврдњу), тако што сопствено постављање превазилази као још увек спољашње или привидне субјективне акте у претпостављеном, а то је оно што јесте у рефлексивној негацији /биће/, као оно што је вођено до идентитета са самим собом. Бивствовање које постављајућа рефлексија поставља, истовремено је и претпостављено кроз `одбијање рефлексије од себе` када се она јасно одели и покаже бивствовање које је од ње назависно, тј. путем идентификације рефлексивности у целини двострукости рефлексивног кретања, где је она је сведена на `једнакост негације са самом собом`. Мишљење као једнакост негације са самом собом или као рефлексија у себе, која се у својој негацији или другости, укидајући посредовање или разлику, спојило само са собом, јесте идентификујуће мишљење из негативитета, за разлику од одређености у сфери постојања, те допушта отварање широког подручја логике суштине.<sup>16</sup> То суштинско мишљење пре-

---

треба само да ишчезава пред светлошћу... /те се/ заваљујући односу са мраком одређује као боја.“ /исто, прев. 1977, стр. 52-53/ Исто то важи за врлину: „Тако, на пример, ни врлине нема без борбе; штавише, врлина је најузвишенија, савршена борба; на тај начин врлина није само оно позитивно, него је апсолутна негативност; она такође није само врлина у поређењу с пороком, већ је сама по себи супростављање и борење... те све природе иступају из своје невиности, из свог равнодушног идентитета са собом, саме собом се односе према свом дугом и тиме пропадају, или, у позитивном смислу, враћају назад у свој основ. Такође истина као знање које се подудара са објектом јесте оно позитивно; али истина је та једнакост са собом само уколико се знање односило негативно према ономе што је друго, уколико је прожело објекат и превазишло негацију коју он претпоставља.“ /исто, прев. 1977., стр. 53/

<sup>16</sup> Бивствовање идентитета тако сачињава негација окренута сама против себе, а само апстрактни идентитет се држи за нешто различито од разлике, дочим сама разлика није ништа што би идентитету било страном, будући да се и у уобичајеном мисаоном току захтевају моменти издвајања, како је то одлично нагласио Владимир Милисављевић: „Тако Хегел настоји да покаже да се и у искуству обичне свести, која се не задовољава изрицањем идентичних судова (таутологија типа: `Дрво је дрво, или `Бог је Бог`), већ захтева да у сваком исказу субјект буде повезан са неким садржајем који се од њега разликује, изражава то да се истина, као оно `конкретно`, не састоји само у формалном идентитету, већ у јединству идентитета и разлике. То значи да се до правог појма идентитета, који у себи садржи разлику и њено укидање (јединство разлике и идентитета под одређењем идентитета), може доћи већ и експликацијом претпоставки на којима се заснива појам `апстрактног` идентитета. Демонстрација става према којем идентитет не само да укључује разлику, већ према којем он, стриктно говорећи, управо јесте разлика, може се пружити и на плану Хегелове логике негације. Јер, идентитет је једнакост негације са собом само као негација која негира себе саму, тј. као апсолутна негативност или апсолутна разлика; то значи да се у идентитету који је схваћен динамички, као негација разлике

вазилази објективације субјект-објективности, не само кроз идентификацију природе ствари као видова бивствовања бића, него и кроз генеричку природу истоветности својстава предметних датости постојећег или суштог.

Логика суштине показује да је нека стар идентична једино са самом собом ако није деградирано схваћена, и да је у исти мах различита од сваке друге ствари, што указује на њену топику, незалуталост и сместивост на своје место.<sup>17</sup> Већ сам појам различитости укључује идентитет стечен кроз изнегиране другости или неидентичности и успоставља се помоћу разлика у изједначавању са самим собом, па су у њему идентитет и разлика мишљени и у свом јединству. Полазећи од затеченог бића и не вршећи упоређивања тек као пасивни супстрат, рефлексивна захвата у себи оно што кроз разлико-

или другости, не укида само оно што је од идентитета различито, већ – уколико су разлика и другост у идентитету апсолутно укинута – и сама разлика између идентитета и разлике. Као негација која је усмерена против себе саме, идентитет је, према томе, управо `чиста` или апсолутна разлика... Али, оно што је `друго од разлике`, јесте управо идентитет. То значи да и апсолутна разлика обухвата у себи саму разлику као и њену сопствену другост, идентитет, у исти мах. “/Владимир Милисављевић (2006), *Идентитет и рефлексивна*: Проблем самосвести у Хегеловој филозофији, Београд: Завод за издавање уџбеника, стр. 436/ Оно што се апсолутно разликује од себе поставља свој идентитет укидајући различитост, задобијајући идентитет негације у њеном негирању и негирајући га доспева до идентитета у резултату, тако да В. Милисављевић сасвим исправно закључује како критика овог Хегеловог става код Теодора Адорна (*Негативна дијалектика*, стр. 126 и след.) да настоји да потчини неидентично принципу идентитета и потврди апсолутно право афирмације на штету оног другог и неидентичног: „Адорно у свом тумачењу превиђа да идентитет код Хегела управо није неки претпостављени принцип који се пробија упркос негативности или другости и надвладава је, већ да се он, управо у логици суштине, тек успоставља као принцип, и то у смислу идентитета саме негације са собом.“ Хегелов појам двоструке негације произлази управо из потенцирања смисла негације – из њене „рефлексивне у себе саму“ – и утолико представља њен имплицит; према томе, он се не може редуковати, како то сугерише Адорнова интерпретација, на просто укидање или одстрањивање негације или другости.“ /исто, стр. 436/

<sup>17</sup> Незалуталост или непокривеност, незастртост ствари, како Хајдегер етимологизује грчки појам истине, код Хегела има и своје пуно образложење у разматрању застирања, покривања ствари, или настајања заблуда; где је кључан фактор незнања и питање карактера образовања: „Заблуда је нешто позитивно као неко мњење о ономе што не бивствује по себи и за себе, мњење које зна за себе и себе потврђује. Међутим, незнање је или оно што је равнодушно према истини и заблуди, према томе није одређено ни као позитивно ни као негативно, те његова одредба као неког недостајања припада спољашњој рефлексивности; или пак као објективно, као својствена одредба неке природе, оно је нагон који је усмерен против себе, неко негативно које у себи садржи неки позитиван смер.“ /*Наука логике* I, прев. 1977, стр. 53/ образовање појмова сузбија лутања и заблуде, будући да омогућава енергично повезивање мисли у њихову систематизацију јединства стварности.

вања суштински садржи елиминацијом привида самосталности одређеног бивствујућег, показујући се као укључена у његово интерно устројство.

Експликацију јединства бића и рефлексије Хегел је показао као укидање противречности, која се заснива на претпоставци о бићу које није независно од рефлексије. Негативно које рефлексија поставља и негирајући укида /самоодносна негација/, разоткрива само то постављање као активно укидање претпоставке прости негације која би јој претходила. Преводећи спољашњу рефлексију у разрешење односа према другом, где се рефлексија сједињује сама са собом улазећи у своју суштину, она улази у основ и показује да је ствар у самоодносности која самоукидањем испушта бивствовање. Оно што је рефлексијом на овај начин достигнуто, јесте то да се отвара пут суштини, да јој се омогућава да дође једино из себе саме, или да кроз укидање оног што се успоставља кроз идентитет негације са собом, кроз укинутост рефлексије, остане оно што је тиме основано, тј. да ослободи бивствовање за реалност егзистенције.<sup>18</sup> Овако постала `непосредност` испоставља се као производ укидања рефлексије (тј. као њој припадан моменат), па је опстанак интегрисан у однос према темељу, улазећи у логику суштине са претпоставкама појма – „претпостављајуће рефлексије“ која посредује у његовом непостављајућем карактеру (у његовој `посредованој непосред-

<sup>18</sup> Другачијим ракурсом извођења интерпретације Хајдегер је у спису „Начело идентитета“ видео суштину појма идентитета као `власништво догађаја` које констелише однос човека и бића, констатујући: „Више од две хиљаде година било је потребно мишљењу да би збиља схватило један тако прост однос као што је посредовање унутар идентитета.“ /Мартин Хајдегер, *Мишљење и певање*, Београд: Нолит, 1982., стр. 55/ Без обзира и на страшне речи које уме театрално да упуту Хегеловој философији (рецимо, за тренутак почетка пустошења земље у којој је суштина истине извесност осигураваног представљања и произвођења, каже: „Тај тренутак у повести метафизике Хегел схвата као тренутак у којем апсолутна самосвест постаје начело мишљења,“ /М. Хајдегер, *Предавања и расправе*, Бгд.: Плато, 1999., стр. 76/), овај `жаргон аутентичности` по Адорну, понекад има и упутних интерпретативних деоница. У њих спада и она, везана за нашу тему, где се он позабавио са истошћу истог: „Дакле, кад покушавамо да с Хегелом заподенемо мисаони разговор, ми морамо с њим да разговарамо не само о истој ствари, већ да о истој ствари разговарамо и на исти начин. Али исто није једнако. У једнаком разлика ишчезава. У истом разлика се појављује. Она се појављује утолико наметљивије уколико се мишљење одлучније бави истом ствари на исти начин... Мишљење може да остане при својој ствари само ако у свом остајању бива све строже, само ако иста ствар постаје за њега све спорнија. На тај начин, ствар захтева од мишљења да је издржи у њеним околностима, да одоли тим околностима одговарајући им тиме што ће је решити... Дакле, у разговору с Хегелом ми очекујемо да, зарад овог разговора, унапред објаснимо истост исте ствари. То нас, сходно оном што смо рекли, нагони да у свом разговору са историјом филозофије објаснимо заједно са разликом ствари мишљења и разлику историјског.“ /Мартин Хајдегер, *Мишљење и певање*, Београд: Нолит, 1982, стр. 60/

ности) и артикулише се као разрешење противречности у реституцији непосредности или као спој оног осмишљеног и реалности. У том смислу је идентитет конститутивни моменат рефлексije, а не неки пререклексивни модус, који би се налазио с ону страну коначности и подвајања. Сам апсолут у основу је самоукинута коначност, и као радикализација акта рефлексije, као против себе окренуте негације, из које тек проиходи укидањем посредовања као конститутивног момента који заснива позитиван идентитет, он је позитивно-умски или спекулативни појам испуњен целовитошћу садржаја, као властитост суштства сазнања („најобјективнијих момената живота и духа, по коме је он субјект, личност и оно слободно) или методички достигнута позиција апсолутне идеје.

Логика интерпретације тако је иступила на прву линију, тако да је непосредније повезала оног који мисли са предметом мишљења, дајући тако дефинитивно обличе мисаоном дискурсу у ком се мисаоност ослобађа за властиту суштину. Трансцендирање затеченог и наслеђеног у оквирима завичајног света подразумева мисаону путању од случајности до истине, за коју није довољно само разрачунавање са предрасудама. И највеће културалне разлике међу људима су само градуелне, али то отвара и дилему треба ли трпети тегобне последице европског безумља да се не би одстранили и резултати највећих постигнућа ума који су способни да се носе са историјски наслаганим скептицизмом и песимизмом. Ако је европска култура демонстрирала властиту лаж, не мора да значи да је она по себи лажна или да су неевропске културе неистините. Таворење у власитим партикуларностима није добар разлог за суспензију пролаза ка универзалности свејединства бивствовања, упркос њеном европски манифестативном деформисаном испољавању. Васпитавање у опажању претпоставља и неговање пажње на самим стварима, у све бољем оспособљавању за сагледавање идеја испод дубинског карактера присутности преко самих појава као таквих. С тиме Густав Сиверт утемељује космички положај човека слично Максу Шелеру, али кроз педагошки однос према становиштима знања стварности и истине те стварности као лепоте светости и добра. Посебну пажњу Сиверт је усмерио на проширено схватање педагогије, ослањајући се на Тому Аквинског, Хегела и Хајдегера, као и на Марију Монтесори, тежећи да кроз критику јединства човека и природе промишља изгубљено јединство интелигибилног субјекта природе у искуству паидеје апсолутне позитивности.<sup>19</sup> Следећи

<sup>19</sup> Милан Узелац ту налази да: „Метафизика детињства јесте дескрипција бити образовања и суштине даровитости и сазревања у почетку људског опстанка. Суштину човека није једна у себи затворена слика већ потенцијална супстанција, тј. бивствовање у себи које је од самог почетка другачије од оног што на први поглед јесте. Човеково сазнање полази од бивствовања и води бивствовању. Он је увек отелотворен дух а не дух или душа која само `има тело...“ /Милан Узелац, *Историја филозофије*, Нови Сад: Стилос, 2004, стр. 563/

нерв разматрања ствари обичајног духа, ваља истаћи да је Хегел започео и један вид одбране државе против напада партикуларизама интереса, јер је за разлику од емпиристичких функционалиста и просветитељских аналитичара учесталих социјететних порива, владајућих у свести човечанства, био теоретичар који је са више реализма одмеравао односе снага у мењањима друштвених норми и интересних правила. Када се дијалектика нашла у положају да буде критеријум оног што се сматра софистикованим умећем, Хегелова предност у допуњавању са спекулативним појмом који јој је стављен у основу, сасвим је очигледна. Искуство свести из *Феноменологије духа* показује да се мисаона дела поимања (делорадњи, чиновесјствовања) и посматрање сједињавају у јединственом процесу, те да нема неке изоловане естетске свести у остатку трансценденталне аперцептивности. Критичким ставом према ирационалној субјективности доживљаја, он је показао сву илузорност претендовања на редуковање искуства на поједини доживљај који би лежао у постигнутим увидима, занемарујући онај смисао целине коју истина сама у себи носи у експликацији полагања рачуна о самом приступу легитимисањем методе разумевања. Појмови моћи суђења су промењљиви, што је Хегел одлично уочио инсистирајући на резултатима или закључку, тако да су они, како би одговарали стандардима научне методике претворени у субјективне судове, али тек идентитет у диференцијацијама које подразумева може да их метаморфозира у резултације истинитости. Историјски свет такође увек одређује субјекта историјски, јер је појединац нераскидиво повезан са светом, а само још корак ваља начинити да се он појми и као личност, која као научно прожета дубинама спекулативне логике бива идентификована као христоцентрична, јер се у лепом као таквом огледа оно, што је иза себе оставило супротност субјекта и објекта бивствујући напросто. Његова спекулативна структура показује се у феномену светлости који повезује видљиво и виђење, а видљивост мисаоног односа није могуће превидети. Идентитет достизаван кроз негацију рефлексije у једнакости са постављеношћу, заснован је у значењу обнављања првобитне непосредности, али не као апстрактне или формалне, без укинutoг посредовања, него кроз тај акт управо достизање оне спекулативне равни, која значи јединство посредовања и непосредности у заокружујућој враћености, као спојености са самим собом. Сасвим се ваља сложити са тезом да се и Хегелов појам дијалектике може разумети управо кроз појам „преокретања“ рефлексije, која претпоставља фиксираност предметности на који се њене одредбе примењују, тј. на рефлексiju која тај предмет трансформише у постављену ствар, која јесте са својим аутонегативним дејством, јер је ослобађа као појам у димензији јединства бивствовања и мишљења, са којом је код њега и дефинисана самосвесна субјективност. Она је знање до идејности уздигнуте реалности која прожима светско-историјско догађање као суштинска субјективност на путу ка довршавању кроз сопствени развој. Истина тог развоја самим тим више

није ништа тек само коначно, него спада у актуалну бесконачност на којој се учествује без потребе за прикривањима идентификација. Утолико је одговорност философије да критички упозорава на претпоставке васпитавања духа готово начелна. Сва надања без њеног укључивања остају без тла са ког би могла да крену, а оријентација у мишљењу се распршује у безброј аспеката који више не могу да доспеју до властите сабраности. Одговорност за појам из позадине дискурса који отвара људски ум према свему што јесте, ни данас не може да буде омаловажена, уколико нам је још увек стало до `човека у човеку`, до достојанства његовог личносног устројства или до упоришне димензије састава духовног сопства или људске ипостаси.

Литература:

Adorno, Th. (1959): *Theorie der Halbbildung*./In: ders.: *Gesammelte Schriften* Band 8. *Soziologische Schriften I*, S. 93 – 121./ [http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~gerstner/adorno\\_halfbildung.pdf](http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~gerstner/adorno_halfbildung.pdf)

*Aristotelis Metaphysica* (1978), recognovitbreviqueadnotationecritivainstruxitW. Jaeger ,Oxonii /превод Б. Гавела, Бгд., 1975; Т. Ладан, Згб., 1987/

Лосев, А. Ф. (1994), *Мит, число, сушност*, Москва

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (1977), *Наука логике*: Други том: Објективна логика (учење о суштини), Београд: БИГЗ

Хегел, Г. В. Ф. (1987), *Енциклопедија филозофијских знаности*, прев. Д Грлић, Сарајево: Логос

Хајдегер, Мартин (1982), *Мишљење и певање*, Београд: Нолит

Хајдегер, Мартин (1999), *Предавања и расправе*, Београд: Плато

Коларић, Иван (2000), *Философско-теолошки лексикон*, Ужице

Лосев Алексей Феодорович (1993), *Очерки античногo симболизма и мифологији*, Москва

Лосев А. Ф. (1993), *Бытие. Имя. Космос*. Москва

Милисављевић Владимир (2006), *Идентитет и рефлексција*: Проблем самосвести у Хегеловој филозофији, Београд: Завод за издавање уџбеника

Платон (1976), *Држава*, Београд: БИГЗ, стр. 291. – *Platonis opera* (1978), Tomus IV /*Respublica*/, rec. Brev. And. Crit. Instr. IoannesBurnet, Oxonii: Etyp. Claredoniano

Узелац, Милан (2004), *Историја филозофије*, Нови Сад: Стилос

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ (2006), ΛΟΓΟΣ ΥΠΕΡ ΤΩΝ ΙΕΡΩΣ ΗΣΥΧΑΖΟΝΤΩΝ /Ερευνητικό έργο: ΔΡΟΜΟΙ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ – ΨΗΦΙΑΚΗ ΠΑ-



ΤΡΟΛΟΓΙΑ.Χρηματοδότηση: ΚΠ Interreg IIIA (ΕΤΠΑ 75%, Εθν. πόροι 25%).Εργαστήριο Διαχείρισης Πολιτισμικής Κληρονομιάς, [www.aegean.gr/culturaltec/chmlab](http://www.aegean.gr/culturaltec/chmlab).ΠανεπιστήμιοΑιγαίου, ΤμήμαΠολιτισμικήςΤεχνολογίαςκαιΕπικοινωνίας/

- Volkman-Schluck, KarlHeinz (1966),*Gedanken zu Platos Politikos*, in *Festschrift-Max Müller* /“Die Fragen nach dem Menschen“, s. 311-325/ (-*Μисли уз Платоновог Државника*, Повијесно подријетло традиционалног одређења бити човјека, /прев. З. Посавец/, Загреб, 1977., стр. 93-104)
- Јегер, Вернер (1991), *Paideia*, обликовање грчког човека, Нови Сад, /прев. О. Кострешевих и Д. Гојковић/. [*-Paideia. Die Formung des griechischen Menschen I-III*, Berlin, 1959-1973]

Aleksandar M. Petrović

## ON THE ROLE OF PHILOSOPHY IN FREE EDUCATION

### *Summary*

Philosophical paideia started from the idea of the free man and his ability to resist falling into the slave state of the spirit by thinking about things, by questioning dialectical discourse, or by thinking critically. It refers to the mind's ability to resist negative social changes, when a person recognizes them as negative. The building of a person's moral character, including the use of philosophical and fundamental scientific disciplines, influences or regulates elements of modern life and its balance, because society as such cannot guarantee eternal sources of profit. Although it may seem contradictory, free will and a traditional system of education are both important for the development of society. The education of humans in society is a precondition for being free as a person. If you want to be free, you must be educated. This impacts the contemporary society's legacy, making it more important.