

napada neprijatelja vatrom. U ovom odeljku postoji i uputstvo o tome kada se i u čijem interesu boriti. »Ne poduzimaj ništa što nije u interesu države. Ne upotrebljavaj vojsku ako nećeš uspeti. Ne bori se ako nisi ugrožen« (str. 189). Ovo poslednje se može komentarisati tako da je još u svoje vreme Sun Zi shvatio da se ratu pribegava kao poslednjem sredstvu.

U poslednjem, trinaestom poglavlju, Sun Zi se bavi opisom organizacije, finansiranjem i upotrebom tajnih agenata. Govoreći o tome, on tvrdi da će prosvetljeni vladari i mudar general postići rezultate koji ih izdižu iznad prosečno sposobnih ljudi, ako budu znali predviđati razvoj događaja. Uverava da se to ne može postići po nekom svetom duhu, zahvaljujući nadzemaljskim bićima, niti na osnovu iskustva iz prošlosti, nego samo uz pomoć ljudi koji znaju prilike kod neprijatelja.

U dodatku ove knjige nalazi se napomena o Vu Kiju, čije se ime često spominje i vezuje za Sun Zia, te šest glava o ratnoj veštini ovog vojskovođe.

Vredan pažnje je i dodatak – Sun Ziov uticaj na japansku vojnu misao, s obzirom na to da su Japanci prvi došli u kontakt sa kineskom kulturom. Tvrdi se da je odnos sa Kinom bio dobro uspostavljen u toku prvog veka naše ere. Postoje podaci o poseti nekoliko izaslanika iz Japana kineskom potkralju u Koreji u godinama između 238. i 247. a delegacije, čija je svrha bila učenje od Kineza, slate su između 421. i 479. godine. Od tada pa naovamo Sun Ziovi spisi bili su predmet proučavanja brojnih japanskih mislilaca, ratnika, zaverenika, šogua.

U novije vreme Japanci su, priredivši potpuno strategijsko iznehađenje, izvršili čuveni napad na Perl Harbur. Naravno, ovo je bila taktika i veoma skupa pobeda, jer je formirala jasnu volju SAD da pobedi Japan. Ovaj primer pokazuje da Japanci nisu onako temeljno promislili operaciju kako bi to morali imajući u vidu Sun Ziove propise o izuzetnoj važnosti morala u ratu.

Malajska operacija, u koju su Japanci krenuli sa 125.000 vojnika, suprotan je primer. Predstavlja odličnu efikasnost korišćenja načela Sun Zia. I tu su Japanci postigli početno iznenađenje i izbacili Britance iz ravnoteže. Brzo vođene operacije, karakterističan brz pokret po krilima i okruženje. Koliko je ova taktika bila efikasna svedoče i podaci da su Britanci u Malaji izgubili oko 130.000 ljudi, a Japanci oko 10.000 (vidi više u delu **Drugi svetski rat**, II knjiga, izdanje VII, Beograd, 1961).

Dodatak o Sun Ziu daje prilično dobar pregled prevoda njegovog dela u Evropi, dok dodatak IV donosi kratke biografije onih koji su tumačili tekstove Sun Zia. Na kraju knjige je bibliografija radova na engleskom i kineskom jeziku i prilog bibliografiji uz jugoslovensko izdanje.

Reč je o knjizi vrednoj pažnje, što je razumljivo, jer je njeno pojavljivanje u našoj čitalačkoj javnosti rezultat kvalitetne izdavačke politike zagrebačkog »Globusa«. Za očekivati je da će u okviru ove izdavačke kuće biti još dela slične tematike.

Napomene:

¹⁾ STRATEGIJA (iz grč. **στρατηγική**, vođenje vojske, od **στρατός**, vojska i **αγωγή**, vođeni) vođa grana, ratne veštine koja obuhvata teoriju i praksu pripreme i upotrebe celokupnih oružanih snaga, kao i njihovih najbližih sastavnih delova (glavnih snaga i snaga na zasebnim vojstima ili ratistima) radi postizanja ratnog cilja oružanom borbom. U pripremi za rat i vođenju rata, strategija je osnovno sredstvo politike za postizanje ratnog cilja, a ekonomika predstavlja materijalnu osnovu za oružane snage i rat u celini. ... (Vidi o tome: *Vojna enciklopedija*, tom 9, Beograd, 1967, str. 241. i dalje.)

²⁾ TAKTIKA (od grč. **τακτική**, postavim, postrojim – veština postrojanja borbenog poretka), grana ratne veštine – teorija i praksa pripremanja i izvođenja borbenih dejstava i radnji povezanih sa njima, koje se odnose na pokret, odmaranje i obezbeđenje (borbeno i pozadinsko). ... (Vidi o tome: *Vojna enciklopedija*, tom 9, Beograd, 1967, str. 680. i dalje.)

STEVAN NIKŠIĆ: »Oslobođenje štampe«, Mladost, Beograd, 1982.

Piše: Miroljub Radojković

Svoj ogled o istorijskim i savremenim aspektima borbe za slobodu informisanja u društvu Stevan Nikšić je podelio u pet poglavlja. Nakon čitanja, prikazivač je sklon da o njemu govori kao o

delu sa dva centralna uporišta. Jedno je istorijski osvrt i načelna rasprava o mogućnostima ostvarivanja slobode informisanja u različitim političkim sistemima i u različitim istorijskim okolnostima. Druga polovina (čak polovina teksta) sadrži se u petoj glavi knjige i vrlo iscrpno tretira pitanje slobode štampe u Jugoslaviji. Ovako postavljena prikazivačeva vizija pokazuje da su oba dela knjige u organskoj vezi, čak više nego što se to doživljava njenim čitanjem. Jer, između prva četiri poglavlja takva veza u tekstu nije uspostavljena, prelazi između poglavlja su nagli i bez mnogo opravdanja.

U prvoj glavi (**Protivrečnosti starog sveta: sudbina jedne ideje**) Nikšić sasvim dobro uočava društvene i klasne pretpostavke za porođaj štampe. U toj meri, on osvetljava pomenuti istorijski proces sociološki potpunije nego mnogi drugi radovi u kojima se o istoriji štampe govori prvenstveno kao o istorijatu i razmahu jedne nove tehnologije opštenja. Uporedo s tom analizom, na istim društvenim i klasnim temeljima, prikazuje genezu i prvobitnu argumentaciju o potrebi da novi medij u društvu uživa slobodu i da pripadnicima društva pomogne u realizaciji novostehničkih, liberalno buržoaskih sloboda. Na ovim stranicama Nikšić pokazuje respekt prema naučnoj literaturi, pokazuje da ima uvid u veliki broj teorijskih radova i korektnost u komentaru njihovih postulatata.

U odeljku koji je posvećen korenima jugoslovenske štampe, tekst nužno sa-postoji, ili protiv-postoji sa nekim drugim knjigama koje su takođe opisivale taj proces. U tom smislu, neizbežna je impresija o ponavljanju građe, mada je neki aspekt ovde obrađen bolje, a poneki gore nego u drugim radovima. Tvrditi da je dat doprinos istoriji publicistike u jugoslovenskom prostoru bilo bi isušiti, odbaciti svaki doprinos, nedovoljno. U svakom slučaju, ovaj aspekt prikazivanog teksta ostaje radi recenzije pred istoričarima štampe u Jugoslaviji. No, ovom prilikom moramo samo izneti slaganje sa načinom na koji je osvetljena dijalektička povezanost razvoja štampe i odlika političkog života, između kojih autor ne uspostavlja kruti kauzalitet, niti razvoj štampe tretira kao mehaničku posledicu uvođenja i rada novih političkih institucija (posebno dobro na str. 51).

Odmah zatim, u sledećem odeljku, po rečenom maniru naglih skokova, Nikšić tretira univerzalnu skicu modernih društava težom (naslovom odeljka): komunikaciono izobilje – društvo neslobode. U njemu, sa svim dobrim stranama osobine da se oslanja na naučne radove, koju smo ranije istakli, izriče diskutabilnu novinu. Po njemu, ideje nove levice o masovnom društvu i manipulaciji, doživele su »nedvosmisleno potvrdu« u mnogim istraživanjima (str. 57). Međutim, koliko je prikazivač poznato, ti koncepti su bili najranjiviji upravo zbog nedostatka empirijskih, istraživačkih dokaza (vidi: Mek Kvejl, »Uvod u sociologiju masovnih komunikacija«). U tom uverenju prikazivač ostaje i dalje, budući da Nikšić nije citirao nijedno drugačije istraživanje.

U prvom delu knjige, koji je po oceni prikazivača i najbolji, autor bi trebalo da ukloni još neke nepreciznosti. Već tada je u raspravu uveo sintagme »stari svet« i »novi svet«, bez ikakvog određenja njihove klasne, ekonomske, istorijske sadržine i distinkcije. Takođe, neke protagoniste borbe za slobodu štampe pre, tokom i nakon francuske buržoaske revolucije (Ru, Leklerk, Babef) bez ikakve ograde označio je »komunistima«. Ako je verovati naučnom izvoru (*»Mala politička enciklopedija«*, 1966, str. 523), taj se termin javlja tek od sredine XIX veka, u tajnim revolucionarnim društvima u Parizu između 1834. i 1840. godine. Dakle, bez mešanja u slobodu autorovog stila izražavanja, zalažemo se samo za neophodnu argumentaciju izbora termina.

Druga glava (**Socijalizam i sloboda štampe**) spada u red onih ogleda koji pomenutom odnosu ne prilaze apologetski. I u ovom aspektu tekst ima neke prethodnike u našoj literaturi, pa bi se njegova vrednost mogla meriti tek u poređenju s njima (vidi: Zdravko Leković, »Sloboda informacija u samoupravljanju«). Međutim, opšti je utisak da je autor sa pravom merom upućenosti izložio: panoramu teorijskih i političkih stavova koji su bili i klice različitim praksi (Lenjin, Trocki, R. Luksemburg, Gramsci), i panoramu različitih domaćaja praksi (SSSR, Poljska, Kina). Ono što se i Nikšiću i drugim autorima ove teme gotovo redovno može zameriti je činjenica da su socijalisti-utopisti i ovom prilikom izostavljeni, iako se u njihovim radovima, takođe, nalaze značajne

ideološke reminiscencije o relaciji štampe i društva, štampe i države, štampe i klase.

Treća glava (**Informacije za »treći svet«**) doima se u celini prvog dela, a i čitave glave, kao digresija. Zbog obima (šest stranica), sadržaja na nivou uzgrednog pasaža i nekih nepreciznosti (nije doneta Rezolucija o informisanju u Kolombu), ostaje potpuno nejasno zašto je uopšte uvršćena u knjigu »Oslobođenje štampe«. Ovim ne želimo da kažemo da o međunarodnom aspektu borbe za slobodu informisanja ne treba govoriti, već samo da o tome ne vredi govoriti na takav način i sa takvom pretenzijom.

Četvrta glava (**Štampa i politički sistem**) je kulminacija analiza učinjenih u prethodnim odeljcima. Međutim, u njoj postoji najviše nerazrešenih dilema autora. Koliko je prikazivač poznato, marksistički teoretičari nisu tvorci niti pristalice slogana o štampi kao »četvrtoj vlasti u društvu« (str. 109). Tipologija političkih sistema, koja je, kao u svakom uporednoj disciplini, najproblematičnija tačka, prihvaćena je na bazi broja političkih partija. Višepartijski i jednopartijski politički sistemi nisu dovoljno oštre kategorije na osnovu kojih se mogu deliti ne samo politički sistemi, već ni njihovi sistemski štampe, niti sva sredstva masovnih komunikacija. Ubedljivo najslabije mesto Nikšićeve analize je tretman modela štampe. Ne samo da je prihvativši »model« proterao istoricitet iz analize (a pišući o modelu najviše argumentovao istorijskim činjenicama), već je zapao i u ideološko zamku građanskih teoretičara da je »državni model štampe« tipičan za jednopartijske političke sisteme (str. 116). Ima mnogo višepartijskih političkih sistema u kapitalističkim i u zemljama u razvoju, čija su sredstva informisanja oblikovana po »državnom modelu«. I u teorijskoj anticipaciji daljeg oslobođanja štampe, Nikšić ostaje na nivou modela. »Kritika medija sa socijalističkih, klasno zasnovanih pozicija pretpostavlja, prema tome, i zahtev za stvaranje novih modela masovnog komuniciranja, modela koji će predstavljati stvarnu alternativu sadašnjoj otuđenju i otuđujućoj štampi i njenim manipulativnim svojstvima« – kaže on (str. 113). Ali, radikalna kritika ne traži nove modele, nego novu praksu. Paradoksalno, to isto tvrdi i autor, samo na drugom mestu, mnogo kasnije, kada našoj praksi prigovara težnju da novim institucijama (dakle modelima) rešava otvorena pitanja slobode informisanja. Uopšte uzevši, nepoznavanje novijih rezultata uporednog ispitivanja savremenih sistema informisanja, robovanje uprošćenoj tipologiji političkih sistema i manir da najveći deo analize obavi na tekstu i smislu pravnih normi i volje zakonodavaca, žestoko su se osvetili autoru u ovom i završnom poglavlju knjige (naročito na str. 149).

Drugi deo knjige, po viziji prikazivača, čini peta glava (**Sloboda štampe u Jugoslaviji**). U jednom radikalizovanom stavu, moglo bi se tvrditi da je to čak posebna celina koja je mogla, uz proširenje, da predstavlja čitavu knjigu. Naravno, i u ovom pitanju postoji mnoštvo radova koji prethode Nikšićevoj knjizi. Ono što u poređenju sa njima moramo priznati kao njegov najveći domaćaj, svakako je doslednost u nameri da se o našem »modelu« informisanja ne govori kroz normativističku, deklarativnu, »zvaničnu« optiku. U svakom ispitivanom aspektu Nikšić ne pristaje na analizu zamišljenih, već samo stvarnih odnosa. Međutim, taj neosporni kvalitet nije u stanju da nadomesti i mnoga slaba mesta. Prvo, i osnovno (str. 121), opravdanja za čitavu glavu nema, ako autor zaista misli da: »Jugoslovenski sistem masovnog komuniciranja danas predstavlja često samo »mešavinu« elemenata koji nisu kompatibilni sa socijalističkim samoupravljanjem: nasleđenih ili posuđenih od starog građanskog društva i sistema informisanja skrojenog po meri građanske pluralističke demokratije, i onoga što je preuzeto iz arsenala državnog socijalizma, koji poriče mogućnost bilo kakvog konflikta i proglašava veštačku uniformisanu monolitnost društva.« Mislimo da u poređenju sa bilo kojom praksom, ili ako autor više voli sa »modelom«, ovaj sistem pokazuje bar nekoliko novina kojih de facto nema nigde izvan njegovih okvira: društvena svojina u temelju sredstava informisanja, pravo na samoupravljanje u komunikacionim institucijama, postojanje samoupravnih normi (pored prava) u regulisanju osnovnih odnosa činilaca u sistemu i prvi nagoveštaji realizacije slobodne razmene rada umesto klasičnih načina finansiranja informativne delatnosti.

Takođe, Nikšić se morao kloniti nekih filozofskih antinomija, jer mu one ne pomažu u konkretnoj, a ne modelatorskoj, anticipaciji samoupravnog informisanja i njegove sadržine. Tako se već u uvodu (str. 5) olako upustio u to da pravo na informisanje poredi sa pravom na istinu i pita: o kakvoj istini je reč, postoji li samo jedna istina, kako dopreti do istine koje nisu u štampi itd? Nijedna filozofija, niti politička doktrina, istinu nisu izmerile. Razumljivo je i autorovo zalaganje za slobodu kao jedinstven pojam, ali ne i za slobodu koja ne može biti »ograničena«. Bez ikakvih dnevnih konotacija, ovde mu zameramo shvatanje svake slobode kao slobode »od«, i negiranje svake slobode »za« (str. 193). Uostalom, i sâm je, tražeći potvrdu svom shvatanju slobode, uzeo citat iz Ustava: »Slobode i prava zajemčeni ovim ustavom ne mogu se oduzeti niti ograničiti« (str. 195). Kada se ponovo pogleda citirani stav, vidi se, paradoksalno, da se autor poziva na jednu »ograničenu«, a ne apsolutnu slobodu.

Izvan okvira ovih najdiskutabilnijih mesta, Nikšić je svoju analizu slobode štampe u Jugoslaviji izveo na dve ravni: istorijskoj i pravnoj. Sa temeljnim poznavanjem činjenica našeg posleratnog razvoja, ili spoticanja, u izgradnji socijalističkog i samoupravnog sistema informisanja pružio je korisnu građu za naknadno promišljanje tog fenomena. Bio je dovoljno kritičan i otvoren da iznese ono o čemu mnoge naučne discipline, koje govore i o informisanju — čute, i dovoljno upućen da u raspravu unese onaj rakurs iz kojega je i on posmatrao probleme — ugao posmatranja jednog od poslanika javnog informisanja.

Dosljedno, u skladu sa pravilom: Sine ira et studio; teško je izneti zaključak o tome šta je knjiga »Oslobođenje štampe«. Da li je to ogled o velikim bitkama za slobodu štampe kroz istoriju, da li je uporedna analiza pravnih uzusa o pravima i ograničenjima slobode informisanja, da li je hronika razvoja jugoslovenskog sistema informisanja, da li je kritika svakog dogmatskog i birokratskog viđenja prava i slobode čoveka da komunicira? Teškoća određivanja skopčana je sa nedosljednošću kriterijuma u pitanju knjige, ili sa nedovoljnim isticanjem osnovne ideje vodilje autora. Bez obzira na to što je u ovoj analizi bilo više reči o slabostima nego o kvalitetima, mora se reći da knjiga »Oslobođenje štampe« u objavljenoj literaturi o problemima informisanja i komuniciranja zauzima posebno mesto. To je njena namera da »štrči«, da pozove na dalje rasprave i analize. Stoga, ne može se ni olako oceniti niti olako kritikovati. Ali, sigurno je da bi, u verziji sa čvrstom okosnicom i bez iznetih i nespomenutih slabosti, bila mnogo vredniji doprinos i buđenju svesti i nauci.

G. W. F. Hegel: »Rani spisi«, »Logos«, Sarajevo 1982, prevod Slobodan Novakov.

Piše: Aleksandar Petrović

Prevod Hegelove knjige *Rani spisi* sačinjen je prema izdanju »Dela u dvadeset svezaka« (Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, dovršenom nedavno 1979, po redakciji Eve Moldenhauer i Karl Markus Mišela /Michel/), gde prvi tom sačinjavaju rani *Frankfurtski spisi*. Ovi frankfurtski ili rani spisi sastoje se od članaka koji razmatraju povezanost religijskog i etičkog ustrojstva života, kao ishodišnih linija koje donose samoizvesnost i osveštanost čovekovog položaja i samoodređivanja prema svetu (životnom svetlu čoveka koji se razvija — *anthropou fotos*).

Članci koji su nastali u Bernu gde je Hegel boravio u aristokratskoj kući Štajgera (Steiger) kao privatni učitelj, upoznavajući se pobjile sa pruskim plemstvom, proistekli su posredstvom filofske »pomoci« koju je dobio čitanjem spisa o praktičnoj filofsiji uma Imanuela Kanta (Immanuel Kant) i iz prepiske sa Šellingom (F. W. J. Schelling). Frankfurtski spisi (u Frankfurt se posredstvom prijatelja iz studentskih dana, Helderlina /Holderlin/, preselio kao domaći učitelj 1777), produžavaju razmišljanja o istoj temi a okosnica razmatranja im je Kantovo razlikovanje prirodne (narodne) religije i moralne (objavljene) ili umske religije. Saobrazno svom transcendentalnom metodološkom zahtevu za preispitivanjem — ne

predmeta već »formi saznanja predmeta« (Kritika čistog uma uvod, VI, Beograd, 1976, str. 45), Kant je sveo iskustvo svesti na prilično ograničene i osiromašene sadržaje, koje Hegel uzima u razmatranje sa njihovim bogatstvom. Odatle on potpuno nesvedeno (pozitivno) karakteriše pojmove praktičnog uma, zajednice (pliteje) i narodnog duha; razvijajući ih kroz ljubav, sudbinu i život kao najizvornije sadržaje samog pojma duhovnosti.

Hegelov filofski nemir suočio se sa potpuno novim orijentacijama u životnom sklopu: svemir — priroda — ljudska zajednica, što su se osnivale na prevrednovanju mnogih stanovništva filofskeg nasleda, kroz socijalno-politička previranja i ishođenje visokocivilizovanog (posedničkog, vlasničkog) sveta nauke preko nje razvijene tehnike i industrije. Ovo nemirno suočavanje otvorilo je vidokrug doslednijem zasniavanju samog pojma duha, koji biva proširen na istoriju ljudskog oblikovanja i postizanja sadržaja, koji su uvek »za nas« (nama predati).

U doba kada Hegel piše svoje spise o krakteru hrišćanskog učenja, iza njega se već davno dogodio rasep u dogmatima crkava (1034), nerazrešeni sukob nominalizma i realizma u sholastici (teologiji Zapada), kao i diljalza reformacije zadobijena borbom za Papskom stolicom. Za osećaj poljuljanosti u religioznim vrednostima, tako, nije krivo prosvetiteljstvo ili mehanicizam, već sklop događaja, koji nije ostao dostojan ideja koje je Hristos ispovadao. Taj ugled reformacija je pokušavao da povrti, obraćajući se ljudskom srcu, ali neoppravdano zapuštajući se, Hegelu se čini, može da zaustavi i dalje razvija jedna celovita filofsija, koja bi u sebe obuhvatila i ljubav prema čoveku i ljubav prema istini.

Tako on postavlja jedno od najneposrednijih pitanja: *šta je uopšte čovek?* i upušta se u odgovaranje sledeći kompleksnost tematizovanja celine ljudskog, kroz koju se prelamaju njemu savremena načela i uzori (Kanta, Šeliga, Jakobija, Fihtea). Opšti je utisak, na prvi pogled poražavajući — posredovanje života dovodi čoveka u protivrečnost i razdor sa prirodom, pri čemu »svet prolosti« (prvenstveno grčki) biva neprisivno sa svojom izuzetnom duhovnošću, jer se ne uklapa u ovu »osvajačku racionalizaciju života«. Međutim, obuhvatnijim razumevanjem širih čovekovih potreba može se uticati na preuranjene eliminacije i ukidajućim prožimanjem ponovo otvoriti snagu duha koji se povukao.

Narodni duh i religija Grka, u slobodi ljubavi i svetkovina, koje je nosilo raspoloženje fantazije, nisu morali da strepe za budućnost i da se navikavaju na »gvozdenu nužnost puta sudbine« (*Rani spisi*, str. 32), jer su na prirodu gledali kao na *blagonaklonu majku* koja ih je mahom prepuštala njima svojstvenom samorazviku. Disciplini i kanonizaciji modernog razuma ostalo je samo da u tome vide tek tipično nebiće (za šta je zaslužno i sholastici i poimanje rada uma — *codificatio et operatio*).

Svojom linearnom istorikom, hrišćanstvo je svelo ljude na uske forme predstavljanja stvari, ali im je i oduzelo meru patnje i zadovoljstva, koju im je sudbina dopuštala. Kada se elementi (koreni) ljudske prirode raščlane, moguće je prepoznati prisustvo raspodele koja je za čoveka u svim vremenima jednaka. Da bi to pravedno i oblikotvorno dokazao, Hegel uzima za primer starog filofsa: »Sokrat je imao učenika svake vrste, ili, bolje rečeno, on ih nije imao — on je bio samo učitelj i maestro, kao što je svaki čovjek koji se ističe svojim primjerom pravičnosti i odlikama svoga uma to za svakog. Ako ga i nisu čuli kako drži propovijedi s neke katedre ili nekog brda — kako bi jednom Sokratu u Grčkoj uopšte i moglo pasti na pamet da propovijeda; on je nastojao da pouči ljude, da ih prosvijetli o onome što bi trebalo da probudi njihovo najveće interesovanje i da ih na to podstakne. Njemu nije bilo stalo do toga da sebi skrpi neki mali korpus kao telesnu gardu sa istim uniformama, istim egzerciranjem, istim parolama, koji bi zajedno imali jedan duh i koji bi onda zauvijek nosili njegovo ime. ... — on je kod svakog započinjao od njegovog zanat i tako ga od ruke vodio duhu« (*Rani spisi* str. 37/38). Ovde se, možda više nego igda, pokazalo, ono što je Hegel kasnije samo uslovno podrazumevao — da koreni ljudske prirode uvek moraju biti *iznutra* živo pokretni, i da su za to pokrete sve prepreke (obiecta) jedan izazov snage prehvatanja i razumevanja. Sokrat je primer ovog živog unutrašnjeg izbora (*proairesis tou blou* — životni izbor u razgraničenju /Arist. Met. 1004 b 25/), i kao nosilac takve snage, on je

ličnost. Međutim, ono što Sokrat nije nosio jeste dublji filofski poriv za razumevanjem čovekovog bića moći u-obražavanja, obrazovanja likova koji imaju sadržinsko pravo postojanja, i koje oslobađa, za istinu sebe, tim istim obrazovanjem prožeto posmatranje.

Duhovno-istorijski ogled *Pozitivitet hrišćanske religije*, pisan godinu dana kasnije (1875 — 76), pokazuje nadilaženje Kantovog apriornog zasniavanja morala iz proširenja pojma običajnosti, koji je sada samodovoljan, jer isходи uz unesenosti u život, sa kojim se poimanje nosi. Odatle je i problematika samorazumljivosti moralnih kalupa podvrgnuta kritici, zajedno sa preuranjenim proglašavanjem celokupne mudrosti sveta (svemira prirode) za ispraznu (od čega dogmatizam polazi). Naime, u samoj prirodi, u svetu, nahode se zakonomernosti koje se moraju blagonaklono istraživati do prohodista na put istine, što jednako važi i za istorijsko uobličavanje ljudskih prava i zakona. Iz ovoga Hegel izdvaja Hristovu mudrost (moralni uzor, ideal), upoređujući božansko svetlo, koje sve prožima i ispunjava, sa solju koja nevidljivo upijena — daje hrani ukus. Međutim, ovo nerazlikovano jedinstvo bivstvovanja, za čoveka se neizbežno mora podvrti umskom oplemenjivanju, da bi se razlučivanjem dospelo do onog stadijuma usvajanja kada se, »shodno darovima prirode i providnosti«, čovek dovodi do stanovišta osveštenog odnošenja.

Takvi su bili Grci kao narod bogat duhom, i veoma je interesantno Hegelovo obrazlaganje neminovnosti propadanja njihovih zajednica (polis). Govoreći (u poslednjem poglavlju spisa) o grčkoj religiji i fantastici, Hegel se pita o uslovljenosti koja ih je primorala da prime hrišćanstvo, ali mu je prosvetiteljsko tumačenje bogova, kao iluzornog simbolizma prirodnih sila i bića koja se ganjaju u »krdimu« i »gušaju« kao niski karakteri — prekratko, kao nešto što je podleglo nesporezumu. Ovu oskudicu u razumevanju Hegel razrešava uvidom da je ova religija za svoje bitisanje zahvaljivala slobodnom životu svog naroda, otkidajući se iz njegovog srca i duše, mitotvornog i bivstvenog središta. Hegelova ironija je žestoka, nije proračunavana u kabinetima i sredivana kategorijalnim aparaturama, već je bila osetljivi cvet *lepe običajnosti*, a sa njenim nestankom, nestao je i taj svet. Na spekulativnom planu, propadanje grčkih božanstava, koje je tako tragično opisao Helderlin, osnovano je na pretenziji samog vremena (sudbinski) da obuhvati celovitost bivstva, za šta je podeljenost (partikularnost) i neceleshodnost delovanja bogova bila nepodesna kao nosilac ideja. Zahteve takve opštosti, međutim, moglo je ispuniti hrišćanstvo, religija bez vedrine uobrazilje, ali »dobrodošlica potrebama vremena«. Međutim, ovome bi moglo da se suprotstavi prigovor da je kritike mita već bilo u krilu samog grčkog sveta (Heraklit, Ksenofan, Sokrat, Platon, Eshil, Sofoklo, itd.), te da se, saobrazno hrišćanskom, razvijalo i pagansko bogoslovje (Plotin, Porfirije, Jamblih, Proklo), a da se ne govori o međusobnim uticajima, koji su očiti u istočnom hrišćanstvu. U Vizantiji jačanje crkve nije nikada uspeo da ih slomi, a izgleda da to nije ni želelo; to više liči na tihi sporazum koji je išao za tim da ljudima otkrije najviša znanja o poreklu i razvijanju života. Hristova mudrost više je shvatana kao put i način da se pomogne sebi nego da se razlike po svaku cenu eliminišu, i tako spreči muka oko izvornog saznavanja, a time ujedno i iskrenost i savest.

Moralo bi se reći da je sa svojim uvažavanjem osećanja, sklonosti i poriva, Hegel imao mnogo više zajedničkog sa vizantijskim duhom nego što je to on sam procenio u glorifikovanju »zapadnog razuma«, koji bi, navodno, trebalo da sadrže »srčani Turci«, ispunjavajući svoj istorijski fatum njenog razaranja (*Filosofija povesti*). Međutim, ovo bi više spadalo u surevnjivost i sužavanje horizonta razumevanja, koje je i sve prehelenske kulture poravnalo sa Kronosovim dobom, što je Hegelov obol duhu vremena, koga nije bilo lako prevazilaziti (i usled golog nedostatka obaveštenja). Naime, za razliku od Kanta, Hegel je pošao od pretpostavke da osećanja, sklonosti i porive nosi ishodišna ideja uma, da je u njima na skrovit način prisutan razložen odnos, koji se rasprostro po celom vidljivom svetu i čovekovom međudelovanju. Osvešćenje prave uloge ovih »neracionalnih sadržaja«, koji su, i po njemu, tražilo je istraživanje koje će moći da proiznese produbljeno razumevanje njihovog delovanja; logiku koja će moći da uđe u trag njihove gradnje u vremenu, u oblikovanje istorije kroz njeno događanje. On ga