

Проф. др Александар М. Петровић

Универзитет у Приштини

Филозофски факултет у Косовској Митровици

Косово-Србија

UDK: 37.025

ISBN: 978-86-7372-227-6, 21 (2016), p.

Оригиналан научни рад

РЕФЛЕКСИВНО МИШЉЕЊЕ КАО ОБЕЛЕЖЈЕ ИНТЕЛЕКТУАЛНЕ АУТОНОМИЈЕ У АКТУЕЛНИМ ДИДАКТИЧКИМ ПАРАДИГМАМА

Апстракт: Хераклитова изрека да мудар човек мора много да зна, али да „многознаност не учи памети”, још од античких времена упозорава на значај поуке и дидактичких принципа. И у савременом наставном процесу присутно је и подстицање критичког мишљења, а то његово обележје утиче на интелектуалну аутономију даровитијих. Међутим, као да су данас дидактички приступи подстицању аутономије у разматрању мисаоних структура на неки начин у судару са поплавом технократских принципа учења, као данашњих императива живота и понашања. Репродуктивно подржавајућа рутинизација учења као да је постала норма са одликама преовлађујућег концепта образовања, где креативност и рефлексивност све више губе битку у трци са ширењем популистичких приступа. У актуелним дидактичким парадигмама даровитост се схвата готово као нека врста неукалупиве сметње, па дерогација вишеслојности карактера умних поимања своди општост предметних дидактика на оне стратегије које коче и заустављају пожељан духовни развој. То је истовремено и изазов савременој философији науке и знања, где је епистемологија концептуалних промена показатељ дидактичке културе повољне за развој и унапређивање знања. Неолиберална реконцептуализација садржаја и функција образовања, из угла даровитих, у том смислу сасвим је неповољна. Плуралистичка дидактичка сцена из угла апстрактних негација и некритичких адаптација и могућности, препуна је ограничења иновативних поимања, мада ни концепт општег образовања у неохуманизму није лишен вртогла идеализација према промашеним заносима ближе прошлости.

Кључне речи: креативна настава, дидактика даровитих, философија образовања, интелектуална аутономија, критичко мишљење.

Пред крај епохе хуманизма и ренесансе, педагогија је добила на значају са појавом списа Јана Амоса Коменског (1592–1670) *Didactica magna*, јер је у њему појам образовања захваћен као ствар која је потребна и глупавима, а даровитим још потребнија. Да би се човек очовечио, ваља да буде васпитаван,¹ да се припреми за стицање знања развијањем способности (даровитости). Без обзира на то што у истом одељењу седе деца различите даровитости, вештина поучавања подразумева правилну организацију рада распоредом времена и наставних средстава. Апострофирање дидактичког приступа који превладава пуку мнемотехничку методу папагајског стила (досадним брбљањем), за њега је општа вештина ваљаног поучавања у проучавању учитеља и ученика у наставном процесу. Тај наставни процес

¹ Јан Амос Коменски, *Велика дидактика*, Београд: Завод за издавање уџбеника СР Србије, 1967. година, стр. 45.

подразумева подршку и подстицај за разумевање наставних садржаја, које и нису могуће без међусобног споразумевања у њиховом пропитивању. У том смислу Коменски и истиче да су природне способности (или даровитости) ученика учитељи дужни да упознају, а оне су оштроумност, радозналост, гипкост у изражавању итд. Имајући их у виду, тај начин је могуће приступити образовању, по оним седам од антике познатим 'слободним вештинама' (граматика, реторика, дијалектика, аритметика / геометрија, астрономија, музика), којима је додао и физику, историју, етику и теологију, као и педагогију (дидактику), тј. 'школу за школе' у којој би се унапређивала педагошка проблематика. Разреди и одељења радили би по наставном програму који би подразумевао план за сваки предмет, подразумевајући наставне јединице и предметне целине, тако да су упутства са основима програма дидактички структурисана. Тешко да то могу да замене тзв. 'курикуларне теорије' савремених утилитаристичких програма по препорукама Џона Дјуија, па и када подржавају дидактичке моделе наставе за надаренију децу, јер индивидуализам који претпостављају заобилази наставне планове и програме, крећући да стигне где стигне (а то су обично постизања пролазних и наплатавих циљева). Кант би одмах истакао да она (дидактичко-циљна) принуда, која води ка еманципацији духа има више смисла од пуштања на вољу робовањима предрасуда и стереотипа. Свакако да је школа без дисциплине као „млин без воде”, па је неопходно познавање циља, садржине и облика наставе сходне дисциплини, да би се строжа стега која се уводи за преступе, попут горких лекова које прописује лекар, побољшавала карактер.²

У оваквом приступу Коменски је имао упориште и у философском историјском мишљењу, које је софистичке технике пуког обучавања у расправи да би се надвладао противник, превазилазила начелним ставом конструктивне дидактике у методици доказивања одрживости претпоставки, да би се доспело до разгртања изворнијег смисла човековог постојања у космосу и живљења у складу са природом бивствовања. Према родоначелној антропологији живљења у складу са видљивом и невидљивом природом ствари, издвајају се рана дидактичка схватања древног философа Хераклита, који је сматрао да је карактер /ἄφοϋ – ћуд/ судбина човеку, те да се он може поправљати. Полубожанскост на размеђу природне нужности закономерних услова живљења и сазнајне воље коју одржава умна ватра чије је огњиште логосно окриље човекове душе, потребује очигледан смисао васпитаности за препознавање властите улоге у живљења у свету живота, тј. конституцију таквог облика јаства које ће се посвећивати истраживањима /историчности/ и овладавању знањима /логичности/ која ће уродити разборитошћу што је у стању да се носи са судбином појединчевог постојања сачињавајући од њега мудраца. Према Дилсовој збирци *Фрагменти пресократоваца*, неколико фрагмената одражавају ту рану дидактичку теорију из философског посматрања, где се упућује на znalца који разборитом мудрошћу артикулише

² Јан Амос Коменски, *Велика дидактика*, Београд: Завод за издавање уџбеника СР Србије, 1967., стр. 199.

појам логоса као разабирање у плетиву живота према природи која „љуби у себи оно скривено”.³ Не случајно, први нумерисани фрагмент који се односи на Хераклита, казује о бивствовању и привиду у бивању, о логици суштатства и антрополошкој ситуацији тог склопа. Неокушаним и неопробаним уверењима Хераклит на тај начин окреће леђа и истиче говор бивствујућег као ону трајни инстанцију, која кроз прибрано казивање даје истини оно што јој припада, следећи бивствовање заједничко свему живом, а не као мноштво које живи као да сваки има своју властиту памет. Један је, заједнички и уређени поредак оних који су будни, а они који спавају окрећу се сваки свом властитом (фр. В. 89), што је скривање пред свему заједничком знајућом основом ствари као логиком бивствовања. Она је на видело изнешена истина у својственој сабраности, те таква да изказује знамења бивствовања кроз значај логосне будности, као антиномичког познавања исконског правила или закона путем разборитости. Разабирање у стварима света живота отуд је превасходно логосно.⁴

Када Хераклит у првом фрагменту истиче знање у вези са логосом бивствовања, он каже да сам излаже речи и дела делећи свако према природи, избегавајући сваку произвољност, па је јасно да то није никакво величање мислиочевог спредног физичког лица као неко ексклузивно познавање природе, са чиме би оно било приступачно само њему и никоме више. Бивствовање је једно у свему што јесте, па та јединственост бивствовања и јесте онај темељ на коме почива уверење да то са неким произвољним личним ставом нема везе, као и да је налажење сагласности са тиме оно што је мудро. Јер једно које све јесте, достиже се кроз сагласност са бивствовањем а она је аналогна сагласношћу са природом свега што јесте и казивању истине као сагласношћу са самим собом, у којој се истиче највиша врлина разборитости. Управо истицање ове врлине Хераклита диже на пиједестал великих и трајних духовних увида, јер је са тиме пронађена и истовремено истакнута и најснажнија компонента енергосвести у човеку, која га највише приближава исконској димензији бивствовања. Бити разборит, трезвен, значи у себи садржавати суву или ватрену душу која је у вези са „вечно живућом ватром” као основом целокупне космогоније, а зборење и творење истине према

³ „Хераклитов логос је дух органа космичког ума. То што је, у зачетку, већ било у Анаксимандровој слици света, у Хераклитовој свести развија се у концепцију логоса који зна за себе и за своје дејство и место у поретку света. У њему живи и мисли иста она 'ватра' која прожима космос као живот и мишљење. Захваљујући свом божанском пореклу, логос је кадар да продре у божанску унутрашњост природе, из које он сам потиче... Као што је Ксенофан славио 'мудрост' као највећу људску врлину, јер је она извор законског поретка у полису, тако сад Хераклит њену претензију на владање заснива њеном поуком (дидактичком препоруком) да људи у свом говору и раду следе истину природе и њеног божанског закона.” /Јегер, Вернер (1991), *Паидеиа: Обликовање грчког човека*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, стр. 103./

⁴ Та логосност и у бољим савременим педагошким истраживањима има свој мисаоно трансформисан, али не мање истакнут примат: „Рефлексивност, као процес размишљања, расуђивања, запажања, разматрања субјекта о самоме себи, о објекту, својим знањима, методама спознаје, способности артикулације интуитивног знања стоји /и/ у основи самовредновања наставника и педагошког такта” (Живковић, Предраг, Ж. (2008), *Самовредновање и педагошки такт наставника*, Јагодина: Каирос, стр. 186).

природи која се слуша значи прилив енергија које се из такве отворености привлаче и усвајају. Овде већ можемо да апострофирамо далекосежан утицај фразе «*ροίε(ν kat' f'Úsin*» о производњу коју природа садржава у својој унутрашњој сврси, сврсисходно дејствовање као неку врсту умећа које је руковођено сврхом или како је Кант у *Критици моћи суђења* истакао, техником природе, којом ступамо у њену изворнију близину. Хераклит тако није „непрактичан” и његова логика бивствовања подразумева производњу, стваралаштво или чињење које прати такве дубинске увиде. Стога он у једном фрагменту истиче да многозналост не учи памети, а у другом опет да мудар човек мора много да зна, да буде појмовно образован или да има своју романсу са знањем у којој ће да разликује споредно од важног. Истину говорити и творити према природи слушајући је, такав је високи захтев за мудрошћу, да вазда мора да постоји воља да се човек избори за то да би му удовољио, да се постави ратнички у ситуацији када је рат свему отац и краљ, када он одређује положај и ток судбине бића у бивствовању.

Хераклит тврди да „људи /мужеви/ философи морају да буду зналци многих ствари” и та много истраживачка страственост и особина полихисторичности, остаје трајни захтев за разумевањем света и времена у којем се човек затиче. Премда многа истраживања ваља спроводити и постати зналац многих ствари као полихистор, ипак многозналост не учи држању ума и то је на извештан начин једно другоме супротстављено. Енциклопедична просветна многозналост не улази у сам смисао живљења, него се држи спољашњих зидова концепције коју тумачи и објашњава, заказујући тако пред самим улазом у сферу мудрости. Како живот није само људско, него и биолошки психофизичко и космичко бивствовање, одређени правни спор пред судом времена (Анаксимандар), где се душе узајамно обештећују за неправде и прекомерности, код Хераклита прераста у трајно спорење са којим се показује правда, у рат који „свему отац и свему краљ” носи свеколико кретање ствари јер се оне сједињавају према супротностима и најлепша (невидљива) хармонија настаје из различитог. Овде одзвања и она Хегелова рефлексивна о апсолутном карактеру мишљења које сеже до „чистог ништа” и „чистог бивствовања” из ситости и оскудице која владајући целим светом, свет живота већ духовно носи у самој природи ствари. Ту се у вечитој узајамности сукобљавају и смењују дан и ноћ, лето и зима, врућина и хладноћа, будно и спавајуће, здравље и болест, рат и мир, живот и смрт: у поучном надокнађивању наносене штете, дидактички препознавајући разбориту мудрости у томе да је све то сабрана збраност у себи као логосност која је општа за све, па посебно има тек у појединачним случајевима половицих сабраности уместо у логосној „затегнутости” (као код лука и лире), која улази у јединство стварности и из ње произноси казивање о искону. У том дискурсу он употребљава примере Хесиода и Питагоре, чија му дидактика није блиска јер казује о ономе што он сматра дефицитарним у погледу пуне појмовне или логосне сабраности. Један ироничан фрагмент који има у виду то да је људима вазда довољно мишљење које сами поседују, без обзира на његову недовољност у општем смислу, каже да је – *незнање боље изостављати него износити на показ* (фр. 109). Хесиод,

који је учитељ већине јесте „убеђен да он боље од свих зна, а то је тај, који није знао ни шта су дан и ноћ: јер они су једно”⁵, фрагмент је који природу ове архајске критике угледних дидактичких вођа Јелаве показује у светлу продорности сазнања према његовом смислу у јединству са невидљивом хармонијом и оним пред којим са ништа не да сакрити, а то је Једно које постоји по себи и за себе, независно од замора и одмора, сукоба и егзистенцијалних парница. Премда је у фр. 129 Питагора прошао још горе /„Питагора, син Мнесархов, прионуо је на истраживање више него ма који други човек, и пошто је себи направио један избор из старих расправа, произвео је /исфабриковао/ своју мудрост, боље рећи, лажну ученост и рђаво умеће”/, јер у делатне историјске појмове који доспевају до разумевања историје догађања укључује појам хармоније, али не и јединства супротности који је садржински утемељује, да би то јединство стварности могло мисаоно да влада као невидљива хармонија која је јача од видљиве, онда без мајоризације путем другачијих мњевања ваља ову Питагорину критику схватити у духу превазилажења још необрађених садржаја истраживања појмовних чинилаца који проистичу из усавршенијих сазнања и ширег појмовног захвата. Дидактички оквир оваквог наизглед деструктивног приступа има своје духовно усавршавано покриће у конструкцији дидактичког предметног плана истраживања који упозорава на хоризонт и ширину истраживања феномена, где су и кишне капи и длаке и главатост или рогови удостојавани посматрања које световање света чини таквим какво јесте. У основи, Хераклит осуђује еклектички приступ као папирнату, погрешну ученост, а сматра је и рђавим умећем које служи за демагогију, а не и за право поучавање исконских феномена и са исходима у њиховим међусобицама.

Питање исправних и погрешних учења код Хераклита се темељно подвргава према одговарајућим садржајима суду науке, епистематичкој компетенцији, тако да истраживања која се спроводе као саставни делови претпоставке на коју се научно знање ослања, морају да докажу и властиту одрживост становишта. Премда више у загонетним назнакама, неголи у отворености исказне опуномоћености говора проласком кроз предметна суђења у претресањима садржаја поиманог, као и отуд извођене закључке који усавршавају заузимање становиште, умност је постала услов компетенције онога који мисли и свима заједничка логосност (смисленост, разумност или рационалност), на тај начин никако није могла да измакне провери векова који су следили. У својој *Историји философије* (I), ни Хегел није сматрао да је Хераклитов гномски стил казивања представљао препреку за разумевање, него штавише, да је чак његово кретање кроз супротице омогућило такав приступ (методичку компетенцију и дидактички импулс), да може да буде трајан подстицај који је он у својој философији потпуно усвојио. И њему самом је касније често упућивана замерка за „тежак стил”⁶, а на то је он узвратио

⁵ Према: Мирослав Марковић, *Филозофија Хераклита мрачног*, Београд: Нолит, 1983. година, стр. 106.

⁶ У његово доба та се оптужба углавном односила на философију религије и природе, а која и данас бива продужавана са тезом о томе да је он извршио ’филозофикацију религије’, тј.

продубљивањем питања о смислу разумљивости и неразумљивости. Узимајући да су представе тек метафоре мисли и појмова, те да поседовање мисли и појмова подвостручава ствари према представама које им одговарају, он у примедби уз трећи параграф увода у *Енциклопедију философских наука* каже:

Једна страна онога што се назива *неразумљивошћу* филозофије скопчана је с тиме. Тешкоћа лежи, с једне стране, у некој неспособности која је по себи само *ненавиклост* да се мисли апстрактно, тј. да се чврсто држе чисте мисли и да се човјек у њима креће. У нашој обичној свијести мисли су заодјенуте и сједињене с навиклим осјетилним и духовним материјалом, а у размишљању, рефлектирању и резонувању мијешамо осјећаје, зорове, предоцбе с мислима (у сваки суд с посве осјетилним садржајем: овај је лист зелен, већ су умијешане категорије, *битак, појединачност*). Но, друга је ствар да се сами предмети непомијешани направе предметом. – Други је дио неразумљивости у нестрпљивости што човјек по начину предоцбе хоће да има пред собом оно што је у свијести као мисао и појам. Отуда долази изјава да човјек не зна што код неког појма који је схватио треба да мисли. Код појма нема ништа даље да се мисли него сам појам. Смисао је пак оне изјаве чежња за неком већ *познатом, обичном* предоцбом. Свијести је тако да јој је са начином предоцбе одузето тло на којему иначе има своје чврсто и властито мјесто. Кад се нађе пребачена у чисту регију појмова, онда она не зна *гдје* је у овом свијету. – Стога се налази да су *најнеразумљивији* они писци, проповједници, говорници итд., који својим читаоцима или

подвластио религиозност рефлексји, као да је мисаоно становиште нешто по себи супростављајуће Богу. 'Зофос' (подрумски мрак) се надвио над студирањем и знањима дотле, да су сва објашњавања (самог Хегела) постала залудна, па је он вазда имао проблема, како са дијагностификовањем карактера проблема виђених оптиком његовог времена, тако и са дефицитарним интерпретацијама његових властитих мисли од савременика, а касније и од декларисаних следбеника. 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 е превазиђу сем истрајним радом на рефлексји садржаја поимања и евентуално израдом изнутра заокруженог мишљења као „система ствари”. Наглашавајући појам 'ограничености' (Schranke) који према Хегелу важи за природно и сладуњаво мишљење које је лукавством спретног емпиризма уграђивано у прву филозофију (клубашка гноза), Петар Бојанић је одлично нагласио како противречности настају, са остајањем унутар ограничења, у значењу зла; и које се превазилазе са откривањем и укидањем коначности у бесконачном: „Бог који себе жртвује и који не васкрсне, мртви Бог или леш мртвог Бога, јесте зло... Хегел је укинуо време између требања и јесте. Тајна је у знању. Постоји снага знања, а Хегел – видели смо – знање разматра као сабирање, као имање, као скупљање у себи нечег негативног, или прецизније као *скривање* негативног, ограниченог, коначног или мртвог... Бог Син или Бог Христос је једини Бог који себе жртвује, који у себе ставља смрт и који за Хегела илуструје *Schranke* која се превазилази унутар ње саме, или речју, коју Дух превазилази у њему самоме” /Петар Бојанић (2009), *Граница, знање, жртвовање*, Београд: Албатрос плус, стр. 95–96/.

слушаоцима казују ствари које ови знаду већ напамет, које су им обичне и које се разумију саме од себе.⁷

Дидактичко упутство да код појма нема шта више да се мисли, него сам појам, носи и изван хераклитовски набој ироније који Хегел објашњава недовољно добром упознатомшћу са предметом. Вежба у мишљењу је отуда нешто што за многе представља тек тзв. „плеву“ или „цврчање“ (Аристотелов доживљај Платонове теорије идеја), али то не значи да чак ни за њих није непотребна. Када се удубе у проблематику, њена вишеслојност показује да одсуство увежбаности у појмовној неприпремљености и кроз мимоилажења садржаја који су важни у конституцији, отвара врата пропустима и неслагласностима. Утолико је за учовање важности претресања одређених садржаја итекако потребан и дар, будући да се са његовим присуством улажења у следеће улице или кретања на путеве који не воде циљевима предупредују и превазилазе.

Од тридесетих година прошлог века констатована је културна криза у коју је човечанство доспело, а спровођене педагошке реформе ваљало је сагледавати и као последице преиспитивања укупног система вредности изграђиване научно-техничке цивилизације, која у наше време показује експлозивни набој технолошке доминације. Као да су сазнања виђена као подметања експлозива сасвим у дослуху са сензационалистичким матрицама наше епохе, која пре служи за заголицавања маште ионако испражњене доколице, тј. за оне забаве које су у древном Риму подразумевале промућурне политике 'хлеба и игара'. И у то доба цивилизацију су ипак носили учени људи – беседници, песници и понеки мислилац, а изгледа да је тако и у нашој епохи у европском свету, упркос мноштву изношених просветних програма и међудржавним споразумима о напретку човечанства. Када рационалност постане инструментална, са њеним пуним разазнавањем и смислом теже је изаћи на крај, а са техникама прерушавања које обезбеђују муњевита предевања и приказе помогнуте мас-медијима, готово да је данас и немогуће успоставити сувислу комуникацију, а камоли започети дијалог.⁸

Свакако да чисто технички дискурс више упућује на надмудривања и апологетичке димензије адвокатуре ума, неголи што га актуелизује и припремно освештава у погледу важне улоге стицања знања. После

⁷ Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1987): *Енциклопедија филозофских знаности*, Сарајево: Логос (Б. Зонефелд, Д. Грлић), стр. 32.

⁸ У разматрању кризе европских наука Едмунд Хусерл је разлоге неуспеха у духовном напредовању европског људства видео кроз пренаглашавање неодговарајућих и незадовољавајућих начина поимања: „Разлог неуспеха једне рационалне културе не лежи... у суштини самог рационализма, него једино у његовом оспољавању...” /Е. Хусерл, *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*, Згб., 1990. година, стр. 263; *Die Krisis des europäischen Wissenschaften, und die transzendente Phänomenologie* (hrsg. Von Walter Biemel), 2. Auflage, Den Haag: M. Nijhoff, 1962., s. 347/. Потпуно супстанцијализовање европске кризе би носило обележје хипертрофије која врлине претвара у мане, немајући у виду да блокаду може изазвати и мизологија. Девијантности и у раширеном обиму ипак не могу да доведу до суспензије рационалне културе, јер привид не укида појаву, па деформисане манифестације рационалности не изопачавају и саму разумност својом виоленцијом или брахијалношћу. Интелектуелна Хегелова субјект-супстанција ту се, ипак, још увек барем назире у обрисима, ако је већ потреба за њеном јасноћом нестала са хоризонта данашњих значења ствари.

старогрчких софистичких авантура у немилосрдности стајања на страну усијом опремљенијих (као социјално „богатијих” и финансијски успешнијих), те спремнијих на пренебрегавања и запостављања ствари у „правном спору” око суда времена које кроз преображаје ствари износи као овакве или онакве, то указује и на извесне погрешне кораке који су чињени, и са слеђењем просветитељских идеала раста номотетичких норматива у природнонаучним подручјима са значајним запостављањем смисла живљења појединаца „у себи”, у друштву и држави; и то не само у сфери путева и стилова развоја образовања, него и оних у сфери препорука и поука које су као практичне дисциплине усмеравања правца разраде одређених грађа којима би ваљало да се овлада, тј. дидактичким препорукама с којима је новија педагогија фаворизовала извесне приступе, спуштајући их на доњу линију латентизација мисаоних струја, наступа и питање њихове темељније обнове у правцу обогаћивања значења самог појма образовања. У том смислу је блискост философије и педагогије поново евидентна у напору око раслојавања плурализма путева и приступа самом знању.

Процес образовања се са трасирањем таквих виђења његовог смисла, све више приближавао установи перманентног учења током живота, како би се зацртани педагошки циљеви на неки начин поново указали на хоризонту отворених значења, те са тиме кроз ревносније претресање отворили тематику проучавања активних целина знања и појма личног ангажмана, који важи као њихова претпоставка. Категорије које ту исказују претпоставке установљавања су оне, које подразумевају јединственост значења по суштину биствовања, тако да су и саме класичне, мада у већој или мањој мери подешене или преобликоване с обзиром на раштркане елементе које ваља сабрати до начелности.⁹

⁹ Усиолошки основ њихове конституције је увиђање дафинисаности која епистематизује или знајући организује и оно да нешто јесте, и шта је то што јесте у материјалијама предметности, зато што уопште јесте и бива. Аристотел је установио да се карактер појединачне одредбе суштине односи на јединство бића као оног општег /κατ'ὅλου/ и скупног /συνὸλου/. То јединство бића претпоставља синтезу појединачних елемената који и чине биће као твар, облик и њихов спој, склоп од обојег као опште /*Met.*, 7., 1037^a6-7/, а исказује се као *какво, колико* или која друга појединост од ствари што се тако приричу /*усто*, 1028^a12-13/. Ти искази допуштају, захваљујући појединачним елементима и предикацијама јединства бића, његово многоструко зборење, али вазда према једном начелу /*усто*, 1003^a33-34/, те са позивањем на првобитно и почетно јединство бића као на његову суштину или природу: „Од толикоструко казиваних бивствујућих, јасно је да је од тих прво биће оно што јесте, управо *означавајући суштину*” /*Met.*, 7., 1028^a13-15/. Поистовећивање одређења са могућношћу откривања суштине оног што јесте, одмах и показује карактер дефинишућег логоса или одредбеног казивања, где је категорија или прирок исказ теоријског садржаја. Исказно је оно говорење које се односи на знање суштине и одређује суштину, логос који нам казује да нешто јесте или није, логос „у ономе што истински или лажно постоји” /*Ap.*, *О тумач.*, 4, 17^a2-3/. Тако апофантички логос који дозвољава да се види суштина бића, који изводи на видело, претпоставља једну збирку или сабраност појединих елемената и прирока општег и укупног искуства јединства бића, разликујући елементе који означавају једну суштину од оних који означавају другост суштине. Искуство као први ослонац оријентације у бивању, Аристотел је узео веома озбиљно: „Искуство људи проистиче из сећања, те из мноштва сећања на исту ствар задобија се једно посебно искуство, па се чини да је оно блиско науци и умећима. Наука и умећа следе из искуства, из искуства настаје умеће, из недостатка искуства случај. Умеће настаје када се из мноштва искуствених појмова изводи један једини општи суд

Позитивистички импулси, који су стизали заједно са бихевиоризмом у психологији, или структуралним функционализмом у социологији, такође су показали и у којој мери одређено осамостаљивање од философије тешко да може да надокнади зацртане тежње у научним истраживањима. Када је наступила плурализација и деконструкција педагошких теорија, организован је прави диктат насртања на слободу и самосвојност остваривања појединца у друштву. Подривања са тог становишта подразумевају мноштво начина бивствовања, разноврсности погледа, незајажљивост интереса, социјалне институте који се усклађују унутар стимулативног организовања друштва, као и конкурентска сукобљавања различитих схватања (вредносне оријентације, идеје фактора и сила у плурализму демократије итд.), али углавном равнодушних према долажењу до јединства заједничког живота.¹⁰ Обухваћене појмом 'плуралне културе' такве тенденције ипак још увек претпостављају педагошке категорије, које се еластично примењују на праксу учења, макар и са нарочитом сналажљивошћу, будући да има за циљ васпитане и образоване припаднике друштва. Образовање има своју сврху у оспособљавању за разумевање и тумачење смисла постојања, у докучивању његових не баш увек сасвим очигледних значења. Таква плурализација или умноженост и омасовљивање културе, има и своја ограничења у уверењу да тај нарочити појам културе може да важи као саморазумљива норма. Он се и осипа о појмовна значења ствари кроз генерисања плуралистичких осамостаљивања, нудећи оквир који унапред одређује исходе интерпретативних форми унутар околно-фактичке сфере постојања као сфере затечених 'интелигибилних значења'.¹¹ И сама се та поља значења мењају унутар поимања, па отуд

примењив на све сличне случајеве.» /*Mem.*, 980^b-981^a - *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruit W. Jaeger, Oxonii, 1978/

¹⁰ Плурализам се у философији користи од 1712. године, када га Христијан Волф увео као монадохлошку константу објашњења персоналног становишта, приликом тумачења Лајбницеове философије. Како тад затурено јединство и данас може да пронађе, како могу 'школе антидиктатуре према педагошким теоријама' да се разреше произвољности и приволе успелијој компетентности? Како је и оном безпретпоставном уопште могуће прићи са претпоставкама које га неће у исти мах осујећивати као појам? Према Платоновом искуству седиментације философских сазнања, могуће је да се то догоди у *философском дијалогу*, као оном облику истраживачког промишљања стварности, у ком се питање поставља као проблем отварања смисла ствари. Философија језика као диа-логика, тј. философија која разматра онтолошке структуре бивствова на тај је начин здружена са смислом у заузимању дијалектичке позиције. Оно у намери намеравано остварује проходност према ствари обликовањем истраживачке енергије у питање. Постављање питања претпоставља отвореност, али истовремено и испитивање тла са којег питање креће, с тиме што се претпоставке одакле сама упитност ниче осветљавају и довољно јасно изнесе. Полазећи од те проширене упитности показује се и шта још као даља упитаност преостаје у истраживању које саговорници следе. Одговарање на тако постављана питања јесте пуг према знању, а пуно сазнање се досеже тек и кроз сагледавање супротних аргумената у њиховој неправилности. Да је одговарање могуће без препознавања различитости на истовестностима, то би кретање и преокретање ствари зарад разумевања било излишно. Утолико је до правог решења могуће доспети и путем кроз супротности, до којих доводе криво постављена питања што онемогућавају пуни и прави одговор, али упућују на исходишта тј. на почетке који још дубље заснивају дијалектичко расправљање.

¹¹ У томе се и састоји предност знања пред умишљањима које нуди мњење, јер пружа увид у могућности као могућности, где према Платоновом дубоком увиду, сазнати значи знати и смисао

културни плурализам с тиме остаје без методског упоришта, распршавајући се у разнолике приказе осликаване запањујућом спретношћу, са не мање рапсодичним дијагнозама времена, успеха и домаћаја, посустајања и криза културе итд. 'Културни романтизам' који му стоји у основу, начелно је неозбиљан и када 'објективно' зацртава етернистичка начела „културног хуманизма” кроз тзв. „вредносне оријентације”, јер универзализује субјективност која вреднује доживљајном непосредношћу, а њен плурализам је псеудообјективан.

Још је Платон у свом учењу о истини настојао да тематизује највише знање које је човеку достижно, сажето у идеал докучивања појма добра, који самог тог човека не искључује из његових датости опстанка. Тај идеал је некада узиман и слеђен до извесне мере, али и изузиман као промашен, па и штетан (сц. 'тоталитаран'). У основи ових замерки била је плуралистичка константа конкурентности која је за подлогу имала економски колективни интерес припадности организацији која сноси трошкове издржавања, и која је и смањила аспирације допирања до целовитих и пунокрвних претпоставки бивствовања појединца као поданика организованог поретка друштва или грађана државе.

Економска стабилност која изражава степен притешњености човека невољама и бедама, за културоцентричку парадигму као универзално мерило и хоризонт вредности, јесте и неотклоњива методолошка потешкоћа, са којом културни сектор у својим плурализмима ваља да се суочи. Упознавање не претпоставља само то да су чули за то да проблеми постоје, него и показивање израженог настојања око ближег сазнавања или упознавања са њима, рецимо, улазећи у процес обуке кроз институције које установљава држава. Није, дакле, важно квалификовање нечега тек културним или некултурним, него је важан квалитет духовне производње и смисао који он нуди. Правичност која се ту узима за мерило процене квалитета, јесте она категоријална норма, која се одржава у критичкој историји културе духа, да би и у Хегеловом виђењу оцртавања смисла знања као таквог, словила за меру упознатости онога што се

знања и смисао незнања, или – остварити јединствену везу супростављености становишта која се поимају све до граница на којима се узајамно искључују. Антилогички став или принцип контрадикције није нешто што би самом уму остало спољашње или непознато, о чему не сведоче тек Хегелови, већ и сасвим јасни Аристотелови увиди, изложени у његовим логичким списима. На супротним претпоставкама могуће је независно од саме предметности или од *“оног има”* наука, формирати различита и супростављена научна знања (Aristoteles, *Metaphysica*, М4, 1078^b25), па видимо да дијалектика знања у основи влада и код њега. Питања у себи обухватају супротности позитивних и негативних претпоставки, виђење нечега да је такво и другачије, а то имплицира узајамна потирања која шире видокруг сазнавања кроз проналажење аргумената или давање разлога за прихватање једне од страна, из чега се сама структура знања показује као дијалектичка. Та супростављања сама дијалектика изричито чини својим предметом и она је утолико знање које обједињава супротности и превазилази силе мњења које ношавају на неосвештености својих једностраности. У њима се за философа питање само намеће, мада оно није ни подучиво ни научиво; дакле, нису педагошко-техничка ствар која би лако отклањала уобичајене предрасуде, али спадају у философску педагогију. Утолико педагошке категорије такође морају да се базирају на свој квалитет, како би дигнитет знања могао да се задржи и у обукама учења коју подразумева њихова многостраност.

иначе тек формално познаје.¹² Са тиме се за Хегела као веома важно поставило питање метода, који би ваљало да је 'кретање самог предмета' у својственом самоопредељивању до самобитног настанка садржаја у закономерности живота који се поима.

Његов метод је отуд нужно био у исти мах и аналитичан и синтетичан, тако да су самосадржавања мере идентификације у разликовањима уједно и самоодносна знања, достизавана диференцијалном идентификацијом и њиховим идентитетом. Негативности које стално избијају из егзистенције тако имају своје унутрашње праћење са појмом противречности, а на тај начин и нису могле да поништавају унутрашње јединство које их је кроз то праћење обухватало и постајало актуелније у налажењу њихове истине на вишој равни, подразумевајући уграђени квалитет. Веза противречја осмислива је уз важење 'закона идентитета' или најчвршћег метафизичког начела које допушта одређеност у поимањима, тако да се са обе стране не поричу логички садржаји оне друге, проналазећи у синтетизацији онтолошку повезаност према којој се рађају у новом појму и постижу већу конкретизацију. Степени противречности као контрадикторност, супротстављање, антиномичност и разликовање, нису туђе разуму који је оспособљен да окретно заокрета разлике у спекулативном размештању. Оно што остаје у антиномичности као контрасту у дисјункцији, јесте онај вид супротстављања у оном смислу, у ком је и сама природа 'неразрешено противречје', па је отуд и свако коначно бивствовање и мишљење, заправо унутрашња повезаност са стварима мишљења. Апсолутно бивствовање и мишљење као идеја у јединству појма и реалности, ваља да буде сасвим конкретна, тј. да у спекулативном размештају поприми ранг духовног карактера као појава срасла са суштином и стасала за свет као

¹² Хегел је у предговору *Феноменологије духа* истакао разлику познатости и знања кроз отуђеност пуног знања од оног што је наизглед познато и формализовано, више него јасно указујући на важност развијања форми сазнања до њима својственијих (или крајњих) граница, као резултата развијене рефлексije и њеног смисла: „Управо због тога што је форма за суштину тако битна као што је суштину битна за себе, оно што је по себи не може се схватити нити изразити само као суштину, то јест као непосредна супстанција или као чисто самоопажање онога што је божанско, већ исто тако као форма и у целом обиљу *развијене форме*; тек тиме се оно схвата и изражава као оно што је стварно. *Истинито јесте целина*. Целина пак јесте само она суштину која се завршава путем свог развоја... *Рефлексija /мишљење/ јесте оно што истинито чини резултатом*, али она исто тако укида ту супротност његовог постајања; јер, то је постајање исто тако једноставно и стога се не разликује од форме истинитога, да се у резултату покаже као једноставно; оно, напротив *јесте тај повратак у једноставност...* Узношење вајне природе изнад погрешно схваћеног мишљења и, пре свега, одстрањење спољашње сврховитости компромитовало је уопште форму сврхе. Али, као што и Аристотел дефинише природу као сврховито делање, сврха јесте оно што је непосредно, оно што мирује, оно што је непокретно а што и само покреће; тако оно јесте субјекат. Његова сила да покреће, узета апстрактно, јесте биће за себе или чиста негативност. Резултат је само због тога исто што и почетак, јер почетак представља сврху; или оно што је *стварно јесте* само због тога исто што и његов *појам*, јер оно што је непосредно као сврха има у самом себи самство или *чисту стварност*." /Хегел, *Фен. духа*, прев. Н. Поповић, Бгд., 1979. године, стр. 10–12/

успостављена духовност од апсолутне пуноће појма оне силе добра са којом је он и стваран.¹³

Рани феноменолошки приступ стварима коначности, у којима наука о искуству свести као феноменологија духа расветљава диференцијације свести унутар ње саме, претпоставља развијање појма као вишестрано образовање саме те свести кроз улажење у себе путем иступања према целокупности одређења која подразумевају властити састав, ипостас поимајућег односа. Разумевање целине је услов таквог схватања, јер остајање на обећавајућим интерпретативним хипотезама није нешто што осигурава исправност. Онако како номинално познавање речи није довољно да омогући праћење мисли, тако ни предразумевајуће начелно полазиште целовитости није нешто што може да се испусти и успут очекује резултат у мишљењу на истој равни. Без улажења у Хегелово проблематизовање смисла поимања ствари, у коме је дух унутрашња основа и стварни опстанак а мислилац репрезентант појма који мисли, може нам се учинити да он тако извршава некакав `пад у време` (Хајдегер), али на на тај начин измичу и његова мисао и извођење, будући да су у питању тек неки његови моменти као коначни. Код Хегела је време `негативно јединство` самог постојања (`састав` бивајућег јединства суштине и бивствујућег), које има за сврху да упути на усвајање у ходу истине феноменологије духа са исходиштем у актуалној бесконачности или сопственој партиципацији на вечном. Ту се тежи за достизањем форме излагања примерене самом садржају, где језички израз мисли преноси кретање појма кроз обухватање и његову мисаону обраду, тј. за откривање оних видова стварности који нису очигледни у уобичајеним посматрањима. Философија отуд значи да се у сфери сопствености, као састава оног што постоји или његове властите поставке појма света живота, догађа самоконституција садржаја и унутрашња артикулација субјективности према поимању и конкретизујућој форми мишљења. То, дакле, није нешто што би се узимало као дато само по себи, и које би с тим остајало генерално спољашње и изоловало се од самог садржаја који носи историја догађања, него је нешто што интериоризује објективне садржаје у унутрашњост промишљања и тиме осветљава својствености највиднијег вида бивствовања /састав, сопство,

¹³ Иван Александрович Ильин повезао је систематику логичких одређења /да нешто јесте, шта јесте и зашто јесте/, или суштаства ствари, са религиозним категоријалним реалијама *Науке логике* `пре стварања света и једног коначног духа` с обзиром на појам света: „Строй мира, последовательно располагающийся от низшей ступени (пустого пространства) до высшей (нравственность народа), развертывается как бы уже в Логике, провиденциально творимый чистым Божественным понятием. Логика как бы уже содержит строй мира, но не актуально, а потенциально, чистое понятие живет в ней как бы мистическим предчувствием своих градующих путей и судеб... Идея определяет себя сначала как живую индивидуальность, которая сливается затем в тождество со всеобщностью рода /Лог. 3, 262/ и растворяется в нем; из этого растворения возникает Дух как тождество единичного (например человека, смыслового фрагмента) со всеобщим (например с народом, идейной системой), как знаемая истинна, которая в осуществлении своем есть «добро». Так складается «объективный мир. Для которого понятие есть внутренняя основа и действительное пребывание.” /Лог. 3, 327: Енци. 1. 385^р/И. А. Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека”, Санкт-Петербург: „Наука”, 1994. године, стр. 189–191/

ипостас/, које је присутно ту и овде у свету живота. Таква субјективност је у теоријском разматрању одсуствовала из разматрајуће предметности предмета, тј. са изостајањем у посматрању била прекривена и неочигледна, па је њено увођење допунило и разместило ствари другачије. Разлагање ствари тако је уједно пратило спајање са њеним достизаним појмом. Хегелова философија религије тако открива своје философско утемељење у *Светом Писму* кроз име Божије, *Онога Који Јесте* то што јесте, или кроз суштинско или супстанцијално јединство, Његовог ипостазног Сина Исуса Христа, и након Његовог узнесења уз десницу Оца, кроз довршење историје васкрсења, у пројављивању Светог Духа: *захваљујући чему историја и добија духовни смисао*.¹⁴ Тај духовни смисао подразумева укупну традицију трансформације онтолошких појмова и њихово укидајуће очување у превазилажењу појмова формираних затеченим стањем пре тог врхунског догађаја историје као такве, али се и ти појмови на тај начин подижу на ранг вечности, а не тек људског века или паганског вековања бића, да би попримили апсолутни карактер и смисао. Приговори за неразумљивост ту би могли да буду само израз потцењивања крајњег задатка разумевања у философији, а њих има толико да је и Херберт Маркузе историју хегелијанства видео као преокрет у историју борбе против самог Хегела. Ипак, и суздржано хегелијанство има свој пристојан сјај изражен и у интерпретативним валидацијама франкфуртске школе.¹⁵

Алексеј Фјодорович Лосев је у својим размишљањима следио класичан трг замисли идеалне државности човека од Платонове *Политеје* до Аристотелове *Политике* и преко Августинове *Државе Божије* до Хегелових *Основних црта философије државног права*, у свим полозима које је та идеја имала историјски да отрпљује, поимајући је као интелигибилно уточиште интелектуалца осуђеног као 'народног непријатеља' (пред дијаматовским судовима, у њеним пројектима дезавуисања, и на властитој кожи подносећи

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965⁴, с. 294.

¹⁵ На 'жалбе за неразумљивост философских списа', Хегел је у *Феноменологији духа* одговорио препоруком да се они поново (продуктивније) читају /1952⁵, с. 57–58; прев. стр.41–42/, а Слободан Жуњић је ту препоруку оправдавао поприлично јетким стилем (као на искуству коначности елеузинских мистерија једења хлеба и пијења вина /прев., стр. 66/, додајући и саркастичне тонове: „Ствар разумевања се, наравно, не своди само на поновно читање као пуку репетицију, јер се спекулативни текст може читати неограничено много пута без икаквог напретка у разумевању ако се не уважи специфична природа фиозофског мишљења и његовог спекулативног језика. Поновно читање подразумева увиђање тешкоће, односно спознају неуспеха првог читања које се заснивало на непосредном (представном) разумевању. Дословно читање, које се одвија у сликама, остаје на нивоу 'мокрења' у односу на људску анатомију, не увиђајући да природа своју највишу сврху оплодње постиже управо кроз орган који иначе служи као уринарни тракт.” Мало касније он излаже и сувисло Хегелово разјашњење: „Управо ова диспаратност појмовног и представног мишљења ствара највеће забуне код обичних читалаца, јер здрави разум или екстраполира представе или њима замењује појмове. *Уместо да се држи чистих појмова, обична свест, напиме, рефлектује само у мешавини са чулним представама, опажајима и осећањима.* То је оно што Хегел назива неспособношћу или несвиклошћу обичне свести на апстрактно мишљење.” /Слободан Жуњић, *Филозофија и њен језик*, Том 1: Језик филозофије, Београд: Плато, 2012., стр. 180/

сибирски затвор, логоре и бескрупулозна клеветања властитих убеђења). То слеђење класичног трага подразумевало је и интерпретативне иновације које су пратиле реактуализацију дијалога политичке мисли у таквој ситуацији, где од философије и религије (пре свега хришћанске као оне откривених светих тајни), није остао ни камен на камену, да би се затим пред његово представљање Господу у том истом друштву прешло и на рекулпацију оног садржаја поимања, што се далеко чешће грубим забранама укидао или барем толико често губио из вида, него што је то данас умесно и да се примети. И ту он није пропустио прилику да марксистичку критику Хегелове философије оцени као врсту еристичке реакције која је осамосталила један практичан правац, и у том смислу није неважно што је то постао истражен правац мишљења, а који, без обзира што је реално доспео у ћорсокак, и даље као мисаоно неисцрпљен, носи симболички карактер рационалности и има специфичну мисаону тежину у устројавању правичних друштвених захтева. Ако ништа друго, идеја социјалне правде спада и у домен хришћанске културе.

Колико ти теоријски фактори могу да буду важни, показује се и на примеру прагматистичке педагогије, која је почетком прошлог века настојала да развије тзв. „практичне импулсе” за оно што је неопходно потребно у животу, те да на тај начин омасови школе, како би се образовање приближило већини, и извело из „апстрактних знања” и изолације „интелектуалних импулса” доступних мањини. Дидактичка потенција оваквих захтева као да показује неодговорност према човеку у самом његовом бићу, сужавајући *умну ватру бивствовања по себи и за себе* на најелементарније типове сналажења у времену, које са своје стране обећава једино трајање и коначност као ’љуштуру неминовности’ испражњену од интелигибилног достојанства и структурне хармоније развоја личности, као „ту и овде” постојећег састава или склопа јединке или ипостазе. Ова „оспособљавања за живот” су видљива и као јединствени израз уских утилитарних оријентација на успешност и ефективност постављених програма, већ усахлог признавања унутрашње подељености по ипостаси индивидуализма, а не ’тренинг воље’ која истрајава у увиђањима која доприносе зацељивању постојећег склопа у временској перспективи будућности кроз дидактички ресурс превазилажења противречности. Њиме може да овлада само свестрано развијана и културна личност, а не она одмалена сужавана на прагматизам непосредности корисних и успешних циљних објективација које заривају у каубојску прашину приручника за револвераше (Б. Расел).¹⁶ Израда школског материјала, рад у

¹⁶ На равни Хегелове спекулативне онтологије, тај однос прагматичности и поимајуће општости има дијалектички карактер. Дијалектичко кретање остварује се према обичајној идеји остваривој у држави која не почива на патентованим рецептима социјалне организације, него: „Die Vollendung ist die freie Selbstdurchbildung und Selbstobjektivierung des absoluten Freiheit” (Eugen Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach, 1978., S. 262) Државу значе умни облици испољавања постојања неког народа, а поједнци се налазе унутар тог постојања коз самообликовања као посрављених циљева у том дијалектичком кретању. Појединачан, коначни дух, слаже се и Еуген Финк, реконструише се кроз бесконачни светски дух у оквиру гигантске анонимне апаратуре државе као усавршавани практичан ум „einen Geistsinn, gilt als objektivierter Vernunft, als realisierte Freiheit” (ibidem, S. 265). Међутим, његов смисао

радионици и на фарми у школи, стављани су испред навикавања на читање и писање, тако да је „учење путем рада” апострофирало вештину примене техничких знања, запостављајући интелектуални развој већине ученика и обезбеђујући тек фрагментарна и површна знања. Друштвени динамизам је ојачан с тиме што су се сиромашни и мање успешни учили да прихватају лидерство оних, који се показују успешнији у учењу и пласману у више управљачке социјалне слојеве. Надаренији чланови ниже класе превођени су у тзв. „средњу класу”, са чиме су постајали и егзистенцијално заинтересовани за одржавање постојећег социјалног стања. Они пак, који се томе нису прилагодили, падали су у апатију и беспомоћну покорност, али то нимало није био разлог за забринутост потрошачког друштва, будући да је нови циљ образовања постављен на траси стварања тржишне вредности нових кадрова, као и тржишних навика код оних који се обучавају. Предност великих међународних корпорација постала је очигледна по првенству које су добиле при избору кадрова који ће да задовољавају њихове потребе, па се школство подвлашћивало тим новонасталим потребама и етаблирало друштвену структуру која ће да изнивелише робну потрошњу мултинационалних компанија.

Дидактички моменат са овим претпоставкама трансформише и видове знања који су у употреби. Коришћењем разноврсних метода и поступака обуке који стимулишу активност ученика, превазилази се ограничен број обавезних предмета (матерњи језик и страни, историја, географија, природне науке и математика) у монотоности и једнообразности при учењу, које епагошки полази од чињеница и води до ставова и уопштавања. Задатак школе је и иначе био да омогући развој јаке воље, да се ученик оспособи да управља својим жељама предвиђајући последице својих поступака, те да доспе до повољне самоконтроле. Средство доспевања је сам ауторитет наставника који представља строгост правила обуке, те се тим путем следило одређено поимање морално-васпитног метода, које временом показује своје предности. Уз то је ишло и развијање логичког мишљења и оспособљавање за самостално достизање знања, што карактерише степене формирања целовите личности.

Култура учења на високошколским институцијама у самосталности искорачује један корак даље, укључујући слободу бављења литературом, истраживањима и пројектовањима теза. Даровитост студирања се огледа у интерактивним моделовањима која се уклапају у шире перспективе задатака васпитања и образовања на данашњим универзитетима. Знања имају контекстуалан карактер и педагошка подршка се састоји у њиховом прецизирању без истравања из комуникације, што им онда даје темељ и допушта грађење. Време у коме је постало уобичајено свођење човека на вегетациони хабитус послушног механизма који обавља једноставне послове, свакако да није погодно ни за развој критичких становишта, ни за мишљење које подразумева фундаментално образовање. Велики резултати и подстицаји

објективности као претпостављане и оствариве слободе склопа појединца, утолико је и истакнуто примаран.

за нове узлете као да су остали иза нас, те да се данас пре показују као подстицаји падањима у излишности и непотребност. Слобода мишљења се пригушује, отима се слободно време увлачењима у сумњиве друштвене мреже интернет комуникација у којима се одвија ментална нивелација, подједнако као и универзална контрола.¹⁷

Међутим, сврха човековог живота није у стицању осећаја среће које би се очитовало актом воље, већ актом разума, тј. на основу услова који то разумно допуштају (иначе би могли да буду срећни и они Хераклитови магарци када се наједу грахорице). Квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привиде веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивању свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално-политичкој стварности.¹⁸ Од обичног, емпиријског мњења о 'своме ја', до рефлектованих превоја у етосним

¹⁷ Види и недавно објављене одличне опаске декана Филозофског факултета МГУ, им. М.В. Ломоносова, В. Миронова: „Деидеологизација” – нова идеологија? (о месту философије у образовању) // <http://www.slideshare.net/vladimirmironov14/>.

¹⁸ Хегеловско наслеђе са тиме не показује само виталност, него и стваралачке доприносе, излажући смисао запретених и сложених догађања савремене историје, тако да је опседобљено да се носи са порастом глобализијућих тенденција. У поледњој беседи с ученицима на Тајној вечери, Господ Христос им је обећао благодатне дарове Светог Духа: „И ја ћу умолити Оца, и даће вам другог Утјешитеља да пребива с вама вавијек, Духа истине, кога свијет не може примити, јер га не види, нити га познајете, јер са вама пребива, и у вама ће бити” (Јн., 14, 16-17) Ово наглашавање повлачења у унутрашњост има своју есхатолошку и историјску димензију која не остаје у апстракцијама, јер „А Утјешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у моје име, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох.” (Јн., 14, 26). У том смислу је веродостојност извесности довођења до схварљиве јасности консупстанцијално и конститутивно по успостављање услова важења: „А када дође Утјешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, Он ће свједочити за мене.” (Јн., 15, 26). Ствар није нешто што се тиче појединачне изјаве, па макар и аподиктично важеће, него се наглашава и „сва истина” или целина истинитости која се не заобилази: „А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину; јер неће говорити од себе, него ће говорити оно што чује, и јавиће вам оно што долази.” (Јн., 16, 13). Обећање дакле следи смисао оног што у нама обнавља ум и упућује на правилно разумевање, да би „имали Бога у разуму” (Ап. Пав. Рим., 1,28) и да „сведочи нашем духу, да смо деца Божија” (Рим., 8, 16). И онда када не знамо како да се обратимо Свевишњем: „сам Дух се моли за нас уздисајима неизречивим. А Онај што испитује срца, зна шта је жеља духа, јер по вољи Божијој посредује за свете. А знамо да онима који љубе Бога све помаже на добро, њима који су позвани по намјери /κατά τὸ ἔλεος οὖν – по застављености, помагалима/.” (Рим., 8, 26–28). Намера као застављеност (протеза) или *intentio recta*, јесте оно неухватљиво кретање воље које се диже са дна душевности и усмерава ван претходних саветовања и придика. Та сушта помагала или бивствујуће претпоставке у упознавању љубави Божије – „намере духа”, показују да је то раван познавања „ширине и дужине, и дубине и висине”, као раван дубине изнад сазнања и оног што се мисли, или Онога „Који може још и неупоредиво више учинити од онога што ми иштемо или мислимо /помишљао/, по сили која дејствује у нама” (Еф., 3, 20), а то је опште и свему заједничко: „Јер плод Духа је у свакој доброты и праведности и истини” (Еф., 5, 9). Дубоки руски мислилац Иван Александрович Иљин прихватио је чињеницу да је овај свет испуњен „неплодним делима таме”, али је наглашавао новозаветну поруку да постоје и места где је 'добра земља' (Мт., 13, 38), и где је непрегледно поље за сејање и раст ка Царству Божијем, са оснаженом могућношћу 'силаска Неба на Земљу' /према лицу Богочовека, када се „приближило Царство Небеско” (Мт., 4,17; 12,28)/, тј. са човеку доступним метаморфозама, ка којима он тежи 'из века у век', а на које је апеловао и мудри ап. Павле.

и естетичким препознавањима кроз трагања за његовим дубљим смислом, човек се еманципује онда када докучи своје 'право ја' које је и даље своје и наше, а то није ништа друго до оно које је усклађено са разумом и разабраним одлукама на деловање према невидљивој хармонији у природи ствари. Мењање већ формираног човека је оно које казује о правим променама на боље, а да би се мењао, човек мора да нађе приступ мисаоној свести која га ослобађа и за њега самог и за околни свет, те са којом може да посредује у догађањима у свету, одомаћујући се у њему на сагласан и сходан начин.

Идеја развоја и усавршавања подразумева и методолошки отворене путеве хоризоната поимања, па она не може да се окарактерише као оријентација према импулсима који 'вуку напред', него као освојено и усвајано знање, дакле ствар схватљивости философије педагогије, којој начелна оријентација ка философији духа неће осујећивати претпоставке тог знања.¹⁹ То је могуће и кроз православну обичајност, уколико се педагошки озбиљније схвати и изучи логички аспект карактеристика превођења дела средњовековне литературе, а не рецимо остане, као што је до сада био случај, на констатацијама о механичкој преписивачкој техници 'ресавске школе' или пак слепој и затуцаној педагогији преспанске.²⁰ Са тим наглашавањем се пружају још несагледане могућности прихватања света и његовог преображавања кроз разумевајуће поимање јединствености суштине, тако да се суспендује позностоички (и познокинички анахоретизам), који је у полемици са Иљином подржао Берђајев као дуализам пустињаштва, и уважио као православан *par excellence*. Премда је он уз ту трансформисану стоичку маскоту идеала мудраца, који витла својим 'непосредним искуствима' и 'визијама' са којима спада пролазнике (сасвим чудно разумевајући шта је сила оностраности), заступао и противречну тезу о димензији самореализације човека у некаквој непаганској теургији са естетичким стваралачким набојима, поставља се питање чему све то, ако је свет само охлађена објективисана стварност или огољеност 'света објеката'. За Иљина свет је место где је 'добра земља' и успева да никне и развија се 'добро семе', тако да се зјапећи јаз иперватичних знања и овострани 'долине плача' као 'охлађеног света објеката' укида, важећи само онде где и иначе важи. Настојање на самосатирању и самопоништавању укида и сваку психологију, али и сваку педагогију, а самог су родоначелника хришћанства називали „Учитель”, а његове апостоле

¹⁹ Импулсивна педагогија се држи постмодерног правца који подразумева „засићеност” у когнитивним доменима, измишљајући експресивне мотивације као допуне или игранке са протезама, с којима се „досада” убија у „друштву знања” и успоставља дидактички модел 'курукуларних теорија', забаван само утолико што се са њим не зна где ће се стићи. Понајбољу савремену критику таквог приступа дао је проф. др Милан Узелац у свом изузетно опсежном разматрању педагошке проблематике – *Филозофија образовања II*, Нови Сад: Издање аутора 2013, (www.uzelac.eu)

²⁰ Види о томе утемељена научна образложења у изузетним студијама објављеним у последње време код нас: Ђакон др Милорад М. Лазић, *Српска естетика аскетизма (1375–1459)*, Београд: Света Српска Царска Лавра манастира Хиландар, 2008. године, те: Слободан Жуњић, *Логика и теологија: Дијалектика Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији*, Београд: Отачник, 2012.; *Прирок и суштатство*: Историја појмовне логике код Срба, Београд: Службени гласник, 2013.

ученицима, или у савременом контексту читања – врским педагозима и небоземним бићима која су не само подржавала, него и узносила процес учења у највише сфере егзистенције. Посредством речи тиме се приказује чудесна историја са допуштањем и личносног обележја у свом апсолутном научном утемељењу вишеслојности значења.²¹

Једнострано поништавање чињенице значаја окренутости учећој заједници може да се изврши флоскулама циничног новоплатонизма са приземним алузијама, али и са анахоретским нихилизмом који не оставља ни камен на камену од икакве наде на спас у земаљској егзистенцији човека, критикујући његове страсти до апсурдног унижавања у патолошким размерама. Ничеовски одиум према човеку са заговарањем натчовека, чија је највероватнија истина вулгарност потчовека (затим у постмодернистичком арсеналу и 'превазиђено биће' /Лиотар, Фуко, Фукујама/, краја рада, краја производње, краја ере знака /Бодријар/), а који имају и свој одговор у артикулисању појма 'свечовека' (код Достојевског и Соловјова), и није толико непознат. Ипак је тај појам који означава целину људскости, обухватајући и Платоновог 'човека у човеку', далеко значајнији од спектакуларног галамцијског жаргона оних који су испразнили све садржаје поимања, зарад прикупљања негативних бодова у спектакуларном театру осмишљеном ради привлачења спољашње пажње и стицања аплауза лаковерних. Тако је оно спекулативно у философији, као оно спекулативно које егзистира у животу, антитеза произвољним хировима фантазије, као и заслепљеном догматизму од рутине свакодневног искуства.

Извесно је како се у ближој савремености човек све више поставља као служитељ непосредности која вуче ка користи и искориштавању предметности, а са тиме иде и /о/лако растајање, па и неразумно лишавање органа за све узвишеније и духовно. Одређена дидактика која се заснива на скретању пажње на ствари ума као оне које су свима опште и заједничке, није никакво премазивање појединчевих очију универзалијама. Слобода од условљености као извољевање и терање произвољности на прву линију егзистенције, данас није само ексцентричан израз 'побуњеног човека', него тип фрагментарисања стварности са патологијом инстинктивних потреба. Ако човек слободу духа преокреће у слободу од духа, она ће да му се ускрати, а дидактика 'учитељице живота' је ту неминовна, јер за њу можемо пронаћи многа сведочанства. Када је спољашња слобода духа таква да чини човека разузданим, само то животно стање изазива настајање и такве власти, која ће ту слободу темељно да угаси, или да је у тој мери утули да свако опирање о њу

²¹ Лосев каже да наука јесте «спровођење неог апстрактног принципа и апстрактног система» (Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М, 1993. \ „Философия имени” гл. 23\), те држи да је феноменологија такав метод, како га захтева сам предмет. Он је одлично схватио формални карактер феноменологије и не мало 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 разликовао феноменологију као проистичуће „непосредно” знање и феноменологију као апстрактан логички метод, феноменологију као логику.

изазива само болне асоцијације. То мишљење нас упозорава да одсуство философске педагогије, која би могла да брине око артикулације таквих стања, што не мора да недостаје већ заузетом правцу општих друштвених кретања, а нити да буде лишено темељних обележја појма правде и идеје правичности. Дидактичка конструктивност и саме учитеље који кроје наставне програме и сачињавају исходе образовања могла би још увек нешто и сама да подучи, а да то не буде уобичајено доцирање и рутински камуфлирано приговарање. Дидактичка упућеност, дорасла нашем времену, засигурно ће се дубље позабавити компетенцијама интелектуалне аутономије и њеним рефлексивним статусом на отвореном хоризонту обликовања мисли о развоју друштва и заједнице народа у свету.

Литература:

- *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii, 1978.
- Diels, Hermann (1971), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-II, Berlin, 1906². /Vol. I-III, 15. Aufl. Dublin-Zurich, 1971/(Предсократовци, I-II, Загреб, 1983, прир. Б. Бошњак).
- Fink, Eugen (1978), *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach
- Hegel, G. W. F. (1965⁴), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Живковић, Предраг, Ж. (2008), *Самовредновање и педагошки такт наставника*, Јагодина: Каирос
- Жуњић, Слободан (2012): *Логика и теологија: Дијалектика Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији*, Београд: Отачник; *Филозофија и њен језик*, Том 1: Језик филозофије, Београд: Плато, 2012.; *Прирок и суштатство: Историја појмовне логике код Срба I*, Београд: Службени гласник, 2013.
- Ильин, И. А. (1994), *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, Санкт-Петербург: «Наука».
- Јегер, Вернер (1991), *Паидеиа: Обликовање грчког човека*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада
- Коменски, Јан Амос (1967), *Велика дидактика*, Београд: Завод за издавање уџбеника СР Србије
- Лазивић, Ђакон др Милорад М. (2008), *Српска естетика аскетизма (1375–1459)*, Београд: Света Српска Царска Лавра манастира Хиландар.
- Лосев, А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М, 1993., „Философия имени” гл. 23.
- Марковић, Мирослав (1983), *Филозофија Хераклита мрачног*, Београд: Нолит.
- Миронов, Владимир (2014), „Деидеологизација“ – нова идеологија? (о месту филозофије у образовању) //<http://www.slideshare.net/vladimirmironov14/>
- Узелац, Милан (2013), *Филозофија образовања II*, Нови Сад: Издање аутора (www.uzelac.eu)
- Хегел, Г. В. Ф. (1979), *Феноменологија духа*, прев. Н. Поповић, Бгд.: БИГЗ.
- Хусерл, Едмунд (1990), *Криза европских знаности и трансцендентална феноменологија*, Згб.: Глобус (Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*

und die transzendente Phänomenologie (hrsg. Von Walter Biemel), 2. Auflage, Den Haag: M. Nijhoff, 1962).

Prof. Aleksandar M. Petrovic, PhD
University in Pristina
Philosophical Faculty in Kosovska Mitrovica
Kosovo-Serbia

REFLECTED THINKING AS A SIGN OF AN INTELLECTUAL AUTHONOMY IN AN ACTUAL DIDACTIC PARADIGMS

Abstract: Herakleit's sentence that wise man must have big knowledge, but also that "multitude scholar not learn to the mind", yet from the antique ages mentioned on a significance of instruction and didactic principles. In a contemporary learning process is also present a motivation to the critic thinking, and that feature of him influenced on an intellectual autonomy of giftedness. But, it looks like that today the didactic approaches to the motivating of autonomy in a considering of a thinking structures, on the same way in a clash with a flood of technocratic principles of learning, as imperatives of a live and behavior. Reproductive supporting stereotyped of learning looks as a norm with a sign of a prevalent concept of education, where creativity and flexibility loose the struggle in a race of spreading the populist approaches. In an actual didactic paradigm the giftedness is understood as a sort of untamed disturbing, so derogation of multifold character of the intellectual conceptions reduced the universality of the objective didactics on the strategies who inhibited and braking normal spiritual development. In the same time it is also the challenge to the contemporary philosophy of science and knowledge, where the epistemology of conceptual changes is the indicator of didactic culture who is favourable to developing and promotion of knowledge. Neoliberal reconceptualisation of contents and functions of education, from the angle of giftedness, in that sense is completely unfavorable. Pluralistic scene in didactic, by the angle of abstract negations and uncritical adaptations and possibilities, completely is full with limitations on innovative conceptions, sad also the concept of public education in a neohumanism is not deprived of a vortex of idealizations by the missing enthusiasms of the near past.

Key words: Creative learning, Didactic of giftedness, Philosophy of education, Intellectual autonomy, Critic thinking.