

Potruga za, večno-novim je antinomična. Ona oslobađa stvaralačka čula-snage, ali ih i okiva. Oslobođa, jer širi horizont, a okiva, jer je Novo postalo kategorički imperativ koji se mora neprestano izvršavati. Izlaz iz tog, paranoičnog, stanja za Sloterdijka je zahtev da »čovjek Novog vremena ponovo nauči da sluša«.

Moderno doba je postalo nemuzikalno, jer je tonalnosti svesno pretpostavilo atonalnost, aritmiju, »ontološko začepjenje ušiju...«. Za ovu »egzistencijalnu nemuzikalnost« kriv je kopernikanski šok kojim je čitav svet stavljen u stanje permanentne mobilizacije.

Po Sloterdijku, mobilizacija je danas stigla do svog kraja. Na sve strane vrapci cvrkaju jadikovku o »iscrpljenosti estetičke moderne i krizi istorijske svesti«. Moderna nestaje. Estetika je preopterećena interpretacijom: »u modernoj umetnosti interpretacija umetničkog dela se izvrnila u *umetničko delo interpretacije*«. Tako se došlo do stana u kome je delo već kritičara-interpretatora osuđeno na večito čekanje/čutanje u ostavi. Ali to je, naravno, prednost, jer je time posmatrač pozvan da aktivnije saučestvuje u interpretaciji dela. To je budućnost dela, piše još 1965. godine U. Eco: »Trebalo paziti da se čitaocu ne nametne neko jednoznačno tumačenje«. (»Otvoreno djelo«). Modernizam oslobađa gledaoca ili čitaoca »dirigovane sugestije« umetničkog dela, on ruši sve konvencije, a ne ograničava tumačenja. Delo je potpuno otvoreno. »Nedirektivna« estetika se eksplozivno javlja, govori G. Lipovetsky. Na to Sloterdijk javlja da estetski diskurs iscrpljen baš zbog otvorenosti koja ne donosi Novo već Ponavljanje-Novog, a to je »večni komunikacijski žrvanj«. (V. Biti).

Postmoderni doba, svidalo se to vladama socijalizma, kapitalizma, treće opcije ili nekog četvrtog vruga ili ne, počiva na saznanju »da su svi vrapci podjednako blizu nebu«. Avangarda, Novum! Anarhija! Sve je umetnost. Ali, po Sloterdijku, istovremeno sa demokratizacijom umetnosti dolazi i do »ostavke čula kakvoće, a tada posle fast food dobijamo i fast aesthetics«. Tu Sloterdijk kaže STOP Kopernikanskoj mobilizaciji i pledira za Ptolomejsko razoružanje, te vraćanje klasičnosti.

Sloterdijk je sova koja, ipak, daje šansu vrapcima da se pitaju da li je moguća sinteza pored njegovog pleoajea za analizom (»stoga« filozofija). Po Sloterdijku, samo analiza može polagati pravo na ozbiljnost, jer su Nove sinteze mitomanske i neurotične, a kao takve one samo stvaraju zbrku novih pogleda na svet i time obogaćuju prisutnu entropiju. Pokušaj da pojedinci »skiciraju svoje Nove sinteze« i da time odagnaju stare nepreglednosti vodi u »Novu nepreglednost« (J. Habermas). To je po Sloterdijku ključni, idejnopolički, problem sadašnjeg trenutka.

Ovaj ogled iz estetike sačinjen je od četiri eseja: *O iscrpljivanju estetskog modernizma i krizi istorijske svesti, Filozofsko preopterećenje estetike i hermeneutički moralizam, Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje i Tonalitet kao nova sinteza*. Sloterdijkova studija na devedeset stranica podupire postmodernistički stav da se sve ono što se danas može reći mora reći kratko. Mora se reći kratko, a pri tom jezgrovito, jer primalac »nema vremena« za predugue studije. Tada je postmoderni izraz, kao što kaže Lipovetsky, demokratizacija hedonizma.

Kao jedan od temeljnih alarmnih signala za ovu našu civilizaciju se, po Sloterdijku, pojavljuje tendencijska dezintegracija dimenzija istine. Taj proces »baca na sve uspehe modernizma jezivu senku«. Klasični pojam istine bi se mogao odrediti kao jedinstvo lepog, dobrog i istinitog. Po Sloterdijku, današnja najsvetlija dostignuća znanja, umenja ili estetskog izraza zaostaju iza najjednostavnijih integralnih istina »Starih«, jer »moderni istinito je samo još u tendencijalnom smislu tačno ili dosledno, moderno dobro je samo još korisno ili uspešno, moderno lepo je samo još impresivno ili očigledno« (str. 25.).

Lipovetsky smatra da je ta dezintegracija u stvari »demokratizacija-destandardizacija istinitog« kojom se »raskrinkava imperijalizam Istinitog«, a time se u postmodernom dobu osigurava »prevlast individualnog nad univerzalnim«. (»Doba praznine«). Međutim, to s druge strane, po Sloterdijku, dovodi do dezorganizacije kultura i destruiranja ljudskog života, jer

je razbijanjem pojma istine razbijen »ontološki centralni nervni sistem civilizacije«. Postoje tri mogućnosti da se razbijena trodimenzionalnost sintetizira: a) pozitivistički scientizam logička strogost i spoznaja su nadređeni etičko-metafizičkoj i estetskoj oblasti; b) politički moralizam kojim marksizam i liberalizam pokušavaju da eliminišu zlo iz sveta pri čemu odlučno zapostavljaju estetiku; c) estetički artizam koji brani apsolutizam istinitog s estetskog stanovišta.

Ove mogućnosti se nalaze u nezavidnom položaju, jer pokušavaju da delom zamene celinu istinitog, a time »neretko štete opštem odnosu« što se u ovom veku i pokazalo tačnim.

Kako u atonalnosti sveta uvesti tonalnost? Kako u entropiju uneti red? Sloterdijk smatra da odgovor na ta pitanja imaju neosintetičari, koji su »kompozitori među filozofima, muzikanti među misliocima«. Jedan od takvih je J.E. Berent čija knjiga »Nada Brahma, Svet je zvuk« poslužila Sloterdijku kao potka za njegovu studiju. Berent nudi totalno epistemološko i metafizičko rešenje. U skladu s pitagorejskom prirodnom filozofijom, koju nastavlja u našem veku, nudi na temelju »kosmoloških harmonija i muzičkih meditacija psihoterapeutska, ako ne i socioterapeutska dejstva — pa čak i blagu svetsku revoluciju uz pomoć dejstva individualnih pomirenja s muzičkim bitkom« (str. 68.).

Da ova promišljanja nisu filosofiranja »seoskog muzikanta« potvrdu nad daje i Platon, koji je uprkos svog prezrivog odnosa prema muzici

dao potporno mesto za gradnju istine, »jer je filozofija«, po mome shvatanju, bila najveća muzika, a ja sam baš nju negovao« (Platon, Fedon). Tome se nije čuditi, jer je »zajedničko marširanje u harmoničnim kolonama, likvidiranje ne-suglasnog subjekta« (Sloterdijk) imperativ za Platona. No, nije se čuditi ni tome da je od tog imperativa pa do koncentracionih logora istini mali korak.

Svaka isključivost, pa bila ona pravedna i humana, a koja pri tome ne može da ostavi mogućnost mogućnosti vodi u fašizam.

Zbog toga čemo se, ipak, prikloniti Kinicima »psećim filozofima koji su spektakularno stavili do znanja da im je draži pas koji živi disonantno nego harmonijski polumrtav metafizičar«. (str. 70).

Da bi se na ovim našim prostorima desilo Ptolomejsko razoružanje mora se izvršiti Kopernikanska mobilizacija. Što, naravno, nije slučaj. U Jugoslaviji se o postmodernom dobu (praznine) može razmišljati tek posle sukoba, i nestajanja, ideološke praznine »matorih« i potrošačke cool praznine »mladih«.

Do tada nam ostaje da slušamo nesuvislo hukanje sove i prividno cvrkutanje vrabaca.

¹ Nebojša Kuzmanović, Polja, br. 363. Novi sad, maj 1989. Samo sam želeo da ustanovim pravo da sve smem — govorio je Gauguin. Ja samo izvršavam njegov žal, a pri tom se koristim onim što Platon zove »plemenita laž«.

Ljubav u okrilju vasseljene

Vladimir Solovjov: »SMISAO LJUBAVI«, Sfaïros, Beograd, 1988.

vera stankov

Vladimir Sergejevič Solovjov je po kazivanju svojih savremenika bio posve protivurečan i zagonetan čovek, pun snažne intelektualne i estetske intuicije. Stoga, ne čudi što je ovaj, nesumnjivo najznačajniji ruski filozof XIX veka, inače bogoslov po nadahnuću, istovremeno bio gotovo, isto toliko dobar pesnik, učenjak, istoričar, laički teolog.

U mnoštvu ocena izrečenih o ovom, nadasve kontraverznom filozofu izrazitih okultnih sposobnosti, možda je najbliža istini opaska Nikolaja Berdajeva da je ličnost Vladimira Solovjova, ako je uzmemu u celini, originalnija i zanimljivija od njegove filozofije u pravom smislu.

Kao svaki značajan filozof, tako je i pisac ovog štiva o smislu ljubavi imao svoju prvobitnu intuiciju. Bila je to intuicija svejedinstva, koja je obuhvatala kako intelektualnu tako i erotsku komponentu.

Po svojoj osnovnoj usmerenosti, Solovjova ideja svejedinstva kao svojevrsna vizija lepote Božanskog kosmosa, ujedno je predstavljala traženje svekolikog preobražaja sveta i »Carstva Božjeg«. U jednom trenutku svog stvaralaštva, Vladimir Sergejevič u potpunosti se zanosi mislju da svojom racionalnom konstrukcijom »vaseljenske teokratije«, zasnovanoj na dobrovoljnoj potčinjenosti države crkvi, može unogom doprineći postizanju konkretnog, otelovljenog svejedinstva. Zapravo, sva Solovjova filozofija u izviesnom smislu jeste jedna originalna istoriozofija, ili ti, učenje o putevima čovečanstva ka »Bogočoveštvu«, »Carstvu Božjem«, svejedinstvu u okrilju Vasseljene. Najveću zaslugu Vladimira Solovjova pred svekolikom tradicionalnom hrišćanskom mislju, čini upravo, svojevrsna povezanost filozofije istorije sa njegovim učenjem o »Bogočoveštvu«. Naime, hrišćanstvo po ovom ruskom filozofu, nije samo vera u Boga, već i iskrena vera u čoveka, u mogućnosti razvijanja Božanskog u čoveku. Zato Solovjov kao pravi hrišćanski modernista i naziva istorijski proces »bogočovečanskim«.

Ovo nas napokon, dovodi do teme o Sofiji, sa kojom ovaj jedinstveni »erotski filozof« (na-

ravno u platonovskom smislu reči), povezuje svoje učenje o »Bogočoveštvu«. Učenje o Sofiji utvrđuje načelo »Božanske premudrosti« u materijalnom svetu, u kosmosu i čovečanstvu, te u skladu s osnovnom idejom svejedinstva, ne dopušta ni potpuni raskid između Boga i čoveka, između Tvorca i stvorenog.

Za Vladimira Solovjova, Sofija je i »zamisao Boga o svetu i čovečanstvu«; Ona je lik »preobraženog sveta«, lik »obogotvorenog čovečanstva«.

Međutim, već na samom početku Solovjovog kazivanja o smislu ljubavi (u prethodnim zapazanjima), moguće je otkriti protivurečnost sa pomenutim učenjem o Sofiji: Učenje o ljubavi u Solovjova je iznad učenja o Sofiji!

Vladimir Solovjov je neosporno prvi hrišćanski mislilac koji je istinski priznavao lični, a ne biološki smisao ljubavi između muškarca i žene, za razliku od tradicionalnog hrišćanskog saznanja, za koje je stvaranje potomstva bilo jedino opravdanje polnog opštenja.

Smisao i dostojanstvo ljubavi kao osećanja, po Vladimiru Solovjovu, sastoji se u tome što nas ona primorava da »doista svim našim bićem priznamo drugome onaj bezuslovni, centralni značaj koji, zbog snage egoizma, osećamo samo u sebi samima«. Dakle, ljubav nije važna kao jedno od naših osećanja, već kao »prenošenje čitavog našeg životnog zanimanja sa sebe na drugoga, kao premeštanje samog središta našeg života«.

Solovjov naglašava da je ovo nastojanje prevladavanja egoizma prevashodno svojstveno polnoj ljubavi, mada nije u potpunosti strano ni drugim vrstama ljubavi. Povrh toga, polna ljubav razlikuje se od drugih vrsta ljubavi i većom snagom, sveobuhvatnijim obeležjem i mogućnošću potpunije i svestranije uzajamnosti.

Solovjov nadalje zaključuje da, ako je koren lažnog življenja u zatvorenosti, to jest u uzajamnom isključenju bića jednog drugim, onda istinski život jeste da se živi u drugom kao u sebi, ili, da se u drugom nalazi savršeno i bezuslovno ispunjenje svoga bića. Temelj i tip

ovog istinskog života ostaje i uvek će ostati polna ili bračna ljubav.

Mada je erotika »višeg reda«¹ bila Solovjova egzistencijalna tema, u njegovoj misli istovremeno je bio prisutan jak moralistički element. Solovjov je očito tražio i ostvarenje hrišćanskog morala u »punoći življenja«, te je saobrazno svom zahtevu, poistovetio polnu i bračnu ljubav. Ali, ostvarenje punoće življenja i vlastitog smisla ljubavi nemoguće je bez preoblikovanja čitave spoljne sredine. Stoga, integracija individualnog života, po ovom »filozofu svejedinstva«, nužno zahteva istu takvu integraciju u sferama društvenog i kolektivnog života; Kao što u individualnoj ljubavi dva različita, ali ravnopravna bića služe jedno drugom ne kao negativna granica, već kao pozitivno ispunjenje, tako i »socijalni organizam«² mora biti za svakog svog člana ne spoljna granica njegove delatnosti, već pozitivno oslonac i ispunjenje. Šta više, kad su socijalni kolektiviteti u pitanju, Solovjov će reći da se radi o daleko savršenijem liku ovaploćene ideje svejedinstva.

U okviru ovog, sveopšteg »univerzalizama«, pojedinačni čovek može »preporoditi«³ svoj individualni život u istinskoj ljubavi, samo skupa i zajedno sa svima drugima, što nam nadasve kazuje da je i u Solovjova prisutna ova, samoruskoj misli toliko svojstvena ideja kolektivnog spasenja.

Dakle, iz toga što se i najdublje, najsnažnije »izbijanje«⁴ ljubavi izražava u uzajamnosti dva nadopunjujuća bića, po Solovjovu, nikako ne sledi da ovaj uzajamni odnos može da odvaja i osamostaljuje sebe od svega ostalog kao nešto samodovoljno. Naprotiv, takvo osamostaljenje jeste propast ljubavi, jer sama po sebi polna ljubav, pri svemu svom subjektivnom značaju, jedino je prolazna, iskustvena pojava. Zato, iskustvu spoljašnjih osećanja mora biti suprotstavljen, ne apstraktan princip, već jedno drugo iskustvo — *iskustvo vere*. Solovjov će, pri tome, ustvrditi da samo »doslednim činovima svesne vere«⁵ ulazimo u zbiljsko saodnošenje sa oblašću istinski suštastvenog, (a, preko njega naravno, i u istinsko saodnošenje s »našim drugim«⁶).

Jedino tako, u svesti može biti zadržana ona, već pomenuta bezuslovnost drugog lica za nas, pa prema tome i »bezuslovnost našeg jedinjenja s njim«⁷.

a, ova »bezuslovnost«⁸ drugog lica za nes, otkriva se nehotično i neposredno u »ljubavnom patosu«, koji pak, dolazi i odlazi, dok vera ljubavi večno ostaje.

Ukoliko prihvatimo ovo Solovjovo shvatanje da se delo istinske ljubavi pre svega, zasniva na veri, opravdano se možemo upitati na šta se odnosi vera u ovom slučaju, te šta zapravo znači verovanje u bezuslovnost, a samim tim beskrajni značaj drugog lica za nas.

Odgovor na ova i slična pitanja u Solovjovom filozofskom sistemu nije teško pronaći. Tako, čitamo sledeće: »Priznati bezuslovnost značaj datome licu ili verovati u njega (bez čega je nemoguća istinska ljubav) možemo samo utemeljujući ga u Bogu, prema tome, verujući u samog Boga i u sebe kao onog koji ima u Bogu središte u koren svog bića«⁹.

A, sâm Bog, kao jedinstven i razlikujući u sebi svoje drugo, to jest sve što nije On sam, sjedinjuje u sebi »sve«, kao jedno drugo jedinstvo, različito, mada ne, i u potpunosti odvojeno od prvobitnog Božjeg jedinstva. U odnosu na Boga, ovo *drugo jedinstvo*, po mišljenju Solovjova, jeste *pasivno, žensko*, te kao »*čista praznina*«¹⁰ ili ti, »*ista mogućnost*«¹¹ prima svoju potpunost od božanskog života. Ova večna Ženstvenost koju Solovjov naziva Sofijom, i nije ništa drugo do, telo Božije, materija Božanstva koja je prožeta načelom Božanskog jedinstva. Ali, ukoliko u osnovi ove večne Ženstvenosti leži *čisto ništa*, onda je za Boga *ovo ništa* većito skriveno likom apsolutnog savršenstva primljenog od Božanstva. Međutim, večna Ženstvenost nije samo pasivan lik u Božjem umu, već i jedno »živo duhovno biće«¹² koje vlada svom potpunom moći i delovanju. Upravo zbog toga, Solovjov će sav svetski i istorijski tok nazvati procesom njenog utelotvorenja u velikoj mnogolikosti oblika i stepena.

Sofija kao živi ideal Božije ljubavi, koji prethodni našoj ljubavi, sadrži u sebi tajnu njene idealizacije, jer u samoj istinski shvaćenoj polnoj ljubavi ova božanska suština dobija sredstvo za svoje konačno poslednje ovaploćenje u

individualnom čovekovom životu. Odatle, prema Solovjovu potiču i svi oni »blesci nezemaljskog blaženstva, ono strujanje čudesne radosti kojom je praćena čak i nesavršena ljubav i koji je čine, čak i nesavršenu, najvećom nasladom ljudi i bogova — hominomu divomque voluptas«¹³.

Solovjov ovim poručuje da predmet naše istinske ljubavi nije jednostavan već dvojak: kao prvo, volimo savršenu večnu Ženstvenost kao nebeski predmet naše ljubavi, i kao drugo, volimo ono prirodno ljudsko biće koje pruža živi lični materijal za realizaciju prve (idealne ljubavi). Na taj način istinska ljubav je nerazdruživo i uzlazna i nizlazna (amor ascendens i amor descendens).

Mističko zasnivanje dvostranog obeležja ljubavi, po Solovjovu rešava i pitanje mogućnosti ponavljanja ljubavi. Naime, dok je nebeski predmet naše ljubavi samo jedan, uvek i za sve jedan te isti — večna Ženstvenost, dotle ovaj erotski mislilac dopušta mogućnost postojanja ljubavi od prolaznog značaja prema nižem biću, istog ženskog oblika, ali zemaljske prirode. Važno je samo to da, ova Božanska suština uvek nađe put za svoje otelotvorenje u jednom od mnogih, konkretnih ženskih oblika.

Vladimir Solovjov kao hrišćanski mislilac izrazite kosmološke orijentacije, neraskidivo je povezao istinski preporod ličnosti, to jest, po-

bedu konačnosti, s preporodom svekolike Vaseljene. A, povezujući u ideji vasseljske *sizigije* (veze), individualnu polnu ljubav s istinskom suštinom sveopšteg života, Solovjov je po sopstvenom priznanju ispunio i svoj neposredni zadatak, tj. odredio smisao ljubavi, (pošto se pod smislom bilo kojeg predmeta, prema Vladimiru Solovjovu, podrazumeva njegova unutarnja veza sa sveopštom istinom).

U onoj meri u kojoj se bude ostvarivala ideja svejedinstva, nužno će slabiti svi oblici lažne podeljenosti ili zatvorenosti u prostoru i vremenu. Stoga, slobodno možemo reći da je ovaj ruski filozof, smisao ljubavi video u pobedi nad smrću i dostizanju večnog ličnog života. Time i sama energija pola u ljubavi erosu postaje da bude ona koja rađa, te vodi ličnoj besmrtnosti.

Dakle, polna ljubav nije sredstvo ili oruđe istorijskih ciljeva, ona ne služi ljudskom rodu. Njeno pozitivno značenje mora se pre svega, temeljiti u individualnom životu. Solovjov se usprotivio tradicionalnim hrišćanskim shvatanjima o polnoj ljubavi kao sredstvu vrste, dok s druge strane, ne primećuje, kako polna ljubav u njegovoj racionalnoj filozofskoj konstrukciji postaje, ako ne sredstvom, onda bar, jednim od brojnih posrednika koji doprinose otelotvorenju svejedinstvene ideje.

misao vremena

Jovan Arandelović: »POVESNO MIŠLJENJE«
BIGZ, Beograd, 1989.

nikola kajtez

Knjiga *Povesno mišljenje* Jovana Arandelovića je obimna studija istraživačkog saznanja (njegovih oblika i dometa, njegovog nastanka u novovekovnoj filozofiji, odnosa prema pojmovima raspravljanja, utopijskog mišljenja itd.), povesnog razumevanja utemeljenja saznanja (sa glavnim akcentom na odnos sistema i otvorenog mišljenja i odnos »mišljenja u odlomcima«¹ i utemeljujućeg saznanja) i njegovog napredovanja od prevarne svesti do povesne misli našeg vremena (uz detaljnu analizu ovih pojmova i naznaku njihovih mogućnosti u budućnosti). Posle ove kratke informacije o osnovnoj intenciji knjige (intenciji o kojoj se, uzgred budi rečeno, eventualni čitalac može preglednije i detaljnije obavestiti već listajući njen sadržaj), izložiću one momente koji su, po mom mišljenju, najinteresantniji.

Na samom početku, Arandelović nastoji da naglasi koliki značaj pridaje onom što naziva povesnim mišljenjem i povesnim pristupom. On, naime, ističe da su oblici mišljenja određeni povesnim vremenom i da ni produbljenom razumevanje samog povesnog mišljenja i njegove suštine nije moguće ako bi se zapostavio odnos prema konkretnom liku vremena, te da je filozofiji, koja nastoji da ne zaostaje za svojim vremenom, nedovoljna osnova koju joj pruža dijalektičko mišljenje, a potrebna ona, koju pruža povesno mišljenje. Ocenjujući neodrživim verovanje u mogućnost potpuno pouzdanih temelja koji u apsolutnom smislu izmiču svakoj sumnji, a koje je verovanje u osnovni novovekovnog optimizma u pogledu neograničenih mogućnosti metodskog mišljenja, Arandelović primećuje da je kritika ideologije (kao bitan momenat povesnog mišljenja) dobar primer takvog mišljenja koje ne prihvata mogućnost oblika i struktura nezavisnih od filozofije jednog vremena, njenih mogućnosti i ciljeva. (Ideologizovanom mišljenju se društveni odnosi čine kao jednom zauvek uspostavljeni, tako da ono nije povesno mišljenje). Zato povesno mišljenje uvek iznova istražuje dostignuta saznanja, otkrivajući njihova, nikad konačno dovršena povesna značenja. Time se ono određuje kao u biti kritičko mišljenje. Arandelovićev zahtev za permanentnim promišljanjem i osmišljavanjem izvornog značenja povesnih ideja, suštinski je na tragu onog živog i antidogmatskog mišljenja koje nastoji da leći sklerozu jedne »pseudofilozofije«² nazvane »voluntaristički idealizam«³ i da shvati

konkretne sinteze (otkrivene u iskustvu) »samo unutar jedne pokretne i dijalektičke totalizacije koja nije ništa drugo do istorija«⁴ ili »postajanje-svetom-filozofije«⁵ (Sartre). Povesna misao treba da se, u svakoj konkretnoj povesnoj situaciji, postavlja u skladu sa svojim osnovnim načelima, što će reći da prevarna svest ne pruža zadovoljenje inertnom mišljenju naviknutom da prosto preuzima. Odnos prema filozofskom »nasledu«⁶ može biti stvaralački i »podanički«. Nema nikakve opasnosti po originalnost i samobitnost jedne misli činjenica da je ona pod snažnim uticajem neke filozofije. Ako se, međutim, umesto »istraživanja same stvari«⁷ ostane na ukočenom verovanju u njenu svećmoć, onda od nezavisnosti mišljenja više nema ništa.

Arandelović utvrđuje značenje pojma istraživanja i detaljno razmatra njegov odnos, kako prema dijalektici u izvornom, sokratovskom značenju reči (ili »veštini raspravljanja«⁸), tako i prema dijalektici u njenom savremenom značenju (uspostavljenom u klasičnoj nemačkoj filozofiji). On nalazi da se čitav period saznanja povesnih odnosa može podeliti u tri faze: u prvoj, presudan značaj ima raspravljanje; u drugoj, istraživanje se postepeno osamostaljuje u odnosu na njega i samo postaje najvažniji izvor i suština saznanja, a u trećoj, dijalektičkim poimanjem koje nastoji da pokaže celinu odnosa, postižu se krajnji dometi. Utopijsko mišljenje je rezultat tog dijalektičkog poimanja, a nikako istraživanja. Podozrivost prema njemu je nedostojna filozofija i čoveka, ali je ipak bilo potrebno sačekati utemeljenje povesne misli našeg vremena da bi se osmislile povesne mogućnosti čovekovog delovanja i postojanja, odnosno, da bi se omogućilo to utopijsko mišljenje. Jedino povesno mišljenje je u stanju da pravilno shvati pojam istraživanja, i to tako što ga određuje kao primereno mogućnostima saznanja jednog određenog vremena. Pošto se istraživanje ne može odvajati od stepnja izgrađenosti odnosa u tom vremenu, jasno je da ne postoji i ne može postojati idealni, jednom za svagda dati opšti oblik istraživanja, čije bi polje primene i važenja bilo neograničeno — kao što to želi da pokaže nepovesno mišljenje.

Arandelović, u okvirima novovekovne filozofije, najvažnijom linijom smatra onu koja vodi od Kanta, preko Hegela do Marksa. Sa Kan-