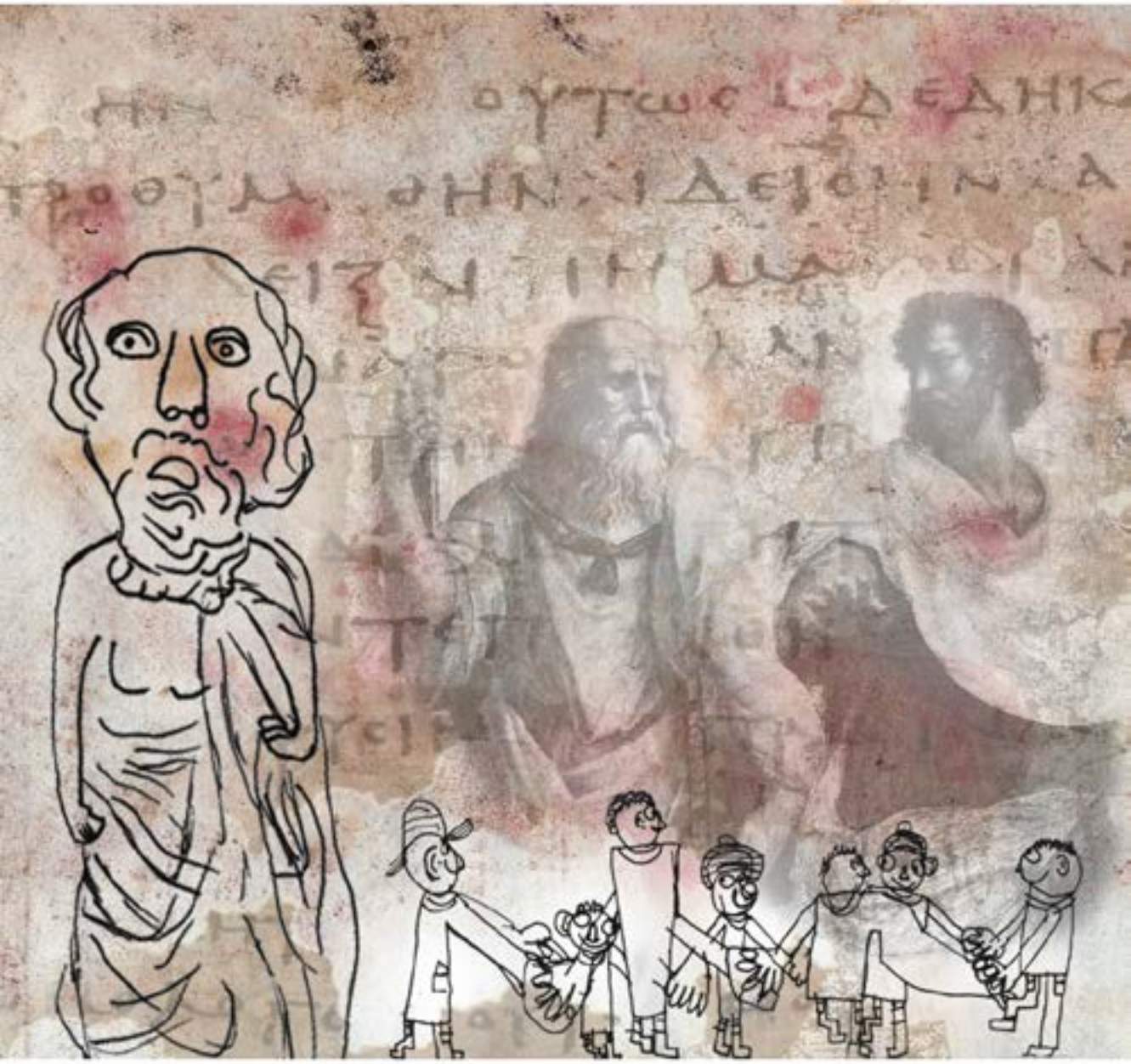
priređivači **TOMISLAV KRZNAR I NIKOLINA IRIS FILIPOVIĆ**

Vrč i šalica.

FILOZOFIJSKA VIVISEKCIJA PROBLEMÂ ODGOJA I OBRAZOVANJA



Tomislav Krznar i Nikolina Iris Filipović

Vrč i šalica.

Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja

NAKLADNIK:
Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Zagreb, Savska cesta 77
www.ufzg.unizg.hr

ZA NAKLADNIKA
Ivan Prskalo

GLAVNA UREDNICA
Dubravka Težak

LEKTURA I KOREKTURA
Tomislav Krznar
Nikolina Iris Filipović

RECENZENTI
dr. sc. Bruno Ćurko
izv. prof. dr. sc. Siniša Opić
doc. dr. sc. Katica Knezović

NASLOVNICA I DIZAJN
Antonija Balić Šimrak

ISBN 978-953-7210-81-6

Objavljivanje ove publikacije potpomoglo je Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta RH

Sveučilište u Zagrebu
Učiteljski fakultet
Katedra za filozofiju i sociologiju

Tomislav Krznar – Nikolina Iris Filipović
priređivači

Vrč i šalica.

Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja

Zagreb, 2015.

Vama

»Taj tradicionalni oblik obrazovanja temelji se na nejednakim ulogama u kojima je nastavnik aktivan, moćan i onaj koji ima znanje, dok je učenik pasivan primatelj nastavnikova znanja. (…) odnosi i komunikacija u razredu neautentični i umjetni jer, za razliku od učenika, samo je nastavnik onaj koji posjeduje cjelokupno legitimno znanje. Ta 'vrč i šalica' (jug and mug) vrsta obrazovanja svodi učenike na spremnike za memoriranje i skladištenje informacija koje su im nastavnici prenijeli. 'Bankarska' pedagogija stvara ovisne, nekritične, ignorantske i pasivne članove društva koji nisu sposobni stvoriti alternative postojećim nejednakostima i obespravljenosti. Djelujući na taj način, (…) ta pedagogija perpetuira socijalni sustav koji je u temelju nejednak i nepravedan.«

Paolo Freire

Sadržaj

BRUNO ĆURKO

Riječ unaprijed

Što je filozofiji odgoj danas?

Knjiga koju držite u ruci »Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja« pokušava (u tome i uspijeva) vas na suvremen način uvesti u filozofiju odgoja. U ovoj knjizi ćete lako pronaći većinu najvažnijih problema filozofije odgoja. Da, problema, jer probleme treba locirati i pokušati ih razriješiti. Možda je optimističnije kazati kako je tu riječ o izazovima, ali izazove možemo shvatiti kao začetke problema. Problemi odražavaju neku znanstvenu ili filozofsku disciplinu živom. Zamislite samo kad bi se svi problemi u filozofiji odgoja razriješili na najbolji mogući način. Tada bi razvoj filozofije odgoja stao i ne bi bilo potrebno daljnje propitivanje. Filozofija odgoja bez propitivanja bi prestala biti filozofija. Teoretski, znali bi najbolja rješenja za odgoj. To bi mogli iskoristiti u organiziranju najboljeg odgojno obrazovnog sustava. Dakako, tada bi završili u znanstvenoj fantastici. Zapravo, u znanstvenoj fantastici smo već, čim smo pretpostavili da možemo razriješiti sve probleme koje otvara filozofija odgoja. »Vrč i šalica« dotiču se, animiraju te pospješuju pitanja i nedoumice koje otvara filozofija odgoja, odnosno propituju ona najvažnija pitanja o smislu i cilju samog odgoja. Najčešće se filozofija odgoja definira kao filozofska disciplina koja nastoji odgoju odrediti mjesto, vrijednost i smisao u totalitetu svega što jest. Otkrivajući odgoj kao bitnu pretpostavku čovjeka i povijesti, filozofija odgoja otvara poseban put u poimanju biti čovjeka, povijesti i kulture. Filozofija odgoja istražuje osnovna pitanja odgoja, dakle hvata se u koštac s najvažnijim odgojno-obrazovnim problemima. Najkraći opis filozofije odgoja može biti »refleksija o odgoju« ili »promišljanja o odgoju«. Odgoj se ovdje upotrebljava kao sveobuhvatni pojam koji u sebi podrazumijeva i ono što nazivamo odgoj, ali i ono što nazivamo obrazovanje.

O vrču i šalici

Ova knjiga pruža sveobuhvatan uvod i prikaz temeljnih problema u filozofiji odgoja. U poglavlju »Perspektive filozofije odgoja« izabrani tekstovi donose opise temeljnih tema, kao i razjašnjenja temeljnih pojmova filozofije odgoja. Od kratke povijesti filozofije te povijesti filozofijskog promišljanja o odgoju do kratkih, ali kvalitetno obrađenih učenja najvažnijih 'figura' u filozofiji odgoja poput Platona, Jean-Jacques Rousseaua, Johna Deweya i Paolo Freirea. Tu su i teme o važnosti ciljeva odgoja, etičkom obrazovanju i kultiviranju vrlina, ali i opisi najvažnijih zadaća filozofije odgoja u 21. stoljeću sa stavovima i temama ključnih figura u suvremenoj filozofiji odgoja (Richard Peters, Paul Hirst, Mary Warnock i Richard Pring). U ovom poglavlju nalazi se tekst koji minuciozno ispituje temeljne pojmove filozofije odgoja kao što su odgoj, obrazovanje, izobrazba, osposobljavanje i osposobljenost. Na kraju poglavlja nalazi se i tekst koji tematizira jedan od ključnih problema današnje filozofije odgoja, a to je odnos informacije i znanja u informatičkom dobu.

Drugo poglavlje naslovljeno »Temeljni pojmovi filozofije« donosi izabrane tekstove domaćih autora uz jedan Platonov tekst. Kroz tekstove se čitatelj može upoznati sa zahtjevnim, ali temeljnim pitanjima u filozofiji kao što je odnos mišljenja i slobode, smisao filozofskih pitanja, sistematizacija i određivanje funkcije slobode. Kroz tekst o Sokratu dokazuje se i suvremenost Sokratova učenja (barem onakva kakva su nam ga prenijeli njegovi suvremenici), jer »niti remitologizaciju, niti retradicionalizaciju našega svijeta, a svakako niti dominaciju zdravim razumom legitimirane samosvrhovitosti ugnjetavanja i izrabljivanja, apsolutizaciju sofisticirana zdravog razuma u ime bezumlja. U toj je mjeri Sokrat Atenjanin uistinu i naš suvremenik«(Veljak). Tu se nalazi, gotovo nezaobilazna, čuvena sedma knjiga Platonove Države u kojoj je prispodoba o špilji, prispodoba o putovanju prema znanju. Za kraj je ostao zanimljiv prikaz o duši i polisu u Državi, s objašnjenjima opisa cilja odgoja (čuvara).

Treće poglavlje, kako sam naslov kaže »Filozofija u društvenom okružju«, donosi vrlo atraktivne tekstove o odnosu društva i fiozofije. Prvi tekst donosi dobar prikaz filozofskog razvoja teorije o demokraciji od njenog pojavljivanja u Grčkoj, preko promišljanja demokracije početkom Novoga vijeka, Hegelova suprotstavljanja demokraciji, Marxova ukidanja političkog građanina, Kantova umnog utemeljenja civilnog društva, narodne volje kao načela demokracije (Rousseau: volonté générale), liberalnog modela demokracije, pa sve do suvremenih rasprava o demokraciji. Sljedeći tekst »O pojmovima budućnosti i napretka« donosi raspravu o Hans Jonasovoj etici odgovornosti kroz analizu pojmova napredak, budućnost i odgovornost. Poseban dio teksta analizira nuklearnu tehnologiju i mogućnost uništenja života - »Na kocki je postojanje u cjelini, život čovjeka i život uopće. Svijest o tome da čovjek i život na Zemlji nisu više samorazumljivi« (Jurić). Uvode se i pojmovi roditeljske i političke odgovornosti kao (pra)uzora odgovornosti za budućnost. Slijedi tekst koji raspravlja o ljudskim pravima (građanskim, političkim i društvenim) u kojemu se postavlja pitanje jesu li ta prava relativna ili univerzalna. Za kraj poglavlja ostavljena je opće poznata, ali nezaobilazna Voltaireova Rasprava o toleranciji.

Četvrto poglavlje, »Odgoj kao tema filozofije«, donosi sedam tekstova domaćih autora

koji s filozofske perspektive promišljaju o odgoju. Ovo je poglavlje u kojem se gotovo u cijelosti promišlja samo o problemima filozofije odgoja (koliko oni kao takvi mogu biti samostalni):

- *Odnosu stvaralaštva i odgoja;*
- *Na koji način je moguće (i je li moguće) odgojem oblikovati osobu;*
- *U kakvom su odnosu odgoj i prisila;*
- *Uloga kazne u odgoju;*
- *Je li autoritativan odgoj moguć?;*
- *Kako koristiti dijalog u odgoju?;*
- *Koji je odnos dokolice i rada?;*
- *Može li se kroz igru odgajati?;*
- *Filozofija za djecu;*
- *Bioetički odgoj.*

Peto poglavlje donosi vrlo zanimljiv blok tekstova o kritici sustava obrazovanja. Članak »Obrazovanje, poluobrazovanost, neobrazovanost« raspravlja o obrazovanju kao takvom, o promjenama u obrazovanju u različitim vremenima, ali ne izostavljajući poveznicu prema sadašnjosti. U tekstu se raspravlja o obrazovnim ustanovama uz pomoć teorija Humboldta, Friedricha Nietzschea (koji je kao suprotnosti razlikovao »obrazovališta« od »ustanova životne nevolje«) i Adorna (socijalizirano poluobrazovanje kao sadašnji pojavni oblik »otuđenog duha«). Tekst »Pedagogija obespravljenih« donosi raspravu što je to obespravljenost u obrazovanju. Kako bi u samom obrazovanju trebali aktivnije sudjelovati i oni koji se obrazuju, kako stvoriti obrazovanje za oslobođenje, da se »ljudi počnu osjećati kao gospodari svojeg razmišljanja dok raspravljaju o mišljenjima i pogledima na svijet eksplicitno ili implicitno izraženim u njihovim primjedbama i primjedbama njihovih sugrađana.« Takvo obrazovanje ne bi trebalo uvesti svoj »vlastiti program, već taj program valja osmisliti dijaloški, u suradnji s ljudima«. Članak »O neoliberalnoj paradigmi« potvrđuje kako i u ekonomiji, ali i visokom školstvu Hrvatska gotovo ne razmišljajući prihvaća neoliberalne modele, bez projekcije o budućnosti takvih modela, kao i o posljedicama koje ti modeli mogu imati. Posljednji članak u bloku »Filozofija kao briga za cjelinu - edukacijski uvidi Ortege y Gasseta« raspravlja o problemima vezanim uz ulogu filozofije na studijima koji nisu čisto filozofski, napose se razmišlja o ulozi filozofije na učiteljskim i odgajateljskim studijima.

Kako je i u uvodu ovog teksta navedeno, a nakon kratkog upoznavanja sa sadržajem knjige i dokazano, ova knjiga nije samo dobra čitanka za buduće odgajatelje i učitelje, već je i dobar uvod u filozofiju odgoja, za sve koje to zanima. Pohvalno je i to što su urednici uspjeli u otprilike 70% slučajeva pronaći relevantne tekstove domaćih autora. Kroz cijelu čitanku može se iščitati taj čudni odnos između filozofije i pedagogije, a taj odnos najbolje je opisao profesor Milan Polić: »Misli li se, pak, pedagogiju u njenome prvobitnom smislu kao umijeće odgoja

(vođenja djeteta i brige o njemu) pri čemu odgoj nije tek kojekakvo postupanje prema djetetu ili (s) djetetom nego tek ono koje je povijesnoj biti čovjeka primjereno, onda je pedagogija zapravo odgojno djelatna filozofija ili odgojna praksa filozofije ili, još bolje, filozofija odgoja na djelu. Tko djeluje odgojno – pedagog je bez obzira na to čemu poučava, pa ako je odgojno djelovanje takvo tek kao kritički i u cjelini promišljeno djelovanje, ako je i svaki pedagog upućen na filozofiju, onda je on filozof.« (Polić, 1993., 14)

Filozofija odgoja i filozofija s djecom

U četvrtom poglavlju »Vrča i šalice« nalazi se tekst »Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika« koji vrlo dobro opisuje što je to filozofija za djecu. Kako osobno mislim da je filozofija s djecom jedno od otvorenih pitanja (problema) filozofije odgoja, smatram potrebnim malo produbiti tu temu, kako bi i ona našla značajnije mjesto u ovoj knjizi.

U zadnjih desetak godina razvila se rasprava oko toga kako je potrebno nazivati filozofiranje s djecom »Filozofija za djecu« (P4C) ili »Filozofija s djecom« (PWC). Postoje još neki nazivi, ali svi skupa se odnose na isto – na živu dijaloškuu filozofiju, zasnovanu na formalnoj i neformalnoj logici, prilagođenoj djeci. Najbolje argumente, ali i najbolje rješenje ponudila je Karin Murris, a prenio i argumentirano potvrdio Marjan Šimenc u članku »Dijalog u filozofiji s djecom i razvoj filozofije za djecu« (Šimenc, 2013.). »Filozofija s djecom« su sve struje koje povezuju praktičnu dijaloškuu aktivnost u kojoj se djecu navikava na kritičko mišljenje uz pomoć filozofskih metoda. Najistaknutija, najpoznatija i prva takva struja (o kojoj će u daljnjem tekstu biti posebno kazivano) je »Filozofija za djecu« koju je kreirao i pokrenuo Matthew Lipman. Uz Lipmanovu P4C razvile su se i druge 'struje' i metode kao što su npr. metoda Philsophical Foundation (London) ili Sokratska metoda Oscara Brenefiera.

Filozofija s djecom spada u ono što se popularno naziva »filozofijom u praksi« (tu još spadaju i filozofsko savjetovanje, filozofija u tvrtkama, filozofske radionice za umirovljenike…). Uz filozofsko savjetovanje, filozofija s djecom je najrazrađenija i najraširenija podvrsta filozofije u praksi. Treba napomenuti kako filozofija s djecom, kao i filozofsko savjetovanje, ipak ne ostaje samo na razini prakse, djelujući takoreći »stihijski«, već se itekako razvijaju i teorijska, znanstvena istraživanja koja poboljšavaju samu praksu, ali i utemeljuju ove discipline kao filozofske, pedagoške i znanstvene discipline. Filozofija s djecom ima svoju konkretnu, empirijsku primjenu, ali i teoretsku pozadinu. Razvoj različitih struja u filozofiji s djecom dovodi do različitih akademskih rasprava. Tih rasprava je sve više i više, što u znanstvenim časopisima koji se bave filozofijom s djecom, što u filozofskim časopisima. Jedna od najpoznatijih rasprava, koja traje već nekoliko godina, jest postojanje tzv. skrbnog mišljenja kao treće komponente multidimenzioniranog mišljenja. Tu Lipmanovu teoriju oštro je napao Oscar Brenifier, koji negira postojanje, odnosno mogućnost razvoja takvog mišljenja, bar u smislu kako to navodi Lipman. U raspravu se do danas uključilo više desetaka autora iz cijelog svijeta.

Kao što je već rečeno, osnivač ove, sad već globalne tendencije učenja za mišljenje i uvježbavanja mišljenja kod djece od najmlađe dobi jest profesor Matthew Lipman. On je

prije četrdesetak godina uvidio kako je kod sveučilišnih studenata teško, gotovo nemoguće razviti kritičko mišljenje. Radi toga je stvarao programe u kojima bi već djecu i mlade, na nižim razinama školovanja, pokušao potaknuti na kritičko mišljenje. Još dok je radio na Sveučilištu Columbia tvrdio je kako uključivanjem djece u filozofske diskusije možemo kod djece razviti tehnike mišljenja. Vjerovao je kako je prirodna dječja znatiželja i njihova želja za znanjem integrirana s filozofijom. Njegovi tadašnji studenti bili su, primijetio je, ograničeni u kritičkom promišljanju i prosuđivanju, a bilo je kasno za kvalitetno poboljšanje tih njihovih sposobnosti. Shvativši da bi uvježbavanje kritičkoga mišljenja i prosuđivanja trebalo započeti u ranijoj dječjoj dobi, Lipman je napustio sveučilište i osnovao Institut za unapređenje filozofije za djecu pri Državnom sveučilištu Montclair. Danas ovaj Institut ima pridružene centre u četrdeset i šest zemalja svijeta.

Kako tvrde Lipman, Sharp i Oscanyan u uvodu knjige Filozofija u učionici (1980.), još su stari Grci shvaćali ono što danas počinju shvaćati učitelji, a to je da proces mišljenja kulminira u filozofiji, ali i da je filozofija najfiniji instrument koji usavršava proces mišljenja. Cilj filozofije za djecu jest usavršiti, odnosno uvježbati djecu za kreativno i kritičko mišljenje. Sredinom prošloga stoljeća razvila se rasprava jesu li djeca u stanju filozofirati. Zastupnicima filozofije za djecu ova je rasprava sporedna, ukoliko »filozofiranje« podrazumijeva poznavanje povijesti filozofije, učenja pojedinih filozofa i rasprava o pojedinim filozofskim problemima. Naime, program filozofije za djecu ne uči djecu povijest filozofije niti s njima ulazi u polemike oko »akademske filozofije«. U radionicama filozofije za djecu svi su problemi »spušteni« na dječju razinu. S djecom se raspravlja o temama koje su njima poznate i prihvatljive. Robert Fisher tvrdi kako su djeca »rođeni govornici« »Oni brbljaju, opisuju, zapitkuju i raspravljaju skoro cijelo vrijeme. Takav njihov razgovor upravo potiče razvoj njihovog mišljenja, dovodi ih do rasuđivanja, dokazivanja, traženja uzroka, objašnjavanja događaja, struktura i smisla njihova iskustva.« (Fisher, 2005., 127) Upravo na toj razini filozof pokušava s djecom raspravljati o filozofskim problemima. Upravo je dječja znatiželja, hrabrost da se pristupi novom, nebrojena dječja pitanja (koja su dijelom i pitanja koja postavljaju ozbiljni filozofi), te svakodnevno dječje iskustvo, temelj na kojima počivaju svi kvalitetniji programi filozofije za djecu. U radionicama za djecu obrađuje se mnoštvo tema kao što su prijateljstvo, vrijednosti, hrabrost, mudrost, itd. Ta pitanja nisu važna samo u dječjoj dobi, već su to teme koje čovjeka prate cijeli život. Jedino što su te teme ipak aktualnije u dječjoj dobi. Aktualnije u smislu da su djeci navedene teme puno važnije od nekih (ne)bitnih tema kao što su prikupljanje novaca, zdravstveno osiguranje ili dnevna politika.

Poznato je kako djeca postavljaju pitanja od kojih bismo jedan veliki dio mogli svrstati u pitanja iz sfere filozofije (Zašto Mjesec ne padne na Zemlju?; Zašto sam ja »ja«, a ne netko drugi?; Zašto je on(a) dobar(ra), a on(a) zločest(a)?, itd.). Upravo su to pitanja o kojima se može zapodjenuti rasprava s djecom. Uz to, kao input, mogu poslužiti događaji iz svakodnevnog života (dva dječaka se posvađaju u razredu – idealna situacija za raspravu o uzrocima svađe, što može dovesti do nekih moralnih promišljanja i etičkih pojmova), također kao ulaz u raspravu mogu poslužiti primjeri usko povezani s primjerima iz povijesti filozofije (Diogenov način života kao uvod u raspravu o vrijednostima, Sokratova osuda kao uvod u raspravu o pravednosti i principijelnosti, itd.). Većina filozofa raspravljala je i raspravlja o pitanjima koja

su i djeci izuzetno zanimljiva (npr. Aristotelova tvrdnja kako je prijateljstvo jedna duša u dva tijela ili Konfucijevo promišljanje po kojem je prijateljstvo lađa koja može prevesti dvojicu ako je lijepo vrijeme, ali ni jednog ako je ružno). No, ta pitanja treba djeci postaviti na odgovarajući način. Sve nabrojeno može poslužiti kako bi se potaknula dječja znatiželja o određenoj temi. Cilj je od početka dijaloga poticati dječju znatiželju koja djecu stimulira da ozbiljno započnu promišljati o zadanoj temi. Djeca nakon ovakvog »filozofskog procesa« mogu voditi kvalitetan dijalog, kritički prihvaćati ili odbacivati tuđe, ali i vlastito mišljenje.

Nakon uvoda i rasplamsavanja dječje znatiželje, dobro razrađenim pristupima i metodama djecu se podučava kvalitetnoj raspravi. U krugovima stručnjaka za filozofiju za djecu to se naziva – filozofskim procesom. Radi se o tome da se djecu potakne na razmišljanje o zadanoj temi te da mogu kvalitetno izraziti vlastito mišljenje, argumentirano braniti svoj stav ili mišljenje te u krajnjem slučaju odustati od svog mišljenja ukoliko ga se argumentirano ne može braniti. Taj proces nije jednostavan, ali praksa potvrđuje da je moguć.

Na samom kraju djeca postanu pravi »mali filozofi« koji kritički mogu promišljati o stvarima koje se njima događaju, ali i o stvarima koje se događaju oko njih. Takvim uvježbavanjem kritičkog mišljenja, djeca uvježbavaju vrednovati stvari i događaje oko sebe ali i djelovati u skladu sa svojim stajalištima. Djeca prihvaćaju, odnosno razvijaju određeni filozofski stav (koji nije nametnut od strane autoriteta), a to ih u konačnici može potaknuti i na djelovanje u zajednici.

Iako se do danas razvilo mnoštvo različitih pristupa filozofiji s djecom, ciljevi koje je definirao Michel Tozzi mogu se uzeti kao osnovni ciljevi svih kvalitetnih programa filozofije za djecu:

1) »Razvoj vlastitog mišljenja – Budući da materija egzistencijalnih, etičkih i estetičkih pitanja, pretpostavlja promišljanja za sebe, refleksivni proces koji formulira probleme, potrebna je konceptualizacija i racionalna argumentacija. Započinjanje učenja ovoga što je ranije moguće garantira buđenje prosvjećenja refleksije ljudskih uvjeta kod djece.« (Tozzi, 2009., 14) Temeljna životna pitanja zahtijevaju refleksiju koja se kod djece može potaknuti upravo raspravljajući o tim problemima. Ovakav pristup kod djece potiče na razvoj njihova vlastitog mišljenja. Pristup ovakvim programima mora uključivati kvalitetno pripremljene materijale, metode i pristupe u kojima je posebna pažnja usmjerena na kognitivne mogućnosti tipične za dob djece s kojom se radi. Stoga priprema za ovakve programe uključuje i znanja iz područja psihologije i pedagogije.

2) »Obrazovanje za kritičko građanstvo – Učenje za mišljenje razvija slobodu prosudbe kod budućih građana, štiteći ih od ideološke indoktrinacije i uvjerljiva oglašavanja. Učenjem filozofiranja kroz debatiranje o idejama potiče se razumno suočavanje s drugima, s ciljem dosizanja istina, što jest etički i intelektualni zahtjev za istinsku demokratsku raspravu.« (Tozzi, 2009., 14) Učenje za mišljenje uvježbava djecu za kvalitetno prosuđivanje kojim mogu jednostavnije odbaciti sve nagomilane predrasude društva, te mogu lako prepoznati i otkloniti sve veću političku, ekonomsku i medijsku manipulaciju. Kroz kvalitetnu raspravu o idejama i događajima potiče se suočavanje s različitim stajalištima, te se samim time razvija vlastiti stav o temeljnim problemima društva.

3) »Pomoć razvoju djeteta – Učiti kako postići refleksiju važno je za izgradnju osobnosti kod djece i adolescenata. To im je prilika za iskustvo razmišljajućih bića, koje jača njihovo samopoštovanje i pomaže im da rastu u čovječnosti, i to doživljavanjem neslaganja u raspravi u mirnom suživotu. To, pak, podiže prag tolerancije i poštovanja prema drugima i sprečava nasilje.« (Tozzi, 2009., 14) Dijete razmišljajući i raspravljajući postaje svjesnije samog sebe i svijeta u kojem živi, te se na taj način suočava s problemima na kvalitetan način. Suočavanjem s vlastitim problemima, te prihvaćanjem sebe kao bića koje može pogriješiti i prihvatiti vlastitu i tuđu pogrešku, te iz tih pogrešaka steći iskustvo i razviti svijest o svojim i tuđim postupcima, dijete postaje tolerantnije.

4) »Uvježbavanje jezika i govora, općenito komunikacije – Verbaliziranjem vlastitih promišljanja, kod djece se razvijaju kognitivne i socio-lingvističke sposobnosti. Radeći na razvoju svoje misli, djeca rade na potrebi za preciznostima u jeziku.« (Tozzi, 2009., 14) Iako se čini kako je razvoj komunikacijskih vještina sporedan u programima filozofije za djecu, tome nije tako. Učenjem, odnosno uvježbavanjem kvalitetnog argumentiranog dijaloga, djeca se uvježbavaju u preciznijem izražavanju, kako bi mogla što kvalitetnije argumentirati svoj stav. Uza sve to, djeca prihvaćaju mnoštvo novih riječi, razumijevaju ih te ih upotrebljavaju kako bi što bolje opravdala svoj stav. Svaki nepoznati naziv (pojam) se razlaže i definira, kako bi bio što razumljiviji.

5) »Konceptualizacija filozofiranja – Prakticiranje refleksije s djecom zahtijeva redefiniranje filozofiranja za konceptualizacije njegova početka, prirode i uvjeta.«. (Tozzi, 2009., 14) U ovakvim programima neminovna je konceptualizacija filozofiranja, određivanje filozofiranja kao nečeg konkretnog, određivanje prirode i uvjeta filozofiranja; također, konceptualizacija filozofiranja kao nečeg što ima svoja pravila (formalnu i neformalnu logiku).

6) »Razvijanje teorija učenja filozofije prilagođene za djecu i mlade – Teorije o učenju filozofije dovode se u pitanje. Pojedinac ne može učiti djecu filozofiji u velikim predavaonicama, uz pomoć glasovitih djela i pisanjem eseja. Ali pojedinac može teoretizirati o njihovu učenju kako bi učenici refleksirali o njihovu odnosu prema svijetu i drugima...« (Tozzi, 2009., 14) Razvojem filozofije s djecom razvijaju se novi načini poučavanja filozofije. Poučavanje filozofije ne mora se svesti na učenje činjenica i teorija iz povijesti filozofije ili na razlaganje filozofskih teorija o pojedinom problemu, čime filozofija postaje samo još jedan u nizu nastavnih predmeta u kojem se moraju kratkotrajno memorirati određene činjenice. Ono što razvoj programa filozofije za djecu mijenja jest učenje filozofiranja kao razmišljanja, dijaloga, rasprave, učenje filozofiranja kao takvog, te osvještavanje vlastitih misaonih procesa, što i jest cilj kvalitetnog i dobro usmjerenog filozofiranja.

Tozzi konkretizira ciljeve filozofije za djecu. Lipman, pak, kao cilj filozofije za djecu postavlja kritičko, kreativno i skrbno mišljenje. On se u svom djelu Mišljenje u obrazovanju, u poglavlju »Obrazovanje za poboljšavanje mišljenja«, posvećuje upravo ovom multidimenzionalnom mišljenju te definira što su to kritičko, kreativno i skrbno mišljenje. Lipman, nastavljajući se na Johna Deweyja (koji je zahtijevao uvođenje »učenja za mišljenje« u škole), tvrdi: »Kako bismo poboljšali razmišljanje u školama, najvažnija dimenzija je briga za kritičko, kreativno i skrbno mišljenje.« (Lipman, 2003., 197)

Na Sokratovu tragu, uz veliku pomoć Deweyjeve filozofije odgoja, Matthew Lipman sedamdesetih godina prošlog stoljeća utemeljuje filozofiju za djecu. Nakon četrdesetak godina filozofija s djecom postaje globalni trend. Sve je češći slučaj da filozofija s djecom ulazi u škole, u službene kurikule (ili kao obavezni ili kao izborni ili pak kao fakultativni program). Sokratovski dijalog je jedan od najutjecajnijih načina diskusije u programima filozofije s djecom, ali to nas ne treba čuditi jer je grčki duh kritičkog i argumentiranog raspravljanja bit ovakvih programa, naravno, prilagođen dječjem uzrastu. Filozofiji s djecom nije krajnji cilj promijeniti svijet na bolje. Ipak, ako se dijete, zahvaljujući barem jednim dijelom i filozofiji s djecom, odupre manipulacijama medija i politike, postoji šansa da dođe do stanovitih promjena. Kakve će one biti – to u konačnici ovisi o pojedincu. Primarni cilj filozofije s djecom bi trebao biti i jest pokušaj da se u suvremenom svijetu djeci od najmlađih dana osvijesti snaga njihova mišljenja, da ih se zaštiti od političke, medijske i ekonomske indoktrinacije te da ih se uputi u načine ostvarivanja kvalitetnijeg življenja i to naravno uz pomoć filozofskih metoda.

Kao što je vidljivo iz svega rečenog filozofija s djecom se može smatrati dijelom filozofije odgoja. To je onaj dio koji promatra nužnost razvoja sposobnosti mišljenja kod djece od najmlađe dobi. Napose razvoj kritičkog i kreativnog mišljenja. Uz to filozofija s djecom otvara i pitanja neformalnog obrazovanja u suvremenom svijetu. Naime filozofija s djecom, u velikom broju slučajeva, provodi se kroz suvremene organizacije (udruge, društva…) van škole. Obrazovni školski sustavi su postali ogromni, ali samim time i spori u mijenjanju i osuvremenjivanju, tako nije rijetko da zaostaju sa znanstvenim i društvenim izazovima. To su iskoristile formalne i neformalne organizacije i pojedinci koji su tako razvili cijeli niz odgojno obrazovnih aktivnosti koje nisu vezane za službene odgojno-obrazovne institucije. Osim toga, sama filozofija s djecom otvara mnoštvo zanimljivih vlastitih pitanja o metodama učenja, pristupima i načinima, upotrebi raznih obrazovnih pomagala…

Vrč i šalica - mogućnost za buduće učitelje i odgajatelje

»Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja« nastaje kao čitanka/knjiga iz filozofije odgoja za studente i studentice Učiteljskog fakulteta u Zagrebu. Upravo je Učiteljski fakultet pravni slijednik institucije u kojoj je 1987. godine nastala prva Katedra za filozofiju odgoja u Hrvatskoj. Ta prva katedra nastala je naporima profesora Josipa Marinkovića i Borisa Kalina.[1] Autori koji su najviše zaslužni za prodor filozofije odgoja u Republici Hrvatskoj su isto tako usko vezani za Učiteljski fakultet u Zagrebu. Prvak filozofije odgoja u Hrvatskoj, Pavao Vuk-Pavlović Odlukom Ministarstva prosvjete u kolovozu 1928. preuzima mjesto profesora na Višoj pedagoškoj školi, gdje predaje teorijsku i praktičnu filozofiju, teorijsku pedagogiku, te povijest filozofije i pedagogike. Kako tvrdi Milan Polić, Vuk-Pavlović »filozofiju odgoja naziva 'pedagogikom', odnosno što pedagogija za njega nije i ne može biti drugo doli filozofijska nauka«.[2] Kao što je gore navedeno, profesori Marinković i Kalin, osnivači su Katedre za filozofiju odgoja na istom fakultetu. Godine 1992. profesor Milan Polić zapošljava se kao docent pri Katedri za filozofiju odgoja na Učiteljskom fakultetu, gdje predaje filozofiju odgoja do odlaska u mirovinu 2011. godine. Važno je napomenuti kako je profesor Polić autor

1 Više o Katedri za filozofiju odgoja vidi na: http://www.radionicapolic.hr/filozofija/fi07.htm

2 Više na http://www.radionicapolic.hr/filozofija/foprirucnik/fi29.htm

najutjecajnijih i najvažnijih knjiga i tekstova o filozofiji odgoja u zadnjih tridesetak godina na našem području.[3] Isto tako profesor Polić je autor, pa čak i tehnički realizator, prvog i u Hrvatskoj do sada jedinog interaktivnog multimedijskog priručnika za filozofiju odgoja Filozofija odgoja (2002.).[4] Milan Polić je i pokrenuo jedini hrvatski časopis za filozofiju odgoja Metodički ogledi (1990.)[5]. Neosporno je, dakle, kako je filozofija odgoja u Hrvatskoj usko vezana uz Učiteljski fakultet u Zagrebu (uz one institucije kojima je pravni slijednik). Ova knjiga zasigurno nastavlja tu bogatu tradiciju filozofije odgoja.

Kao što je Pavao Vuk-Pavlović tvrdio kako se rezultati odgoja mogu očitati tek u dohvatljivoj budućnosti, tako će se utjecaj ove odgojne knjige »Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja« očitovati u nadolazećoj budućnosti u radu i djelu budućih učitelja i odgajatelja.

Literatura:

Polić, Milan. K filozofiji odgoja. Zagreb: Znamen – Institut za pedagogijska istraživanja, 1993.

Šimenc, Marjan. »Dijalog u filozofiji s djecom i razvoj filozofije za djecu« Metodički ogledi, Vol.19 No.2, 2013.

Lipman, Matthew. Thinking in Education. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Lipman, M.; Sharp, A. M.; Oscanyan, F. S. Philosophy in the Classroom. Philadelphia: Temple University Press, 1980.

Fisher, Robert. Teaching Children to Think. Cheltenham: Nelson Thornes, 2005.

Tozzi, Michel. »What is at stake with the learning to philosophize in schools« in Teaching philosophy in the Arab region, Paris: UNESCO Publishing, 2009.

Elektronički izvor: http://www.radionicapolic.hr

3 Cjelokupnu bibliografiju profesora Milana Polića možete vidjeti na: http://www.radionicapolic.hr/milan/

4 Multimedijski priručnik Filozofija odgoja (2002.) dostupan je na: http://www.radionicapolic.hr/filozofija/foprirucnik/

5 Časopis *Metodički ogledi* dostupan je na http://hrcak.srce.hr/metodicki-ogledi

Putokaz

Postavlja se temeljno pitanje: zašto ovi tekstovi u rukama studenata/ica? I drugo, ovome *bratsko*, zašto su baš ovi tekstovi, a ne neki drugi, okupljeni pod naslovom *Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja*? Da bismo pošli tragom odgovora na ova pitanja moramo rasvijetliti kontekst njihova nastanka. To možemo učiniti dvojako.

Prvo trebamo razvidjeti odakle filozofija, konkretno filozofija odgoja, u nastavnim programima učiteljskih i odgojiteljskih studija. U nastojanju da se buduće učitelje/ice i odgojitelje/ice učini pripremljenijima za profesionalni život, a ujedno i cjelovito ljudsko bivanje, u programe spomenutih studija uneseni su i sadržaji s područja filozofije, navlastito filozofije odgoja. Filozofi su za fenomen odgoja pokazivali interes od samih početaka misaonih nastojanja koji su oblikovali filozofiju kako je mi danas vidimo na zapadu. Ujedno, mnogi akteri u društvu nastojali su iskoristiti odgoj i od njega učiniti alat za oblikovanje društva sukladno vlastitim shvaćanjima i potrebama. Gdje je granica između ovih nastojanja, kada sigurno možemo reći da su neki uvidi o odgoju slobodonosno nastojanje, a kada su manipulacija? U ovoj točki leži možda i najveća zadaća nastave filozofije u programima obrazovanja budućih učitelja/ica i odgojitelja/ica, i još i više, u nastojanjima koja su proizvela i ovo štivo. Ukratko, rečeno bismo mogli oblikovati ovako: odgoj je drugo ime za slobodu. No, ukoliko ovo prihvatimo, nalazimo se pred velikom zadaćom: kako oživjeti ovaj uvid? Odgovor na ovo pitanje ujedno je i odgovor na pitanje o nastanku ovog nastavnog materijala.

Za početak treba učiniti bliskima osnovne pojmove vezane uz povijest filozofije, ocrtati mogući uvod u filozofiranje, u filozofijskom kontekstu prikazati važne sociokulturne sklopove kao što su kultura, politika, obrazovanje, znanje i odgoj. Uzevši ovo u obzir možemo reći da je svrha ovog materijala, pa tako i kolegija iz kojega je materijal izrastao, razvijati intelektualne i emotivne sposobnosti u studenata/ica, te ih potaknuti na kreativno i kritičko promišljanje mjesta čovjeka u svijetu, uloge odgoja u ljudskom životu i stvaranja horizonta za njegovanje pluralizma u mišljenju. Nadalje, svrha materijala je potaknuti studente/ice na refleksivni pogled na vlastitu profesiju i njenu ulogu u društvu, te kroz to izgraditi horizont građanske i profesionalne odgovornosti. U tom pogledu koncentrirali smo se na nekoliko, po našem sudu, najznačajnijih pojmova koji čine sljedeći sklop: misao – dijalog – djelovanje – pluralizam – odgovornost – demokracija. Čini nam se da je upravo rečeni sklop problema platforma na kojoj se mogu razaznati mnogi uvidi čije je osvjetljavanje potrebno za kvalitetno obrazovanje učitelja/ica i odgojitelja/ica, tim više što taj sklop ne čini samo okosnicu profesionalnog djelovanja, nego na poseban način gradi i građansku strukturu odnosa u društvu, a uvjereni smo, i omogućuje rast ljudskog bića u cjelini, dakle onog oblika postojanja koje u svojim naporima tvorenja sebe sama, sebi daje ime čovjek, neprestano se pri tome boreći da upravo to ostane.

Temeljem svega rečenog ocrtajmo odgovor na ranije postavljeno pitanje: zašto baš ovi tekstovi? U prvom poglavlju, naslovljenom *Perspektive filozofije odgoja*, nastojali smo donijeti pregled područja filozofije odgoja i neke od najvažnijih pojmova

vezanih uz problematiku učenja i obrazovanja kako tu djelatnost vide oni koji se bave filozofijom. Osim razlaganja temeljnih problema filozofije odgoja, ukazivanja na osobe koje su se njome bavile, ukazivanja na pojedine probleme i nedoumice, nastojali smo odabranim tekstovima ukazati na značaj i posebnost filozofijske rasprave o problemima odgoja i obrazovanja te ujedno ukazati na problematičnost svakog misaonog nastojanja i ranjivost fenomena znanja koji nastaje kao rezultat misaonog nastojanja. Tekstovi koje smo izabrali imaju zadaću, osim informativnih dimenzija, ukazati i na problematičnost misaonog djelovanja i proturječja koja se rađaju kad se bavimo bilo kojim područjem, a navlastito odgojem. U drugom poglavlju, nazvanom *Temeljni pojmovi filozofije*, nastojali smo prikupiti tekstove koji kazuju nešto o karakteru filozofijskog mišljenja; time smo, mislimo, učinili korak naprijed u odnosu na pozicije ocrtane u prethodnom poglavlju. Htjeli smo odabranim tekstom uputiti na problem mišljenja, kako ga vidi filozofija, te pokazati temeljne pojmove i pravce filozofije. Ovim potonjim htjeli smo osigurati pojmovni i vremenski okvir za daljnju raspravu o filozofiji i odgoju. Uvide ocrtane ovim nastojanjima pokušali smo oprimjeriti kroz misao dvaju, možda i najvećih umova čovječanstva; Sokrata i Platona. Razlozi tome su mnogovrsni no spomenimo samo dva. Prvi je vezan uz sokratovsko razumijevanje dijaloga kao temeljnog modela komunikacije među ljudima, dakako one komunikacije koja nije samo usmjerena na prenošenje informacija nego prije na rast i primjereno oblikovanje i samooblikovanje ljudskog bića. Drugi razlog, onaj koji se tiče Platonova mišljenja, vezan je uz značaj Platonova mišljenja za razvoj cjelokupne filozofije kao i za Platonove uvide vezane uz problem ideja, duše, te odnosa pojedinca i zajednice. Čini nam se značajnim ovo istaknuti budući da je upravo to najbolja platforma za proučavanje fenomena društvenosti čovjeka i oblikovanje građanskih modela zajedničkog života ljudi. Treće poglavlje, naslovljeno *Filozofija u društvenom okružju*, sadrži tekstove kojima smo htjeli temeljne informacije o problemima političkoga, dakle onim problemima koji se javljaju kada nastojimo objasniti fenomene zajedničkog života ljudi, problemima koji nastaju u oblikovanju konkretnih institucija društva, nastanku fenomena ljudskih prava, njegova društvenog razastiranja i obveze uočavanja odnosa problematike prava i odgoja, barem u kontekstu našeg razumijevanja filozofijskih nastojanja. Ovdje su prisutna još dva problema, problem odgovornosti i problem tolerancije. Oba su konstitutivno značajna za stvaranje kvalitetnih uvida u ulogu odgoja u životu čovjeka. Sljedeće poglavlje, naslovljeno *Odgoj kao tema filozofije*, donosi konkretne uvide u problematičnost razumijevanja fenomena odgoja u filozofijskom mišljenju. Ovdje se kroz odabrane tekstove želimo približiti razumijevanju problema vrijednosti posebno uzevši u obzir odnos prema stvaralaštvu, otuđenju, manipulaciji i izgradnji osobnosti. Ovo nas dovodi u predvorje značajne teme, problema autoriteta, koju kroz odabrani prilog nastojimo promisliti u kontekstu čovjekove društvenosti i imperativa očuvanja individualnosti. Čini se primjerenim zaključiti da su oba pola konstitutivno važna za osmišljeno djelovanje na planu odgoja. U sljedećim prilozima htjeli smo dotaći probleme dijaloga, posebno razumijevanje fenomena dijaloga iz kršćanske perspektive. Također, važan problem ovog sklopa je problem uloge žene u odgoju i učiteljskoj i odgojiteljskoj

djelatnosti. Nadalje, ovdje nastojimo osvijetlili problematiku odgoja iz umjetničke perspektive te prikazati fenomen igre i njegovu ulogu u događanjima odgoja. U ovom kontekstu nastojimo prikazati i problematiku filozofije za djecu posebno u odnosu na vrlo značajno područje integrativne bioetike. Smatramo da smo ovim tekstovima u dovoljnoj mjeri ocrtali područja rasprave o odgoju posebice vodeći računa o filozofijskoj dimenziji rasprave. U posljednjem poglavlju, naslovljenom *Kritika sustava obrazovanja*, pokušali smo dati neke temeljne uvide vezane uz probleme suvremenog akademskog obrazovanja. U ovoj uvodnoj riječi do sada smo pod terminom odgoj razumijevali i djelatnost odgoja/odgajanja i fenomene obrazovanja, pa čak i sustave obrazovanja. Treba konstatirati da u odgojnim raspravama sintagma »odgojno-obrazovno« često puta ostaje nedovoljno rasvijetljena i nije moguće, posebice to nije zadatak ovih stranica, sasvim rasvijetliti slojeve i proturječja, ili pak esencijalnu, upravo nužnu, *sklopovitost* sadržaja te sintagme. Naša nastojanja oko filozofijskog promišljanja o ovim temama moraju uzeti u obzir i činjenicu da se ove rasprave o odgoju odvijaju unutar akademskog procesa obrazovanja, pa tako moraju reflektirati i o problemu sustava i sustavnosti obrazovanja. U tom pogledu u posljednjem poglavlju nastojimo istaknuti neka proturječja obrazovnog sustava, kako na društvenoj i ekonomskoj razini, tako i na etičkoj razini. U konačnici nastojimo ukazati na problem odnosa pojedinca i sustava u kontekstu rasprave o obrazovanju, te problematici uloge filozofije u događanjima obrazovanja.

Do sada smo nastojali prikazati naše razumijevanje problema obrazovanja učitelja/ica i odgojitelja/ica razlažući razloge odabira pojedinih tekstova te ukazujući na probleme koje ti tekstovi tematiziraju; sada nam je dati odgovor na još značajnije pitanje, zašto su tekstovi okupljeni upravo pod naslovom *Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja*? Pokušajmo razloge rasvijetliti ovako. Za naslov ove publikacije, kao uostalom i *motto*, preuzeli smo misao Paola Freirea, brazilskog pedagoga i društvenog aktiviste, koji, dajući žestoku kritiku sustava odgoja i obrazovanja, kazuje da naš sustav, pod ovime *naš* razumijeva suvremene zapadnjačke odgojno-obrazovne sustave, stvara poslušnike i nekritičke individue a to čini prenošenjem gotovih »znanja« i »primjerenih« društvenih obrazaca ne mareći pri tom za osobnosti onih koji se poučavaju, niti za njihova razumijevanja vlastitih života. U tom pogledu oni koje se podučava samo su »šalice« u koje se ulijeva potrebno znanje, a oni koji poučavaju su »vrčevi« prepuni svega potrebnog za život. Temeljno obilježje ovakvog djelovanja nalazimo u fenomenu pasivnosti koja i jednima i drugima omogućuje da stvore neučinkovitu strukturu odgojno-obrazovnog procesa. Naše višegodišnje nastavne aktivnosti doista potvrđuju ove uvide. Da bi se to promijenilo potrebno je obaviti sekciju sustava, a budući je sustav živ, budući da smo mi, konkretno oni koji podučavaju i oni koji uče, dio tog sustava, ne ostaje nam drugo nego da taj sijek bude vivisekcija – sijek na živo. I to *filozofijska vivisekcija*, dakle ona djelatnost koja, vodeći se snagom filozofije u živom sustavu odgoja i obrazovanja, želi ukazati na probleme i proturječja te time osigurati kvalitetne uvide u događanja naših

života u najosjetljivijem dijelu, onome odgoja i obrazovanja, onome što je jedini put u budućnost. Ovo nas dovodi do najbolnijeg uvida: riječ odgoj, ili bolje egzistentno određenje, je sinonim za riječ sloboda, a niti jedno niti drugo ne postoji bez budućnosti.

Vrijedi ovdje istaknuti još dvije činjenice. Prva činjenica više je *obljetničkog* karaktera, naime ovaj materijal, *učilo*, izlazi usporedo s obljetnicom treće godine osnivanja/obnavljanja Katedre za filozofiju i sociologiju na Učiteljskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. U napornom poslu obrazovanja studenata/ica u području učiteljske i odgojiteljske profesije, u ranijim fazama razvoja spomenute institucije, sudjelovali su mnogi akademski nastavnici i s područja filozofije, od jednog od najznačajnijih hrvatskih filozofa dvadesetog stoljeća Pavla Vuk-Pavlovića, do značajnih mislilaca i predanih filozofskih pisaca poput Borisa Kalina, Josipa Marinkovića, Milana Polića, Miljenka Brkića i drugih. Ove stranice, kao i nastavni rad koji stoji u pozadini nastanka ovih stranica, u mnogome su inspirirane mišljenjem i živim angažmanom spomenutih nastavnika i žele očuvati snagu poruke njihova rada i nastojanja. Druga činjenica vezana je uz tužan događaj prerane smrti profesora Milana Polića (1946-2015.) jednog od najznačajnijih filozofa koji su se bavili problematikom filozofije odgoja na ovim područjima. Ova tužna vijest zatekla nas je tokom pripreme ovog materijala, a važnost rada profesora Polića, čak i u podsjetniku smrti, daje nam da poželimo da ove stranice budu *in memoriam* radu značajnog sveučilišnog radnika.

Na kraju nekoliko napomena u obradi i prezentaciji tekstova. U tekstove nismo »zadirali« smisaono niti konceptualno, oni se ovdje pojavljuju identično kao i u prvom objavljivanju. Poduzeli smo poneka ujednačavanja i prilagodbu cjelini izričaja, kao i prilagodbu temeljnoj potrebi, a to je potreba učenja.

Posebno zahvaljujemo djeci iz dječjeg vrtića Trešnjevka što su svojim crtežima obogatila ovu knjigu.

I na samom kraju hvala svima drugima koji su sudjelovali u »proizvodnji« ovog učila, previše ih je da bismo ih nabrajali, no oni će znati. Oni koji nastoje uvijek znaju.

Priređivači

I. Perspektive filozofije odgoja

»Ovdje treba primijetiti tek to da odgajati i obrazovati znači
upravo istinski odgajati i obrazovati,
a da je sve ostalo što se zove odgojem i obrazovanjem
kao funkcionalno oblikovanje za vanjsku svrhu,
tek privid ili pričin odgoja i obrazovanja.
Nije li to onda bolje zvati manipulacijom i indoktrinacijom,
ili nekako drugačije,
ali nikako ne odgojem i obrazovanjem?«

Milan Polić

Na koji način je filozofiji moguće razumjeti fenomen odgoja? Kako su filozofi kroz povijest promišljali problem odgoja? Postoji li razlika u razumijevanju fenomena odgoja između onog pedagogije i onog filozofije? Ima li odgoj svrhu? Koji je odnos slobode i odgoja? Na koji je način moguće razumjeti odnos pojedinca i kolektiviteta u kontekstu rasprave o odgoju? Kako osmisliti odnos odgoja i institucije? Koja je razlika između odgoja i manipulacije? Što je indoktrinacija? Koji je odnos odgoja i kulture? Što uopće znači da je čovjek odgojivo biće?

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22

BRANKO BOGNAR

Pedagogija: znanost i stvaralaštvo*

* Bognar, Branko: »Pedagogija: znanost i stvaralaštvo«, *Metodički ogledi 8* (2001) 2, str. 69-77.

BRANKO BOGNAR

Pedagogija: znanost i stvaralaštvo

Pedagogija je u nas shvaćena kao znanost, a manje kao stvaralaštvo. Problemi koji se pri tome razmatraju su gnoseologijske prirode, a smisao znanstvenog djelovanja je asimptotičko približavanje »istini«.

Polazeći prvenstveno od razrade spoznajno-teorijske problematike mogu se proizvesti vrlo efikasni instrumenti za prikupljanje podataka te usavršenim matematičkim postupcima izvršiti njihova obrada, ali time ćemo dobiti samo savršenu sliku, nesavršene stvarnosti. Bez stvaralaštva uvijek ostajemo zarobljeni u svijetu prošlosti. Tek polazeći od pitanja o istinitosti postojećeg, a ne o istini spoznaje, možemo započeti proces njegove izmjene.

Naša pedagogija može doprinijeti stvaralačkom mijenjanju stvarnosti samo ako svoj smisao prestane tražiti u gnoseologiji i posveti se odgoju = (su)stvaralaštvu.

1. Odgoj i stvaralaštvo

Empirijska znanost o odgoju ne može riješiti proturječnosti koje stvara, jer ih ne uviđa kao takve. Kauzalnost je za nju čovjeku tuđa nužnost kretanja, a vrijeme ne postoji jer je svedeno na prostornu dimenziju. Tek u stvaralaštvu nužnosti i vrijeme dobivaju svoj puni smisao.

Nužnost uspostavlja slobodna volja samodjelatne svijesti postavljajući svoj uzrok u budućnost. Dakle, ovdje ona više ne isključuje slobodu, već postaje mogućnošću slobodne volje koja svoju svrhu dovodi do ostvarenja. Tek po dovršenju svrhe možemo utvrditi nužnost tog događanja, jer dok traje stvaranje na djelu je sloboda koja u svakom trenutku može prekinuti djelovanje ili promijeniti svrhu.

Vrijeme, do sada svedeno samo na prošlost, dobiva svoju sadašnjost i budućnost. U tom jedinstvu budućnosti i prošlosti u sadašnjosti vrijeme više nije izgubljeno, već nađeno u čovjekovom stvaranju sebe i svijeta.

Kretanje neke pojave, znanost utvrđuje mjerenjem u nekom vremenskom intervalu. Interpolacija određuje funkciju koja najbolje aproksimira dobivene empirijske

vrijednosti, a ekstrapolacijom funkciju koja izražava zakonitost tog kretanja,[1] pretpostavljajući da je neprekidna na cijelom području svoje definicije.

Stvaralaštvo, postavljajući svoj uzrok u budućnost, prekida kontinuitet dotadašnjeg kretanja. Za njega ono nije nešto što po vanjskoj nužnosti mora biti nastavljeno, ekstrapolirano u budućnost, već je njegovo prekidanje samo stvaralačko događanje.

»*Vrijeme je moguće samo po principu diskontinuiteta*, proboja, to jest *obnavljanog i izazvanog početka*, dakle *razlike* koja je sadržana u *djelatnosti* (aktivitetu, činu, djelu) konačnog bića, iz koje ili po kojoj proizlazi nešto *različito*, *drugo, drugačije, novo, smisleno*, što još nije i što, kao osobno i neponovljivo, još *bitno nije bilo*. Utoliko je ono i – *stvaralaštvo*!« (Kangrga, 1984., str. 139)

Kangrga pod kontinuitetom vremena podrazumijeva onostrano zbivanje koje nije povezano s čovjekovim htijenjem. Stvaralaštvo je tad jedino moguće u prekidu slobodnoj volji suprostavljenog kretanja, ali i stvaralaštvo mora imati svoj kontinuitet. Kontinuitet tu više nije nešto negativno, što treba prekinuti, već djelovanje sa svrhom u njemu samom.

Premda svrha stvaralaštva nije u bitku kojeg stvara, svijest koja svoje djelovanje vidi samo u svom htijenju, nije produktivna, jer ona ništa ne stvara, već samo nešto hoće. Stoga stoji sljedeća Hegelova kritika nedjelatnog idealizma:

»Ili ako nije ni pokušala da izvede samu Stvar i ako ništa nije učinila, onda nije mogla; sama joj je Stvar upravo jedinstvo njene odluke i realiteta; ona tvrdi, da zazbiljnost nije ništa drugo nego njezino htijenje. – Ako je konačno za nju bez njene pomoći nastalo nešto interesantno, onda joj je ta zazbiljnost sama Stvar upravo u interesu, što ga nailazi na njoj, premda je nije proizvela ona; ako je sreća, koja je nju lično zadesila, onda drži do nje kao do svojega čina i zasluge; ako je to inače kakav svjetski događaj, koji je se dalje ništa ne tiče, onda ga ona isto tako čini svojim, a nedjelatni interes vrijedi za nju kao partija, koju je uzela za ili protiv i koju je suzbijala ili podržavala« (Hegel, 1955., str. 226)

Za Hegela je loše djelo »ono djelo koje nije nikakvo.« To znači da stvaralaštvo bez djelovanja i djela nije stvaralaštvo. Kako bi djelovao čovjek mora imati svoju svrhu ispred sebe, ali da bi znao svoju svrhu mora djelovati. Stoga, tek u jedinstvu svrhe i djelovanja po principu unutrašnje nužnosti (slobodne volje = stvaralačke potrebe = zakona srca) čovjek može proizvesti djelo koje je izraz njegove prirode, ali je u isto vrijeme bitak i kao takav nije njegov zakon srca[2].

1 »Zamjenjivanje funkcije *f* sa *l*, tj. *f(x)* za *x* iz intervala *<x1, x2>* zove se **interpolacija**, a zamjenivanje *f(x)* sa *l(x)* za *x* van intervala *<x1, x2>* zove se **ekstrapolacija**. Ekstrapolacija zahtjeva veći oprez i može biti primjenjivana samo ako *x* nije daleko od rubova *<x1, x2>* intervala« (Kurepa, 1981., str. 63)

2 »Individuum izvršava dakle zakon svojega srca; ovaj postaje općim poretkom, a ugoda o sebi i za sebe zakonskom zazbiljnošću. No u tome ostvarivanju zakona je uistinu izmakao srcu; on postaje neposredno samo odnos, koji se treba ukinuti. Zakon srca upravo svojim ostvarenjem prestaje biti zakonom srca. Jer u tom ostvarivanju dobiva on formu bitka, pa je

Stvaralaštvo, stoga, predstavlja zatvoreni krug djelovanja koje potvrđuje sebe u djelu, ali nije u djelu dovršeno već uvijek iznova započeto. Ono ne može imati svrhe izvan sebe jer time postaje rad koji proizvodi prema zakonima korisnosti, a ne prema slobodnoj volji. U radu djelo nije samo potvrda stvaralačkih mogućnosti, već prije uvjet opstanka. Međutim, čovjek svakako mora raditi, ali ako se sva njegova životna aktivnost svede na rad (na djelovanje koje ima neku vanjsku svrhu) tada bogatstvo stvari koje proizvodi ne može nadoknaditi njegovo duhovno siromaštvo. Smisao rada nije u njemu samom, odnosno u bogatstvu proizvoda, već u oslobađanju viška vremena[3] koje čovjek može iskoristiti za stvaralačku djelatnost.

Suvremeno postindustrijsko društvo »stvaralaštvo« postavlja kao svoj imperativ, stoga bi se ova rasprava mogla shvatiti kao potvrda vrijednosti tog društva, ali to nije njen smisao. »Stvaralaštvo« je danas najčešće shvaćeno kao sredstvo za stalno povećanje proizvodnje, a njena krajnja svrha je proizvod (bilo da se tu radi o materijalnom proizvodu – stvari ili o umjetničkom djelu). Tom hiperprodukcijom korisnih stvari postiže se na jednoj strani hiperprodukcija nekorisnih ljudi koji svoj užitak pronalaze samo u njihovom imanju i upotrebi, ali ne i u procesu stvaranja, a na drugoj strani narušena ravnoteža ekološkog sustava Zemlje. Ono što se shvaća kao prividno bogatstvo i vlast nad prirodom pokazuje se kao stvarno siromaštvo i nemoć, jer kako drugačije nazvati stanje u kojem se čovjek danas nalazi: on ne samo što ne vlada prirodom već ju je do te mjere uništio da mu i samom prijeti uništenje.

Odraz prethodno opisanog stanja su, također, oni pedagoški pristupi koji pod afirmacijom stvaralaštva ne vide afirmaciju čovjekovih stvaralačkih mogućnosti, a bogatstvo kao bogatstvo njegove potrebe, već su usmjereni k pronalaženju (otkrivanju i identifikaciji) onih pojedinaca čije će »stvaralačke« mogućnosti biti najbolje iskorištene za stalno povećanje proizvodnje čija je svrha u dovršenom djelu – bitku. Njihova briga oko »stvaralaštva« u biti je briga oko stvari. »Stvaralaštvo« se dakle, otkriva i njeguje samo ukoliko je korisno.

Nasuprot toga ovdje se želi afirmirati stvaralaštvo koje svoju svrhu ima u samom procesu stvaranja. Bogatstvo koje pri tome nastaje je bogatstvo čovjekovih proizvodnih mogućnosti, koje na kraju uvjetuje i povećanje bogatstva stvari, ali ono je tu tek posljedica, a ne i svrha.

---

sada opća moć, za koju je to srce ravnodušno, tako da individuum svoj vlastiti poredak uslijed toga što ga iznosi, ne nalazi više kao svoj. Stoga on ostvarivanjem svoga zakona ne proizvodi svoj zakon, nego kako je to ostvarivanje po sebi njegovo, ali za nj tuđe, proizvodi on samo to, da se upleće u zbiljski poredak, i to kao nadmoć, koja mu je ne samo tuđa, nego i neprijateljska.« (Hegel, 1955., str. 205)

3 »Slobodan razvitak individualnosti, i stoga reduciranje potrebnog radnog vremena da bi se stvorio višak rada, već uopće redukcija potrebnog rada društva na minimum, čemu tada odgovara umjetničko, naučno itd. razvijanje individua zahvaljujući za sve njih oslobođenom vremenu i stvorenim sredstvima« (Marx, 1977., str. 293-294)

Tek u tako shvaćenom stvaralaštvu prestaje žurba[4] kao rezultat zahtjeva za stalnim povećanjem efikasnosti proizvodnje, jer se ono ne ispunjava u svom proizvodu.

Čovjek rađajući se započinje biološki život, ali u isto vrijeme počinje i njegov društveni život. Njegove potrebe i mogućnosti nisu samo individualne, već uvijek društvene potrebe jer nastaju u društvenoj interakciji. »Društvo«[5] tu nije shvaćeno kao prirodna - socijalna danost koja jednosmjerno oblikuje pojedinca stvarajući od njega »društveno biće«, već naprotiv, (su)djelovanjem individuumi potvrđuju društveni život i sebe kao društvena bića.

Stvaralaštvo, premda vezano uz samosvjesnog pojedinca, ima općedruštveno značenje. Zadovoljavajući svoje stvaralačke potrebe pojedinac uvijek zadovoljava potrebe drugih. Stoga, njegovo djelovanje nije pojedinačno, od drugih nezavisno, već uvijek društveno angažirano djelovanje.

Čovjek kao konačno društveno biće zatječe određene društvene i prirodne uvjete koje nije sam stvorio, već koje nasljeđuje od prethodnih generacija. To nasljeđivanje nije imovinsko-pravni akt jer svijet u kojem je rođen ne može imati. Zbilja, premda stvorena – dakle bitak, nije za sve generacije ista, već je ona uvijek drugačija, od prethodnih generacija izmijenjena. Svijet u kojem živimo, dakle, nije samonikla priroda, već očovječena priroda (= čovjekova priroda = kultura). Njegovo prisvajanje moguće je samo po onome po čemu je postao ono što jest, a to je *stvaralaštvo*.[6]

Čovjek se ne rađa kao stvaralačko biće. On to može uvijek iznova postati samo praktički. Dakle, stvaralaštvo se ne razvija po nekoj prirodnoj nužnosti, jer ono nije biološka funkcija s kojom čovjek dolazi na svijet, već mogućnost koju čovjek može, ali i ne mora potvrditi kao svoju.

---

4 »Ako je s novim pojmom prakse riječ primarno o uspostavljanju sebe i svijeta u jednom jedinstvenom činu, dakle takvom samoproizvođenju, u kojem tek ima da postanu i čovjek i njegov svijet, i to – što je ovdje najznačajnije – ni radi kakve unaprijed ili izvana ili s onu stranu tog uspostavljanja (= sačinjanja) dane ili postavljene svrhe ili cilja, koji bi njime imali biti postignuti, do li samog tog uspostavljanja, a to znači da je riječ samo o jednom zgusnutom događanju ili činu, u kojem se ne radi ni o čemu drugom do tome da se bude (= postaje) čovjekom – onda odatle proizlazi da u tom »zaustavljenu ljudskom trenutku« (kao eminentno ljudskom vremenu) nema i ne može da bude nikakve žurbe, jer se u tom vremenu nema kako zakasniti, budući da se nema nikamo određeno ni stignuti do li k sebi samome!« (Kangrga, 1984., str. 288-289)

5 »Prije svega treba izbjeći da se »društvo« ponovo fiksira kao apstrakcija nasuprot individuumu. Individuum je *društveno biće*. Stoga je njegovo ispoljavanje života – makar se ono i ne pojavljuje u neposrednom obliku *zajedničkog* života koji se vrši istovremeno s drugima – ispoljavanje i potvrđivanje *društvenog života*.« (Marx, 1989., str. 280)

6 »Stvarnost« koju imputiramo »svjetovima« u kojima živimo je konstruirana. Parafrazirajmo Nelsona Goodmana: »Stvarnost se stvara, a ne zatiče«. Konstrukcija stvarnosti je proizvod stvaranja značenja koja se oblikuje tradicijama i načinima mišljenja neke kulture. Ali u ovom smislu obrazovanje se mora shvatiti kao pomoć mladima da se nauče služiti oruđima stvaranja značenja i konstrukcije stvarnosti, da se bolje prilagode svijetu u kojem žive i pomognu procesu promjene koju to iziskuje.« (Bruner, 2000., str. 33-34)

Pod odgojem se često podrazumijeva prenošenje kulture prethodnih generacija na mlađi naraštaj, međutim iz prethodnog razmatranja jasno je kako se u kulturi kao očovječenoj prirodi može sudjelovati samo po onome što je njeno bitno određenje, a to je stvaralaštvo. Stoga, kultura prethodnih generacija ne može biti prenošena već samo u kulturnom stvaranju ponovo oživljena[7].

Svijet koji su nam ostavile prethodne generacije nije svrha, već predmet našeg djelovanja, a ono da bi bilo stvaralačko mora ga mijenjati. Time se stvara novi bitak koji je drugačiji od prethodnog. Pri tome novi, stvaralaštvom obogaćeni svijet ne nastaje po inerciji prethodnog kretanja, već po slobodi ljudi koji ga proizvode.

Iz prethodno rečenog jasno je da tek u stvaralaštvu znanost dobiva svoj dublji smisao. Do sada je znanost služila samo kao potvrda postojećeg i njegovo perpetuiranje, a ovdje ona ukazuje na njegovu ograničenost i dovršenost, a time i neodrživost.

2. Pedagogija: znanost i stvaralaštvo

Svoj najvažniji zadatak empirijska znanost vidi u spoznaji onog što jest. Rezultat te spoznaje je sustav znanja. Tu se, međutim, ne radi o bilo kakvom znanju niti o bilo kakvoj spoznaji, već o spoznaji koja se podudara sa svojim predmetom, dakle o istinitoj spoznaji. Hegel objašnjava odnos znanja i istine na sljedeći način:

»Svijest naime razlikuje od sebe nešto, na što se ona ujedno odnosi; ili kao što se kaže, za nju nešto jeste; a određena strana tog odnosa ili bitka nečega za neku svijest jeste *znanje*. No od tog bitka za nešto drugo razlikujemo osebičnost. Ono, što se odnosi na znanje, isto se tako razlikuje od njega, pa se i izvan tog odnosa postavlja kao nešto, što jest; ta strana ove osebičnosti zove se *istina*.« (Hegel, 1955., str. 50)

Znanje je, dakle, svijest o bitku, odnosno, ono što je on za nju. Istina je, nasuprot toga, ono što je taj bitak sam za sebe, a ne za nešto drugo. Ako istražujemo istinu znanja moramo znati istinu, ali time istina postaje znanje, čime je naše nastojanje dovedeno do apsurda, jer istina kao vanjski kriterij spoznaje ne može biti znanje. (Hegel, 1955., str. 51)

Hegel tu proturječnost rješava na taj način što znanje naziva »pojmom, a suštinu ili ono istinito bitkom ili predmetom« te oboje postavlja kao znanje. Kako Hegel vidi di-

7 »Kultura se, istina, može djetetu posredovati i manipulacijom, ali samo kao historijski ukočenu i mrtvu (ili povijesno – nagovijesno mišljeno kao razljuđujuću) jer manipulacijom ona nužno gubi svoj stvaralački naboj kojim je povijesno nošena. Kultura je naime povijesno ozbiljenje i plod čovjekovih stvaralačkih mogućnosti, pa samo u očuvanju i razvoju tih mogućnosti živi i kultura sama. Drugim riječima, istinsko posredovanje kulture moguće je tek odgojem koji njeguje i razvija čovjekove stvaralačke mogućnosti, osposobljavajući ga ne samo za potrošača i prenositelja kulturnih tečevina (u najboljem slučaju »kulturnog radnika«), nego prije svega za stvaratelja kulture.« (Polić, 1993., str. 16)

jalektiku kretanja koje svijest vrši u samoj sebi pojašnjava sljedeći navod:

»Ako sebi ono dvoje (pojam i predmet op. B. B.) ne odgovara u tome poređivanju, onda se čini, da svijest mora promijeniti svoje znanje, da bi ga napravila primjerenim predmetu; ali u mijenjanju znanja mijenja joj se uistinu i sam predmet, jer znanje, koje je opstojalo, bilo je u bitnosti neko znanje o predmetu: sa znanjem postaje i predmet drukčiji, jer je on u bitnosti pripadao tom znanju.« (Hegel, 1955., str. 52)

Zadatak koji si empirijska znanost postavlja, a to je utvrđivanje istine znanja ili znanje o istini, je u sebi proturječan, dakle, neprovediv, jer ono što znamo o objektu nije ono što je on za sebe, već ono što je on za nas. Ono što znamo o nekom predmetu to je on za nas, ali za nas je on i za sebe, jer i predmet i pojam se nalaze u svijesti. Dakle naše znanje je ujedno istinito znanje, a promjena u istinitosti znanja se ne postiže promjenom predmeta ili onog što je on za sebe, jer tada je to drugi predmet, već s promjenom znanja o predmetu, ali s tim »preokretom same svijesti« nastaje i novi predmet.[8]

Ako se taj preokret odvija samo u svijesti on je apstraktan, nedjelatan. Hegelu je to svakako jasno, premda to na ovom mjestu posebno ne naglašava. Međutim, ovdje je bitno to što on uviđa da predmet i istina o njemu nisu odvojeni od čovjeka, a promjena bitka može se postići tek s promjenom svijesti.

Dakle, ukoliko bitak ne shvatimo samo apstraktno, a mijenjanje samo kao preokret svijesti, tad na djelu imamo stvaralaštvo kojim čovjek stvara sebe i svoj svijet. Pri tome se istraživanje istine ne svodi na utvrđivanje podudaranja bitka i znanja o njemu (gnoseologijska »istina«), već ono postaje ontologijsko pitanje: »Zašto je tako kako jest, a nije možda drugačije!?« (Kangrga, 1989., str. 32)

Istina se u ovom slučaju ne svodi na propitivanje zatečenog bitka i znanja o njemu, već ona ukazuje na nesklad između stvaralačke vizije i postojećeg stanja. Bitnu zadaću u njenom propitivanju ima kritičko mišljenje čiji je kriterij istina postavljena u budućnost. Kriterij istinitosti u ovom slučaju nije sama stvarnost, već dapače ono još neostvareno, ali moguće, ono što tek treba da bude. Taj nesklad, između istine u budućnosti i stvarnosti u sadašnjosti, može se promijeniti samo praktički.

Pojednostavljeno rečeno, istinitost odgoja u Aušvicu nije dovoljno utvrditi na gnoseologijskoj razini, jer stvarnost koja bi tu bila znanstveno objašnjena ili interpretirana dolazi ispod svih povijesno dosegnutih mogućnosti čovjeka. Ta stvarnost je neistinita u odnosu na viziju jednog boljeg i bitno drugačijeg svijeta. Zadaća svakog razumnog čovjeka je brinuti se i djelovati da se to stanje promijeni, a ne samo znan-

8 »U tom prikazu toka iskustva ima jedan moment, zbog kojega se čini, kao da se iskustvo ne slaže s onim, što se obično razumijeva pod njim. Naime, prijelaz s prvog predmeta i znanja o njemu na drugi predmet, za koji se kaže da je na njemu napravljeno iskustvo, naveli smo tako, da znanje o prvom predmetu ili ono 'biti-za-svijest' prve osebičnosti ima da postane samim drugim predmetom. Naprotiv se inače čini, da mi iskustvo o neistinitosti svojega prvog pojma sičemo na jednom drugom predmetu, koji možda slučajno i izvana nalazimo, tako da u nas pada uopće samo čisto shvaćanje onoga, što je o sebi i za sebe. No u onome nazoru pokazuje se novi predmet kao nastao preokretom svijesti.« (Hegel, 1955., str. 53)

stveno prouči. Dapače, znanstveno istraživanje takve stvarnosti i samo postaje sudioništvom ukoliko nije usmjereno k njegovu mijenjanju. Nije li upravo Aušvic opomena koja ukazuje da nezainteresiranost potpomaže upravo onima koji svijet žele krojiti prema svojim često poremećenim vizijama. Ne treba zaboraviti da kad te vizije prevladaju nestaje svake znanosti, a započinje teror koji postaje jedinim metodološkim postupkom utvrđivanja »istine«.

Empirijska znanost sebe uvijek vidi samo na gnoseologijskog razini, nastojeći ostati izvan pitanja izmjene stvarnosti. Ako se i govori o njenom mijenjanju tada se to želi učiniti objektivno, na temelju poznavanja zakonitosti. Međutim, prethodna rasprava je pokazala kako je ona, umiješana, ako ne u mijenjanje stvarnosti, onda u njeno održavanje. Ta umiješanost je uvijek subjektivna, ali ne nužno i stvaralačka. Tek u stvaralaštvu znanost gubi potrebu za proturječnim zamagljivanjem svoje ljudske zainteresiranosti za sudbinu svijeta u kojem živi i djeluje.

Stvaralaštvo ne može bez znanosti, ali znanje koje preuzima od nje uvijek je uvjetovano interesom i htijenjem da ga izmijeni, jer mijenjajući svijet mijenja i znanje o njemu. *Ono, dakle, ne pronalazi svoj smisao u pukoj informiranosti o svemu, već mu znanje služi kao jasna granica koja ukazuje na mjesto gdje je prethodno stvaralaštvo stalo*, iza kojeg je moguće samo novo stvaralaštvo, a ne neko novo znanje.[9]

Stvarajući svoj svijet čovjek preuzima odgovornost za ono što čini. Kriterij odgovornosti je njegovo djelo, odnosno on sam. Djelovanje bez odgovornosti nije stvaralaštvo, već samovolja pojedinaca i grupa. Tek odgovorno djelovanje koje proširuje mogućnosti daljnjeg stvaranja proizvodeći uljuđeni svijet i ostavljajući ga takvog budućim naraštajima može se nazvati stvaralaštvom.

Znanost za koju se zalažem razlikuje se od dosadašnje po tome što nije utemeljena u spoznaji postojeće zbilje, već u djelovanju koje tu zbilju mijenja. Ona pri tome, svjesna svoje umiješanosti, ukazuje na prijeđeni put čovjekova stvaralaštva, ali taj put ne proglašava zakonitim i jedino mogućim, već dovršenim i stoga dalje nemogućim.

Kako stvaralaštvo nije nešto što jednom pokrenuto traje vječno, potrebno ga je buditi iz njegove dovršenosti i zaljubljenosti u svoje djelo. Tu ulogu ima filozofija koja sama nije stvaralaštvo, ali dovodeći u pitanje sve ono što gubeći svoju povijesnu bit postaje historija, uvijek iznova potiče na novo prekidanje kontinuiteta bitka.[10]

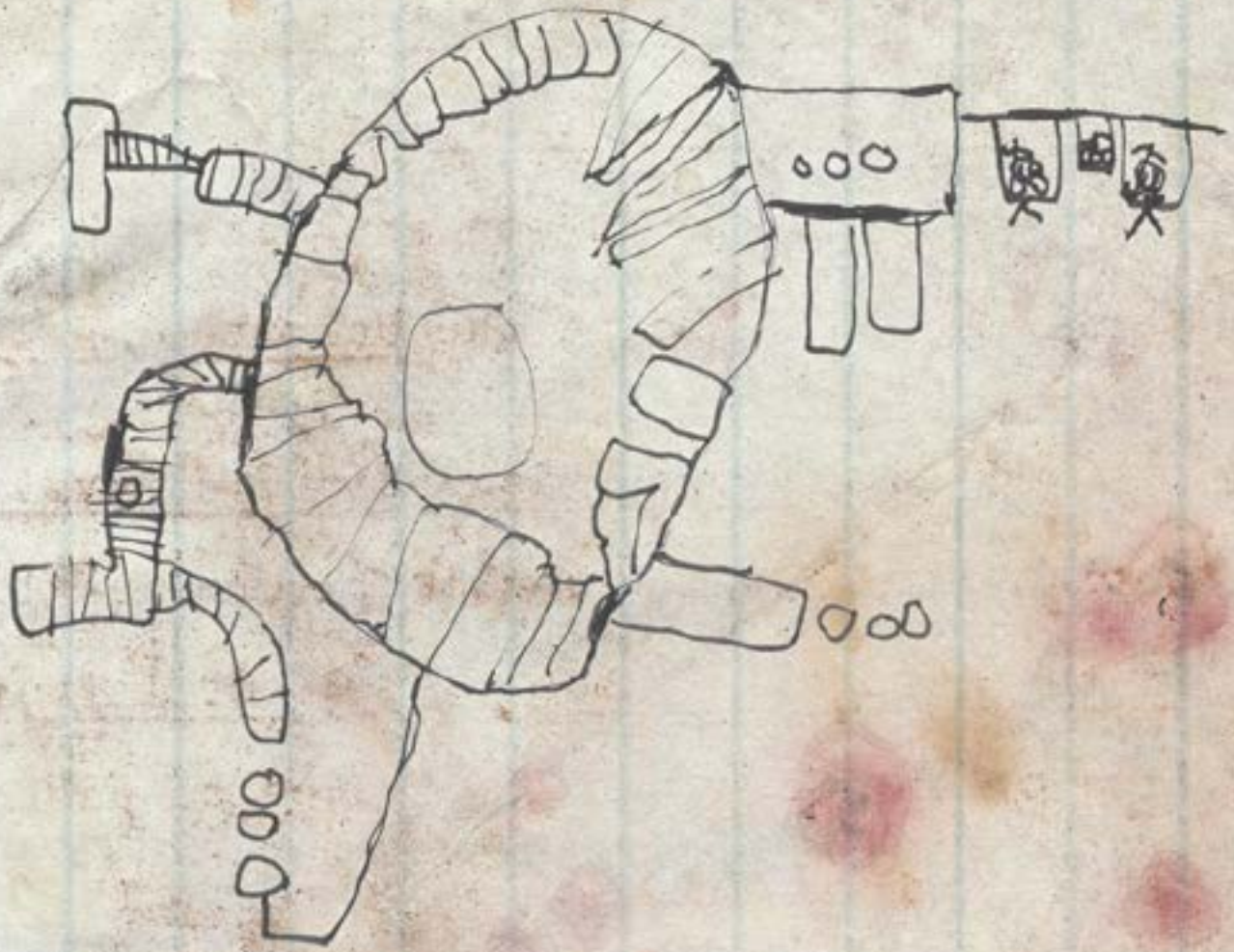
9 »Individuum, čija je supstancija viši duh, prolazi tu prošlost onako kao što onaj, koji se daje na neku višu znanost, prolazi pripravna znanja, kojima odavno raspolaže, da bi sebi predočio njihov sadržaj; on ih doziva u svoje sjećanje, a da njegov interes i bavljenje ne ostaje kod njih.« (Hegel, 1955., str. 18)

10 »Filozofija odgoja kao kritika teorije i prakse odgoja nastupa dakle povijesno – ne nastojeći historijski znanstveno zgotoviti svijet niti dati naputke o jedino ispravnom odgoju. Stoga ona umjesto pedagogijskih, didaktičkih principa, načela i zadataka moralnog odgoja, te kojekakvih »znanstveno« utemeljenih normi odgojnog djelovanja, nudi njihovu kritiku. Ne zato što nikakva načela ili pravila odgojnog djelovanja ne bi bila potrebna, naprotiv, već zato

Navedena djela

1. Bruner, Jerome S. (2000) *Kultura obrazovanja*, Educa, Zagreb.
2. Hegel, Wilhelm Friedrich (1955) *Fenomenologija duha*, Kultura, Zagreb.
3. Kurepa, Svetozar (1981) *Matematička analiza 1*, Tehnička knjiga, Zagreb.
4. Kangrga, Milan (1984) *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd.
5. Kangrga, Milan (1989) *Etika i revolucija*, Naprijed, Zagreb.
6. König, Eckard i Zedler, Peter (2001). Teorije znanosti o odgoju, Educa, Zagreb.
7. Marx, Karl (1977) *Temelji slobode*, Naprijed, Zagreb.
8. Marx, Karl i Engels, Friedrich (1989) *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb.
9. Polić, Milan (1993) *K filozofiji odgoja*, »Znamen« i Institut za pedagogijska istraživanja, Zagreb.

što ih je jedino kritikom moguće držati živima i za život pogodnima, jer je jedino kritikom moguće dospjeti do onoga što je u njima još eventualno povijesno neiscrpljeno i nepotrošeno, po čemu bi moglo postati osnovom nečeg novog.« (Polić, 1993., str. 13)



JOSIP MILAT

Redefiniranje osnovnih pojmova

– pretpostavka epistemološkog razvoja pedagogije*

* Milat, Josip: »Redefiniranje osnovnih pojmova – pretpostavka epistemološkog razvoja pedagogije«, *Metodički ogledi 8* (2001) 1, str. 45-64.

JOSIP MILAT

Redefiniranje osnovnih pojmova – pretpostavka epistemološkog razvoja pedagogije

1. Polazišta

1.1. Terminologija je bitna epistemološka karakteristika svake znanosti. Pod terminologijom kao epistemološkoj karakteristici određene znanosti – znanstvene discipline razumijemo sustav njenih osnovnih pojmova, sustav kojim se precizno određuje problem, svrha i predmet istraživanja.

Sustav precizno i jednoznačno određenih osnovnih pojmova osnovna je pretpostavka znanstvene komunikacije – znanstvenog sporazumijevanja, pa time bitno određuje i dignitet određene znanosti.

1.2. Iako među logičarima nema jedinstvenog mišljenja o teoriji *pojma,* ipak prevladava mišljenje da je *pojam misao o biti onoga što mislimo, odnosno misao o biti predmeta, misao o bitnim karakteristikama onoga što mislimo.* U tom smislu govorimo o **sadržaju, opsegu i dosegu pojma.**

Pojam je, dakle, misao o biti odnosno bitnim karakteristikama onoga o čemu mislimo, po kojim karakteristikama to i jest ono o čemu mislimo, po kojima označavamo sadržaj misli. Bitna karakteristika sadržaja pojma su oznake – oznake po kojim se sadržaj i prepoznaje i po kojima se on razlikuje od drugih pojmova, predmeta, sadržaja. **Sadržaj pojma** je, prema tome, određen skupom bitnih oznaka, ili jednostavnije **sadržaj je skup bitnih** (jednoznačnih) **oznaka** (određenog, svakog) **pojma**.

Opseg pojma označava skup nižih pojmova koji obuhvaća jedan viši pojam. Područje primjene određenog pojma nazivamo **doseg pojma**. Dvije daljnje karakteristike pojma su **jasnost i razgovijetnost** (razumljivost).

2. Problem – *pojmovna zbrka u teoriji i praksi*

Jesu li odgoj i obrazovanje kao osnovni pojmovi tradicionalne pedagogije epistemološki jasno, jednoznačno i precizno određeni?

2.1. Opće naznake

Među znanstvenicima nema suglasnosti u odgovoru na postavljeno pitanje, pa već tu nastaje problem ne samo znanstvenog digniteta, nego i funkcionalnog praktičnog djelovanja pedagogije.

Jedni tvrde da je jedan osnovni pojam pedagogije – ***odgoj***. S obzirom da se u tradicionalnoj pedagogiji govori o *odgoju u širem značenju* i *odgoju u užem značenju* postavlja se pitanje koji je od ova dva osnovni.

Drugi tvrde da su osnovni pojmovi pedagogije – ***odgoj*** *i* ***obrazovanje****,* ali je prema njihovom mišljenju odgoj hijerarhijski na vrhu piramide svih pedagoških pojmova. To što većina smatra da je odgoj, shvaćen u širem značenju, rodni pojam pojmovima obrazovanje i odgoj u užem značenju, ne umanjuje problem.

Treći tvrde da je pojam *odgoj po opsegu širi od pojma obrazovanje* dok četvrti tvrde obrnuto – da je *pojam obrazovanje širi od pojma odgoj* pa nije jasno koji je od njih rodni a koji vrsni pojam?

Ako je, kako neki autori shvaćaju, pojam *obrazovanje* širi od pojma *odgoj* u užem značenju kao što je i pojam *odgoj* – razvoj cjelovite ličnosti širi od pojma odgoj (u užem značenju) ali i od pojma obrazovanje, koje opet po nekim autorima obuhvaća sve sfere ličnosti (kognitivnu, konativnu i psihomotoričku), nije jasno je li riječ o istoznačnicama. Ako nisu istoznačnice, koji je njihov hijerarhijski poredak u diviziji osnovnih pojmova pedagogije? Na osnovi ovako suprotstavljenih mišljenja teško je precizno i jednoznačno odrediti i sadržaj i opseg i doseg ovih pojmova.

Logičke i spoznajne karakteristike *pojma,* rekli smo jesu i *jasnost i razumljivost* (razgovijetnost). Pojmovi su: *jasni ili nejasni, razumljivi ili nerazumljivi* (razgovijetni ili nerazgovijetni)[1]. Ako nam je poznat sav opseg pojma, taj pojam nazivamo *jasnim pojmom,* a ukoliko nam je opseg pojma poznat samo djelomice, taj pojam nazivamo nejasnim pojmom. *Pojam je razumljiv* ukoliko nam je točno poznat njegov sadržaj i *nerazumljiv* ako nam nije točno poznat ili nam je samo djelomice poznat njegov sadržaj. Jesu li, prema ovome, osnovni pojmovi pedagogije jasni i razumljivi?[2]

1 Jasnoća → shvatljivost, razumljivost; razgovijetnost → jasnoća, razumljivost dakle: jasan→shvatljiv (razumljiv); razgovijetan = jasan, razumljiv (govor), Antić: *Hrvatski rječnik*.

2 Jasnoća označava shvatljivost, jasan znači shvatljiv. »'Shvatiti' znači uopćeno: imati predstave; pojmove pomoću kojih možemo veliko obilje pojmova spoznati kao jedinstveno povezane, a to znači 'pojmiti' « Heisenberg, W.: *Fizika i metafizika*, Nolit, Beograd, 1989., str.: 67

Kako i koliko su pojmovi odgoj i obrazovanje (ne)precizno i »jednoznačno« određeni pokazuje primjer rezultata jednog ispitivanja: »*Mišljenje nekih pedagoga o odnosu između pojmova odgoj i obrazovanje*«[3] pokazuju odgovori znanstvenika i stručnjaka prikazani u tablici.

Mišljenje nekih pedagoga o odnosu izraza odgoj i obrazovanje

Kategorija odgovora	Frekvencija	Postotak
odgoj i obrazovanje su identični pojmovi	2	8,69
odgoj i obrazovanje se ne poklapaju	2	8,69
odgoj obuhvaća obrazovanje	11	47,82
obrazovanje obuhvaća odgoj	1	4,34
odgoj i obrazovanje se djelomično poklapaju	5	21,73
neko svoje određenje	2	8,69
Ukupno:	23	100

Istina, izrazito najveći broj ispitanika (11 ili 47,82 %) je onih koji smatraju da odgoj obuhvaća obrazovanje. To se mišljenje, međutim, ne može prihvatiti kao konačno, jer su autori tog mišljenja ipak u manjini s obzirom da je od 23 anketirana njih 12 ili 52,18 % (dakle apsolutna većina) onih koji ne prihvaćaju stav da odgoj obuhvaća obrazovanje. To, što među ovih 12 ima 5 različitih mišljenja ne dovodi u pitanje kvalificiranost apsolutne većine već problem samo usložnjava.

Razmatrajući problem osnovnih pojmova tradicionalne pedagogije zaista se može zaključiti da je »prema današnjem stanju stvari riječ o tipično 'otvorenom' pitanju. Nasuprot svakom dokazu koji govori u prilog poistovjećivanju odgoja i obrazovanja, postoji drugi koji potkrepljuje suprotnu tezu«.[4] Radi toga posljednjih se godina i u nas,

3 Fort, B.: *Zbornik radova Drugog kongresa pedagoga Hrvatske - Odgoj i obrazovanje na pragu 21. stoljeća*, PKZ, Zagreb 1988. str.: 399-402. Anketirani su mahom poznati autori. Od 23 anketirana 10 imaju doktorat, a 7 magisterij znanosti, 6 imaju visoku stručnu spremu, a osim jednog psihologa svi su ostali pedagozi.

4 Granesse, A.: *Dijalektika odgoja,* Školska knjiga, Zagreb, 1978. str.: 35. Ovdje treba spomenuti zakonomjerno mijenjanje semantičkog određenja pojmova, npr. »... pojam educatus /odgojen/ koji obilježava sveobuhvatan i svestran razvoj osobe u moralnom, intelektualnom i duhovnom smislu, javio se tek u XX. stoljeću« - *The Logic of Education,* London, 1970, str.: 24 - prema Granesse, *Dijalektika odgoja* str. *37, foot note).* Odgoj i obrazovanje su u

s namjerom da se izbjegne pojmovna zbrka, sve više rabi pojam *edukacija,* pojmovi *učenje i poučavanje* te *izobrazba* za koju se navode vrlo različita, čak i suprotna određenja. Pojam edukacija mnogi smatraju prihvatljivijim, jer izaziva manje nedoumica kada je u pitanju odnos pojmova odgoj i obrazovanje. U svakom slučaju osnovni pojmovi nisu jednoznačno određeni pa je upravo to ishodište mnogih nesporazuma u pedagoškoj teoriji i praksi.

Da zaista postoji pojmovna zbrka pokazuju i brojni primjeri iz udžbeničke i leksikografske građe, uključujući i rječnike stranih jezika. Navodimo nekoliko primjera.

2.2. Udžbenička građa

Shvaćanje pojmova *odgoj* i *obrazovanje* u tradicionalnoj pedagogiji najbolje ilustrira grafički prikaz iz jednog od niza udžbenika pedagogije[5]

»Vrlo pojednostavljen grafički prikaz tih pojmova opsega riječi odgoj prikazuje slika 1«.

Iz sheme je jasno vidljivo da autori pojam *odgoj u širem smislu* (obuhvaća sva tri područja ličnosti) shvaćaju kao »vrhovni« pojam u sustavu osnovnih pojmova peda-

antici bili dostatni jer nije postojala potreba osposobljavanja za rad.

5 Malić - Mužić, *Pedagogija*, Školska knjiga, Zagreb, 1981. - slika str.: 21. Autori kako je vidljivo za psihomotoričko područje ne navode poseban pedagoški pojam.

gogije. Prema autorima ovamo pripadaju i pojam *odgoj u užem smislu* (afektivno područje) i pojam *obrazovanje* koji »je jedan od središnjih pojmova u odgojnoj problematici, *premda ni s njim u vezi nema u nas ni u svijetu potpunog slaganja u njegovu značenju, odnosno opsegu.*«[6] S obzirom da ne navode poseban pojam koji bi se odnosio na psihomotoričko područje, autori očito smatraju da razvoj motoričkih vještina (motoričkih sposobnosti, spretnosti) ovisi isključivo o pedagoškom djelovanju na kognitivnu i/ili konativnu sferu ličnosti.

Na ovoj se osnovi s različitim »varijacijama« (dodajući ponegdje pojam *nastava, poučavanje* ili *učenje*...) u gotovo svim udžbenicima pedagogije (pa i didaktike) daju određenja pojmova *odgoj i obrazovanje* kao osnovnih pojmova pedagogije.[7]

Najšire određenje pojma *odgoj,* čini se, jest ono u udžbeniku pedagogije iz 1990. godine.[8] *»Odgoj* je proces formiranja čovjeka, **izgrađivanja i oblikovanja ljudskog bića sa svim njegovim** tjelesnim, intelektualnim, moralnim, estetskim i radnim **osobinama**... svrsishodan proces u kome dolazi do izražaja jedinstvo odgojnog cilja i zadataka, načela i metoda, što u planski ostvarenom odgojnom djelovanju, uz aktivno sudjelovanje brojnih činitelja, **teži prema izgrađivanju potpune ljudske ličnosti**.«[9] Ovako širokim određenjem, pojam *odgoj* je u osnovi inačica pojmu *pedagogija,* jer »pojam *odgoja u širem značenju* obuhvaća sveukupnost pedagoškog djelovanja na sve sfere čovjekova bića. ... *Pojam odgoja u užem značenju* **upravljen je na izgrađivanje i oblikovanje ličnosti i karaktera**, na ostvarivanje onih pozitivnih ***ljudskih osobina*** zbog kojih poštujemo ***određene osobe***. Težište je na emocionalnoj i voljnoj sferi čovjekova bića ..« Navedenim određenjima nejasnoće ostaju to više jer se dalje navodi: »isto tako podređen, subordiniran pojam u odnosu na odgoj u užem značenju je obrazovanje.«[10] U čemu je onda iz citiranih određenja bitna razlika između odgoja u širem i odgoja u užem značenju, ako *jedan teži prema izgrađivanju potpune ljudske ličnosti,* a drugi je *upravljen na izgrađivanje i oblikovanje ličnosti*!?

Mnogi autori razvoj kognitivne sfere nazivaju procesom *intelektualnog odgoja* pri čemu koriste i pojam *obrazovanje.* Spomenuti je udžbenik, međutim, jedan od onih u kojemu se pojam *intelektualni odgoj* i pojam *obrazovanje* bitno razlikuju. »Ako želimo distingvirati pojmove: 'intelektualni odgoj' i 'obrazovanje', moramo obrazovanje vezati uz njegov bitni smisao – usvajanje znanja, umijeća i navika u funkciji oblikovanja čovjeka kao intelektualnog bića. Međutim, to oblikovanje ima i druge izrazito odgojne zadatke, a intelektualni odgoj obuhvaća i jedne i druge, tj. kao nadređeni pojam on

6 Isto str.: 21 (istaknuo J. M.)

7 Vidjeti primjerice izvore iz popisa literature: Šimleša, Vukasović, Poljak i druge

8 Vukasović, A.: *Pedagogija*, Zagreb, 1990.

9 Isto, str.: 39 (istaknuo J. M.)

10 Isto, str.: 45 i 46 (istaknuo J. M.)

obuhvaća proces obrazovanja, ali se ne može svesti samo na njega.«[11] Ovdje pojam intelektualni odgoj obuhvaća obrazovanje u cjelini i (kognitivna sfera) i dio odgoja u užem značenju (voljna sfera), ali s obzirom da je za autora bitni smisao obrazovanja, pored usvajanja znanja i navika, i »usvajanje umijeća« očito da i obrazovanje, a time i intelektualni odgoj obuhvaćaju i psihomotoričku sferu ličnosti!?

Ima i udžbenika koji spominju pojmove *izobrazba* i *osposobljavanje*. »... Od pojma *obrazovanje* razlikuje se pojam *izobrazba*. Ona (izobrazba -op. J.M.) označava osposobljavanje za neku obično profesionalnu ili društvenu djelatnost.«[12] No, o ovome će još kasnije biti riječi.

Najočitiji primjer pojmovne zbrke vidljiv je u najnovijem izvoru: *Osnove suvremene pedagogije*. U toj se knjizi u odvojenim poglavljima temeljito obrađuje problematika pojmova: odgoj, obrazovanje i izobrazba.[13] Istodobno se u posebnom poglavlju: *Pedagoški pojmovnik,* između stotinjak pojmova navode (kao natuknice) određenja pojma izobrazba, obrazovanje i odgoj. Pojam *osposobljavanje* u pojmovniku nije obrađen iz čega se zaključuje da osposobljavanje ljudi po autorima ne samo što nije u sustavu osnovnih pedagoških pojmova, nego nije ni neki pedagoški problem (?!). U pojmovniku se navodi:[14]

- izobrazba

(1) Naziv obrazovanja koje je općeg stručnog i stručnog značaja,

(2) proces osposobljavanja za neku praktičnu djelatnost neku užu stručnost, kao obrazovanje usmjereno na posebno stručno umijeće i stjecanje profesionalnih navika (!?)

- **obrazovanje**

Obrazovanje ima višestruko značenje, i to kao institucija, proces, sadržaj, i rezultat organiziranog i/ili slučajnog učenja u funkciji razvoja kognitivnih sposobnosti kao i stjecanje raznovrsnih znanja, umijeća i navika; ukratko: temeljno značenje obrazovanja je organizirano razvijanje *kognitivnih sposobnosti i učenje*. (Kao da se ne razlikuju pojmovi znanje, sposobnost i učenje !? – opaska J. M.)

11 Isto, str.: 102 i 103

12 Malić - Mužić ... str. 20

13 XXX: *Osnove suvremene pedagogije*, Hrvatski pedagoško-književni zbor, Zagreb, 1999. - vidjeti str. 175 - 263. Iako je riječ o *Osnovama suvremene pedagogije* (s pretenzijom uredništva da to bude suvremena hrvatska pedagogija) valja reći da to nisu ni osnove ni suvremena ni pedagogija. Pravi bi naziv knjige bio *Zbirka tekstova o pedagogiji*.

14 Isto str.: 646 i 650

- odgoj

a) proces organiziranog (namjernog) razvijanja (stjecanja ili mijenjanja) voljnih (karakternih) osobina (vrijednosti, stavova, navika). Za voljne osobine je znakovito da je kod njih afektivna sastavnica jača od kognitivne pa se odgoj može nevrijednosno odrediti kao afektivno učenje.

b) Proces izgrađivanja čovjeka, razvijanje i oblikovanje ljudskog bića sa svim njegovim ljudskim odlikama, formiranje osobnosti uključuje cjelokupno svjesno i nesvjesno djelovanje u svrhu izgradnje pozitivnih osobina osobnosti i karaktera. U tom najšire shvaćenom pojmu odgoja sadržani su i mnogobrojni djelatni utjecaji obrazovanja, okoline, medija i brojnih drugih pozitivnih i negativnih čimbenika.

Kada je riječ o samo navedenim pojmovima koji se obrađuju u knjizi valja istaći dvije, po pedagogiju, porazne činjenice. Prvo, da pojmovi odgoj, obrazovanje i izobrazba koji su posebno obrađeni u odvojenim poglavljima nisu precizno ni jednoznačno određeni, a međusobno se i preklapaju, i drugo, određenje ovih pojmova u *pojmovniku* ne samo što je nejasno i nerazumljivo, nego se (da stvar bude kompletna) određenje svakog od njih u ovom odjeljku razlikuje od određenja u pojedinačnim poglavljima u glavnom tekstu. Svaki je komentar suvišan.

U novijem, i do sada u nas, čini se najcjelovitijem teorijskom razmatranju znanosti pedagogije – »Edukologija«[15] određenje osnovnih pojmova daje se u znatno užoj skali moguće interpretacije, ali ne i potpuno precizno. Pojmovi odgoj i obrazovanje redovito se koriste kao sintagma: *obrazovanje i odgoj* gotovo kao »jedinstveni pojam« pa se na taj način ispravno upućuje na njihovu neodvojivost, ali i njihovu različitost (mada ne potpuno preciznu – posebno kada je u pitanju pojam obrazovanje koji se određuje kao »organizirano kognitivno i psihomotoričko učenje«[16]). Problem se dijelom uspješno prevladava korištenjem pojma *edukacija* – kao višem rodnom pojmu za pojmove odgoj i obrazovanje, ali opet ima nepreciznosti jer »edukacija je dakle, organizirano (namjerno) učenje spoznajnih, psihomotornih i motivativnih (voljnih) svojstava ličnosti.«[17] Iz ovakvog određenja proizlazi da je pojam edukacija istoznačnica pojma odgoj u širem značenju kako ga shvaća tradicionalna pedagogija. Iako se ovim pojmom problem u cijelosti ne otklanja ipak je pojam edukacija prihvatljiviji od pojma odgoj u širem značenju jer time pojam odgoj postaje jednoznačan i odnosi se samo na voljnu (motivativnu) sferu ličnosti.

Nažalost i u ovom izvoru nije precizno određen pojam *izobrazba* koji se određuje kao »poseban oblik obrazovanja«. Ispravna je tvrdnja da se obrazovanjem »u određenoj mjeri razvijaju i pojedine ... psihomotoričke sposobnosti«, *ali zaista samo u određenoj*

15 Pastuović, N.: *Edukologija - integrativna znanost o sustavu cjeloživotnog obrazovanja i odgoja*, Znamen, Zagreb, 1999.

16 Isto, vidjeti str.: 44/45.

17 Isto, str. 47

mjeri, baš kao što se razvijaju i intelektualne sposobnosti i kao što se u određenoj mjeri stječu i razvijaju motivi odnosno cjelokupno ponašanje čovjeka. Ispravna je i tvrdnja da je učenje proces razvoja i kognitivnih i psihomotoričkih sposobnosti, ali nije ispravna tvrdnja koja iz prethodne proizlazi da je razvoj psihomotoričkih sposobnosti (psihomotoričkih vještina i spretnosti) obrazovanje.

Na osnovi *samo i isključivo* znanja nije moguće steći i razviti psihomotoričku vještinu – psihomotoričku spretnost. Znati opisati i/ili objasniti kako se neka motorička radnja (vještina, aktivnost) izvodi nipošto ne znači da pojedinac tu radnju, vještinu, spretnost »posjeduje«, uspješno provodi, izvodi. Da bi praktično primjerice pisao, pojedinac mora znati kako pojedina slova izgledaju, kako se izgovaraju, kako se i čime mogu napisati (spoznajna sfera – obrazovanje). Ali, ukoliko ne izvede svojom rukom i prstima, dakle motoričkom aktivnošću, praktično pisanje pojedinih slova, on nikada neće razviti vještinu (spretnost) pisanja, on nikada neće steći umijeće pisanja. Znanje i vještina su različite strukture, »jer za razliku od psihomotoričkih vještina kod kojih prevladava vanjska motorno-mišićna komponenta, *znanje* u užem smislu te riječi sastoji se od usvajanja simboličke građe, kao što su pojmovi, principi, zakoni i modeli intelektualnih operacija.«[18] Znanje je nužan, ali ne i dovoljan uvjet za stjecanje, razvoj vještina pa time i umijeća (sposobnosti za samostalno i uspješno obavljanje određene svrhovite motoričke aktivnosti) jer je umijeće sinteza znanja i vještine – spretnosti, sposobnost praktičnog iskazivanja znanja. Svaki i ne samo »profesionalni rad zahtijeva neke specifične vještine i specifična znanja, ali motiviranost, poznavanje sredstava, načina i cilja aktivnosti i **obavljanja aktivnosti** bitni su preduvjeti za stjecanje vještina i znanja«[19] (istakao J. M.). Uostalom i motivi, stavovi i interesi – ukupno ponašanje (što je karakteristika voljne sfere ličnosti) stječu se i razvijaju na osnovi znanja – obrazovanja. Ako je izobrazba poseban oblik obrazovanja, tada možemo reći da je i odgoj poseban oblik obrazovanja, onda je obrazovanje najviši rodni pojam pedagogije, dakle suprotno od stava da je obrazovanje intelektualni odgoj.[20] (?!)

Posebnu zbrku u ovom pogledu čini i scijentifistički pristup ovim pojmovima u didaktici. Očiti primjer je jedan od poznatijih udžbenika iz didaktike u kojemu se tvrdi da je pedagogija teorija odgoja, a didaktika teorija obrazovanja.[21] S obzirom da se u ovom slučaju govori o dvije povezane, ali različite znanstvene discipline, čiji je cilj i predmet istraživanja različit, sugerira se stav da se pedagogija bavi problemima odgoja u užem značenju. Iz toga proizlazi da odnos pedagogija – didaktika nije odnos općeg i posebnog nego odnos posebnog i posebnog, ili pak s ovog aspekta jedna od njih nema razlog postojanja.

18 Bujas, Z.: *Psihofiziologija rada*, Zagreb, 2959. str. 50

19 Isto, str. 47

20 Vidjeti tekst iz *foot note* 11.

21 Poljak, V: *Didaktika*, Školska knjiga, Zagreb, 1982, str. 8 i 11.

2.3. Leksikografski izvori

Zbrka u shvaćanju osnovnih pojmova pedagogije vidljiva je i u različitim leksikografskim izvorima. Jednako u rječnicima i enciklopedijskim izdanjima.

2.3.1. Rječnici stranih jezika

- Drvodjelić, Englesko-hrvatski rječnik, Zagreb, 1954.

pojam - **education** → ***odgoj***, školovanje, ***izobrazba***

– **pedagogics** → pedagogija

- Filipović, Englesko-hrvatski rječnik, Zagreb, 1990.

pojam – **education**→ ***odgoj, obrazovanje***, podučavanje

- Filipović, Englesko-hrvatski rječnik, Zagreb, 1998.

pojam - **education** → **odgajanje, odgoj i obrazovanje**, školovanje, vježbanje

- **formation** → uobličavanje, oblikovanje, formiranje, davanje oblika

- **pedagogics** → ***pedagogija, nauka o nastavi, odgoju***

U englesko-hrvatskim rječnicima, vidljivo je, pojam ***education*** se prevodi pojmovima: ***odgoj, odgajanje, obrazovanje, odgoj i obrazovanje, izobrazba, podučavanje, vježbanje, školovanje***.

Za pojam ***formation*** navode se (opet kao istoznačnice) pojmovi: ***odgoj, uobličavanje, oblikovanje, formiranje, davanje oblika*.**

Kako se navodi da je **pedagogija *nauka o nastavi, odgoju*,** proizlazi (uz prijevod pojma education) da su svi ovi pojmovi istoznačnice pa ispada da je gotovo sasvim svejedno koji se od njih upotrebljava, da nije bitno govori li se o odgoju, obrazovanju, izobrazbi, nastavi ili pedagogiji jer, prema ovim prijevodima, svaki od navedenih pojmova može zamijeniti bilo koji.[22]

U njemačkom: Njemačko-hrvatski rječnik, Zora, Zagreb

pojam – **Erziehung** → **odgoj**

22 Ovo je jedan od bitnih razloga zbog čega se u ovom tekstu ne razmatra izvorna literatura na stranim jezicima.

– **Ausbildung** → ***obrazovanje***, *izgrađenost,*[23] ***obrazovanost, izobrazba***

– **Bildung** → **obrazovanje**, naobrazba

– **Erziehunglere** → pedagogija, učenje odgoja, znanost o odgoju

– U talijanskom: Univerzalni talijansko-hrvatski rječnik, Ozračje, Zagreb

pojam - **educazione** → ***odgoj, obrazovanje***

– istruzione → obuka, nastava

– formazione → oblikovanje

– Osmojezični rječnik, Zagreb, 1986.

pojam **– education** → ***obrazovanje***

– formation → ***odgoj***

Sličnu situaciju imamo i kod prijevoda sa hrvatskog na engleski, francuski, njemački ili neki drugi jezik. Primjerice

– Osmojezični rječnik, Zagreb, 1986.

pojam: **obrazovanje** prevodi se na francuski kao instruction, talijanski → istuzione, engleski → education, njemački → Erziehung. Istodobno se pojam: **instruction** sa engleskog prevodi: na francuski kao instruction, talijanski → istruzione; njemački → Unterricht, a za hrvatski se prevodi kao *uputa, nastava.*

2.3.2 Enciklopedijska izdanja

Ništa bolja situacija nije ni u enciklopedijskim izvorima. Primjerice - Pedagoška enciklopedija, Zagreb 1989.[24] Svi pojmovi se sa hrvatskog prevode na nekoliko svjetskih jezika, pa primjerice imamo:

pojam – **odgoj** → ***education***/engl/; éducation /fran./; Erziehung /njem./

– **obrazovanje** → ***education***/engl./; instruction /fran./; Bildung /njem./

– formirati – ***nije obrađen*** *kao natuknica*

23 Izgrađen - izgrađena ličnost → u svome razvitku postati zreo, potpun, cjelovit u poželjnim svojstvima i dobrim odlikama, Antić, Hrvatski rječnik. Iz ovoga se može zaključiti da je Ausbildung - izobrazba (istoznačnica za izgrađenost) temeljni pojam pedagogije.

24 I u ovom izvoru pojmovi odgoj i obrazovanje nisu jasno ni jednoznačno određeni.

Pojam izobrazba – *nije obrađen kao posebna natuknica,* ali se spominje ***izobraženost*** što označava ***obrazovanje***. (!?!)

– Enciklopedijski rječnik pedagogije, Zagreb, 1963. Uz veliki broj pojmova navodi se i pojam – **odgoj → *najširi pedagoški pojam*, obuhvaća i obrazovanje i nastavu kao i sve pedagoške utjecaje i ustanove ...**

– obrazovanje → odgoj putem sistematskog stjecanja znanja o prirodi, društvu i ljudskom mišljenju ...; **obrazovanje je uži pojam od odgoja**

– izobrazba → osposobljavanje za praktičnu djelatnost u jednom pozivu na radnom mjestu, u industrijskom zanimanju, za funkciju u servisnim službama, ili servisnim službama, ili za posebni aspekt poslova u bilo kojoj djelatnosti.

– formiranje se kao pojam ne obrađuje

Istodobno u natuknici *osnovni pedagoški pojmovi* uz ostalo piše: **»*Osnovni pedagoški pojmovi jesu odgoj i obrazovanje*.** Iako su ova dva pojma odnosno pedagoška procesa najuže uzajamno povezana, iako se dopunjavaju, **zahvaćaju jedan u drugi** i među sobom se prožimaju, **svaki od njih ima poseban smisao i značenje.«** I dalje: »Proces odgoja je svestrano formiranje svih pozitivnih svojstava čovjekove ličnosti prema društveno uvjetovanom cilju odgoja ... Obrazovanje je proces stjecanja znanja, vještina i navika ***i ujedno proces putem*** *kojega se dijete* ***intelektualno, emocionalno i voljno razvija, tj. odgaja***.«[25]

Iz ovih određenja nije jasno kakav je odnos (sadržaj, opseg i doseg) pojmova *odgoj i obrazovanje.* Jesu li različiti ili istoznačni – identični pojmovi, jer odgoj se jednom određuje kao proces formiranja **svih pozitivnih svojstava ličnosti**, a drugi put se navodi da je **odgoj u osnovi obrazovanje** - intelektualni, emocionalni i voljni razvoj, zatim opet da je **obrazovanje u osnovi intelektualni odgoj**, da je **izobrazba poseban oblik obrazovanja**, odnosno naziv za vrstu obrazovanja koje je općestručnog i stručnog značenja, **odnosno osposobljavanje** za neku obično praktičnu djelatnost ?!?

Kako onda filozofski i metodološki razmatrati ove probleme? Što obuhvaća filozofija odgoja, a što filozofija obrazovanja, kako njih ideološki odrediti, mogu li se razmatrati odvojeno i treba li se filozofija baviti samo odgojem, samo obrazovanjem, odgojem i obrazovanjem ili osposobljavanjem odnosno pedagogijom u cjelini ?!?[26]

25 *Enciklopedijski rječnik pedagogije*, Zagreb, 1963 str.: 631.

26 Nepreciznost i nejasnoća osnovnih pojmova pedagogije vidljiva je i kod pedagoških teoretičara Njemačke - kolijevke razvoja pedagogije kao znanosti. Mnogi autori izbjegavaju upotrebu (neki čak predlažu i ukidanje) pojma obrazovanje, a pojam pedagogija zamjenjuju pojmom odgojna znanost ili znanost o odgoju. Vidjeti primjerice u: Dietrich, T: Zeit und Grundfragen der Pädagogik, Bad Heibbrunn 1992. ili Gudjons, H.: *Pedagogija - temeljna znanja,* Educa, Zagreb, 1994. Svoj znanstveni pristup ograničava na period djetinjstva i mladenaštva Pastuović, N. *Edukologija*, Znamen, Zagreb, 1999.

3. Rješenje problema

Ako osnovni pojmovi nisu jednoznačno određeni, a nisu, kako se može govoriti o jednoznačnom određenju i još više o dignitetu pedagogije kao znanosti. Dakle, *je li pedagogija znanost o odgoju, znanost o obrazovanju, znanost o odgoju i obrazovanju ili znanost o nečemu četvrtom?*

Razmotrimo problem na osnovi analize strukture ličnosti odnosno osnovnih područja čovjekove ličnosti – komponenti koje pedagoškim djelovanjem omogućuju razvoj ličnosti – kao osnovice za utvrđivanje osnovnih pojmova pedagogije.

Čovjekovu ličnost čine tri osnovna neodvojiva područja – tri aspekta (područja, komponente) jedinstvene ličnosti: kognitivni (spoznajni, intelektualni), konativni (afektivni, voljni) i psihomotorički (senzomotorički). Svaki aspekt – komponentu čini niz nerazvijenih, potencijalnih, virtualnih sposobnosti (dispozicija, predispozicija) koje čovjek sobom donosi rođenjem, koje se pod utjecajem različitih aktivnosti prije svega pedagoškim djelovanjem razvijaju, oblikuju, formiraju. Pedagogija, rekli smo, proučava, istražuje zakonitosti procesa svrhovitog razvoja ličnosti čovjeka – razvoja njegovih sposobnosti radi što učinkovitijeg, racionalnog osposobljavanja za život – za uspješno snalaženje u životnom okružju. To uključuje razvoj spoznajne, voljne i psihomotoričke komponente ličnosti.

U procesu pedagoškog djelovanja – učenja, »školovanja« (razvoja, formiranja ličnosti), organiziraju se i provode različite aktivnosti s različitim sadržajima i pri tome se pojedine potencijalne (urođene, nerazvijene) sposobnosti (dispozicije) preoblikuju (transformiraju), razvijaju, »pretvaraju« u razvijene funkcionalne sposobnosti. Stječu se znanja, formiraju stavovi, usvaja se sistem vrijednosti, razvijaju se intelektualne i motoričke vještine i sposobnosti.

Za razvoj svake pojedine dispozicije, moraju se provoditi konkretne aktivnosti s onim konkretnim sadržajima koji su relevantni za razvoj baš te konkretne, određene dispozicije – sposobnosti. Na taj način – u procesu osposobljavanja pojedinac od nesposobnog (neosposobljenog) postaje manje ili više sposoban – osposobljen za određeni rad, aktivnost, djelatnost, djelovanje.

Radi toga je neophodno prije organiziranja i provođenja procesa pedagoškog djelovanja (planiranje akcije i ostvarivanja čina pedagoškog djelovanja) utvrditi cilj za svaku određenu etapu školovanja (učenja, osposobljavanja) – što se želi postići, koje aktivnosti organizirati i s kojim sadržajima. Treba precizno utvrditi koja znanja, stavove, razumne interese intelektualne i psihomotoričke sposobnosti, vještine i umijeća »učenik« mora iskazati da bi »dokazao« osposobljenost. *To i jesu osnovni problemi pedagogije.*

Čovjek se razvija i formira kao ličnost primarno na osnovi utjecaja vanjskog svijeta – razvija svoje *intelektualne, voljne i psihomotoričke sposobnosti* – razvija se tjele-

sno, duševno i duhovno. Primarna odrednica čovjeka kao ličnosti, kao društvenog bića jest svijest[27] – osnova na kojoj se stvara *slika svijeta*[28]. Svijest se stvara, nastaje, razvija na osnovi znanja, saznanja, spoznaje, razvojem kognitivne sfere ličnosti, na osnovi stjecanja znanja – što je primarno i prije svega **obrazovanje.**

Razvijenost konativne sfere iskazuje se ponašanjem. Ponašanje je uvjetovano usvojenim stavovima, razumnim interesima – sustavom vrijednosti određene ličnosti što je prije svega **odgoj**. Sustav vrijednosti – stavovi i razumni interesi mogu se usvojiti, razviti, steći samo kao rezultat znanja, saznanja, spoznaje. Nije moguće imati stav o nečemu što nam nije poznato, znano, spoznato bez obzira je li ta spoznaja došla iz »vanjskog« ili »unutrašnjeg« »učenja«. Da bismo o nečemu imali stav, moramo tog nečega biti svjesni. O svemu čega smo svjesni mi usvajamo, »zauzimamo« određeni stav, uvjetno – pozitivan, negativan ili neutralan. Promjena stava uvjetovana je promjenom okolnosti – na osnovi novih saznanja, informacija, a promjena stava uvjetuje promjenu ponašanja. Nema stava o pojavi, bilo kojem fenomenu bez svijesti o samoj pojavi, fenomenu. Ali imati znanje – biti obrazovan – nipošto ne znači biti i odgojen u skladu s kvalitetom znanja. Biti odgojen znači ponašati se u skladu s usvojenim znanjem, sustavom vrijednosti.[29]

Činjenica da ponašanje omogućava i povratno utjecanje na kognitivnu sferu navedenu tvrdnju ne dovodi u pitanje. To je »učenje iznutra«, kao što se »učenje iznutra« odvija i u samoj spoznajnoj sferi što i nije drugo do »otkrivanje« novih spoznaja. Istina, ponašanje se može stjecati i imitacijom, oponašanjem, ali to ipak nije karakteristika razvoja čovjeka...

Psihomotorička spretnost i vještine (fizička aktivnost) omogućavaju praktično djelovanje, izvođenje rada, motoričkih radnji, sposobnost za poduzimanje konkretnih praktičnih akcija upravljenih sviješću, stavovima, interesima, usvojenim sustavom vrijednosti.

Motoričke vještine i spretnost u obavljanju socijalno korisnih »radnih aktivnosti« također su uvjetovane spoznajom, (sa)znanjem o tome kako svjesno provoditi postupak izvođenja motoričke aktivnosti te spoznajom o svrhovitosti provođenja aktivnosti. Na razvoj psihomotoričkih vještina i sposobnosti, osim znanja (što, kako, zašto, čime) utječe i voljna sfera – stavovi, interesi – htijenje da se motorička aktivnost izvede. I neka se vještina može steći »učenjem iznutra« bez prethodnog znanja tijekom izvođenja određenih radnih aktivnosti. Stjecanje motoričkih vještina i stavova moguće

27 Svijest - fundamentalna ontološka kategorija, subjektivni bitak, subjektivni oblik (način) postojanja, subjektivni odraz objektivne stvarnosti.

28 Slika svijeta (*Weltbild*) nastaje kao sinteza, kao spajanje u jedinstvo svih naših znanja i spoznaja.

29 Znanje i najbolje poznavanje npr. etičkih normi tek je pretpostavka za moralno ponašanje. Ali, ako netko ne krade samo zato što ima u vidu krivični zakon (i zna posljedice) nije pošten.

je i bez »nekog« znanja – porivom ili interesom, ali je to »učenje« metodom pokušaja i pogreške (metodom kojom se služe niže životinjske vrste). Razvoj motoričkih vještina i sposobnosti valja usmjeravati i provoditi racionalno što je prije svega **izobrazba**.

Motoričke sposobnosti se ne mogu razviti pedagoškim djelovanjem isključivo na spoznajnu i voljnu komponentu ličnosti. Za racionalan razvoj motoričkih vještina i sposobnosti valja provoditi motoričke aktivnosti s konkretnim sadržajima koji su relevantni za razvoj konkretne vještine, sposobnosti. Iako »zna« pisati, »posjeduje« i umijeće pisanja olovkom, čovjek samim time nema vještinu niti je osposobljen i za pisanje na stroju ili na kompjutoru. On mora praktično pisati, vježbati, provoditi aktivnost pisanja, vježbanja, mora razvijati vještinu, spretnost pisanja pri čemu to može postići samo praktičnim pisanjem. Uostalom, bez psihomotoričkih sposobnosti, vještina i spretnosti čovjek nije u mogućnosti niti praktično iskazati svoja znanja. Drugo je pak pitanje što odrađena motorička aktivnost može postati navika koja se (npr. poput hodanja ili korištenja pribora za jelo) nakon velikog broja ponavljanja provodi bez utjecaja svijesti.

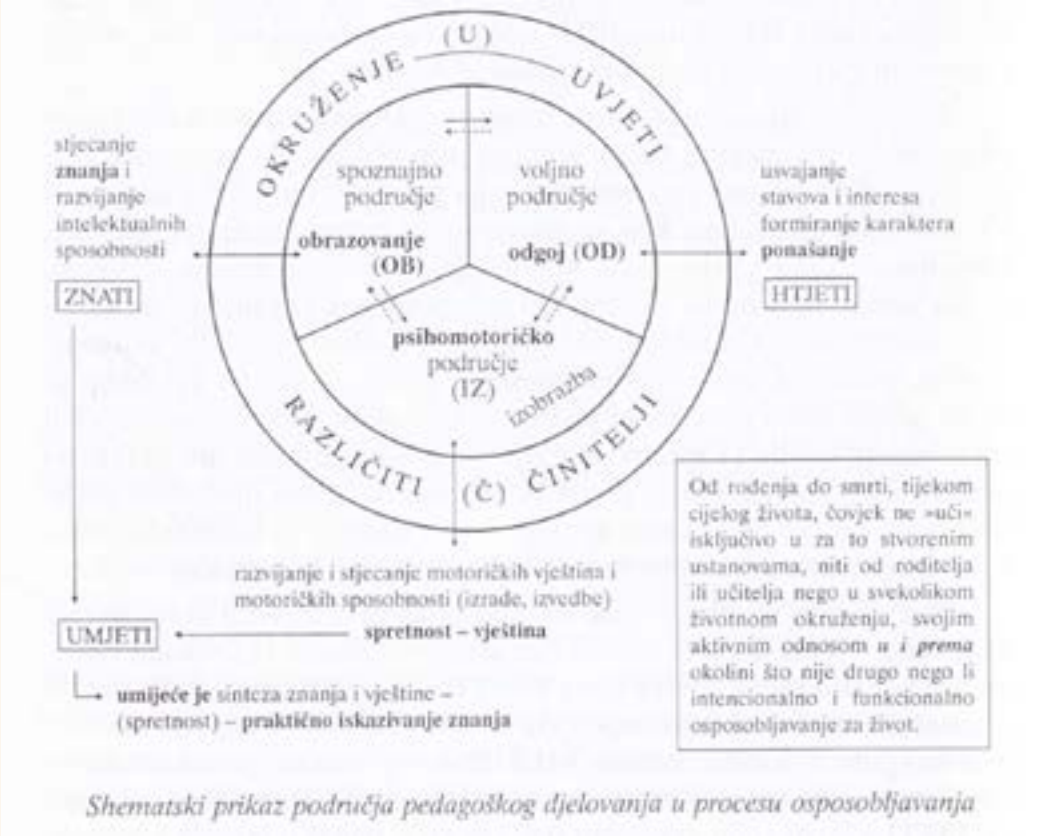
Bez znanja i vještina čovjek nije sposoban za društveno koristan rad, djelovanje. Nema umijeća »rada« bez usvojenih znanja i razvijenih vještina. Da bi nešto radio, čovjek mora **ZNATI** – što, zašto, čime i kako se radi (spoznajna sfera - **obrazovanje**). Da bi to i praktično i napravio (izveo, načinio) potrebna mu je stečena **VJEŠTINA** – spretnost i pored intelektualne i motorička sposobnost (psihomotorička sfera – **izobrazba**), ali mora i **HTJETI** – imati volju, pozitivan stav i interes, svijest o potrebi – htijenje da to i radi, uradi (voljna sfera – **odgoj**). Spoznati aplikativnu vrijednost određenog znanja i razviti vještinu praktične izvedbe određene motoričke aktivnosti – biti sposoban konkretnim učinkom to znanje praktično iskazati znači **UMJETI** steći umijeće rada, činjenja, izrade uratka, proizvoda.

Zadržavanje znanja samo i isključivo na kognitivnoj razini bez razvijene sposobnosti primjene je deklarativno, interpretativno, beskorisno. I najveća količina takvog znanja ne daje kompetenciju. »Prijelaz od deklarativnog znanja do dobro usklađenog funkcionalnog znanja značajna je dimenzija kompetencije koja se razvija«[30], a to se postiže pedagoškim djelovanjem na sve tri komponente ličnosti, djelovanjem svrhovito usmjerenim prema zahtjevanoj, potrebnoj kompetenciji.[31] To nije drugo do proces osposobljavanja.

Proces pedagoškog djelovanja u kojemu se intelektualne, voljne i psihomotoričke – urođene, virtualne, nerazvijene sposobnosti (dispozicije) razvijaju, u kojemu se te sposobnosti od nefunkcionalnih transformiraju u funkcionalne jest osposobljavanje, a rezultat **osposobljavanja** jest **osposobljenost**.

30 XXX: *Kognitivna znanost* (u redakciji Šoljan, N. N. - Kovačcvić, M.), Školske novine, 1991. str. 151.

31 Kompetencija - Competence, competent (engl.) → sposobnost, sposoban.



Shematski prikaz područja pedagoškog djelovanja u procesu osposobljavanja

Proces osposobljavanja jest proces **i** obrazovanja **i** odgoja **i** izobrazbe, a rezultat procesa je **osposobljenost**.

Uz proces pedagoškog djelovanja – školovanja, kroz nastavu i izvan nastave, intencionalnim i funkcionalnim učenjem – različitim aktivnostima, rekli smo, odvija se proces transformacije učenikovih urođenih sposobnosti (pre/dispozicija) tako što se organiziranjem i provođenjem konkretnih aktivnosti s konkretnim sadržajima karakterističnim za razvoj konkretnih sposobnosti, pojedine nerazvijene – potencijalne sposobnosti postepeno razvijaju, preoblikuju i formiraju u funkcionalne sposobnosti.

Škola nije jedini činitelj osposobljavanja niti se sve sposobnosti razvijaju u školi, niti u organiziranim procesima. Čovjek stječe znanja, razvija sposobnosti, usvaja stavove, usvaja sustav vrijednosti – uči i izvan škole i u različitim uvjetima on se osposobljava za život.

Možemo konstatirati:

OSP-osposobljavanje je **f**-unkcija **OB**-razovanja, **OD**-goja, **IZ**-obrazbe, **U**-vjeta i **Č**-initelja u procesu pedagoškog djelovanja. Drugim riječima kazano: što je više obrazovanja, odgoja i izobrazbe, što su uvjeti učenja povoljniji i što je više činitelja koji sudjeluju u osposobljavanju to je osposobljenost veća i kvalitetnija.

Tu temeljnu pedagošku zakonitost možemo izraziti:

$$OSP \rightarrow f\,(OB + OD + IZ + U + Č)$$

Ovdje se može prigovoriti da pojam odgoj u širem značenju nepotrebno zamjenjujemo pojmom osposobljavanje. Takav prigovor samo prividno stoji, jer s obzirom na istodobno postojanje pojma odgoj u užem značenju nužno se pri svakoj upotrebi pojma mora dodati atribucija da bismo se sporazumjeli ili bismo za područje djelovanja na voljnu sferu trebali naći novi pojam koji bi zamijenio pojam odgoj u užem značenju. Tu je i problem dosega i opsega pojmova odgoj i obrazovanje, zatim problem teleološke usmjerenosti i funkcionalnosti pedagogije. Predloženim pojmovima postiže se znanstveno-metodološka konzistentnost terminološkog sustava pedagogije.

4. Zaključak

Iz izloženoga nedvojbeno proizlazi da postojeći sustav osnovnih pojmova tradicionalne pedagogije nije epistemološki konzistentan i da ga treba popraviti. Osnovni problemi pedagogije su problemi usmjereni na osposobljavanje ljudi za aktivno i uspješno, kritičko i stvaralačko, slobodno i humano, fizičko i duhovno djelovanje u njihovoj prirodnoj društvenoj i tehničko-tehnološkoj okolini. To su problemi što učinkovitijeg obrazovanja, odgoja i izobrazbe, problemi racionalnog cjeloživotnog učenja i rada.

Kontinuirane i svekolike promjene u kvaliteti i načinu življenja uvjetovane društvenim i znanstveno-tehnološkim razvojem zakonomjerno zahtijevaju i znanstveni pristup problemima osposobljavanja ljudi za prihvaćanje, korištenje, ali i projektiranje i stvaranje promjena. To i od pedagogije zahtijeva suvremeni znanstveni pristup problemima osposobljavanja. Da bi to mogla, pedagogija se i sama mora razvijati kao konzistentna znanost, mora imati svoj znanstveni dignitet. Jedna od bitnih pretpostavki znanstvenog digniteta jest precizno logičko i semantičko određenje sistema njenih osnovnih pojmova.

Osnovni pojmovi suvremene pedagogije su:

OBRAZOVANJE – označava *proces* stjecanja znanja i razvijanja intelektualnih vještina i sposobnosti (*odnosi se SAMO na spoznajno područje*)

ODGOJ – označava *proces* formiranja stavova i razvijanja razumnih interesa – ponašanja, navika (*odnosi se SAMO na voljno područje*)

IZOBRAZBA – označava *proces* razvijanja psihomotoričkih vještina, spretnost sposobnosti izvođenja praktičnih aktivnosti (*odnosi se SAMO na psihomotoričko područje*)

OSPOSOBLJAVANJE – označava *proces* stjecanja znanja, intelektualnih i motoričkih vještina, sposobnosti i umijeća, stavova i razumnih interesa (odnosi se i na spoznajno i na voljno i na psihomotoričko područje)

OSPOSOBLJENOST – označava *rezultat procesa* osposobljavanja[32]

Pedagogija ne može biti usmjerena samo na razvoj spoznajne i voljne komponente ličnosti, niti se može znanstveno razvijati kao *teorija obrazovanja* i *teorija odgoja*. Mora raspravljati i o izobrazbi – razvoju psihomotoričkih sposobnosti ličnosti jer za razvoj ovih sposobnosti nisu dostatni samo obrazovanje i odgoj niti se bez razvijenih psihomotoričkih sposobnosti može govoriti o uspješnom osposobljavanju ljudi za život.

Shvaćanje tradicionalne pedagogije usmjereno je gotovo isključivo prema tzv. općem obrazovanju. Svojim se znanstvenim pristupom ograničava isključivo na period djetinjstva i mladenaštva i ne vodi dovoljno računa o životnoj funkcionalnosti pedagoške teorije pa time i prakse.

Pedagogija mora napraviti odmak od tradicionalne teleološke određenosti, jer bit znanstvenog pedagoškog djelovanja (akcije i čina) nije u pripremanju nego u osposobljavanju za život. Osposobljavanje za život obuhvaća:

– osposobljavanje za različite oblike društveno korisnog rada;

– osposobljavanje za određene (civilizacijske) društvene odnose;

– osposobljavanje za kvalitetno korištenje slobodnog vremena i

– osposobljavanje za samoosposobljavanje, za cjeloživotno »učenje«.

Filozofski pristup pedagoškoj teoriji i praksi je nužan. Može biti usmjeren i samo

32 Slično ovom određenju osnovnih pojmova pedagogije dao je Vuk-Pavlović još tridesetih godina ovog stoljeća raspravama o filozofskim problemima pedagogije. Vidjeti detaljnije u Vuk-Pavlović, P.: *Ličnost i odgoj*, Zagreb,1932. ili u Čehok, I.: *Filozofija odgoja u djelima hrvatskih pisaca*, Školska knjiga, Zagreb, 1992.

na pojedine aspekte razvoja i formiranja ličnosti – filozofija obrazovanja, filozofija odgoja, ali nužno mora obuhvatiti i cjelinu – filozofija osposobljavanja ili još bolje Filozofija pedagogije.

Literatura:

Bujas, Z.: *Psihofiziologija rada,* Institut za higijenu rada JAZU, Zagreb, 1959.

Čehok, I.: *Filozofija odgoja u djelima hrvatskih pisaca,* Školska knjiga, Zagreb, 1992.

Giesecke, H.: *Uvod u pedagogiju,* Educa, Zagreb, 1993.

Granese, A.: *Dijalektika odgoja,* Školska knjiga, Zagreb, 1978.

Gudjons, H.: *Pedagogija – temeljna znanja,* Educa, Zagreb, 1994.

Heisenberg, W: *Fizika i metafizika,* Nolit, Beograd, 1989.

***: *Kognitivna znanost* (u redakciji Šoljan, N.N. i Kovačević, M.), Školske novine, Zagreb, 1991.

Malić-Mužić: *Pedagogija,* Školska knjiga, Zagreb, 1981.

Mialaret, G.: *Uvod u edukacijske znanosti,* Školske novine, Zagreb, 1989.

Milat, J.: *Teorijske osnove metodike politehničkog osposobljavanja,* Školske novine, Zagreb, 1990.

Milat, J.: Pedagogija treba razvijati teoriju osposobljavanja, u *Pedagogija i hrvatsko školstvo,* Hrvatski pedagoško-književni zbor, Zagreb, 1996.

***: *Osnove suvremene pedagogije* (urednik Mijatović, A.), Hrvatski pedagoško-književni zbor, Zagreb 1999.

Pastuović, N.: *Edukologija – integralna znanost o sustavu cjeloživotnog obrazovanja i odgoja,* Znamen, Zagreb, 1990.

***: *Pedagoška enciklopedija,* Školska knjiga, Zagreb, 1989.

Poljak, V.: *Didaktika,* Školska knjiga, Zagreb, 1981.

***: *Pedagogija* (u redakciji Šimleša, P.), Pedagoško-književni zbor, Zagreb, 1973.

***: *Shvatiti i djelovati – UNESCO o problemima današnjice i izazovima sutrašnjice,* Zavod za kulturu Hrvatske, Zagreb, 1979.

Vukasović, A.: *Pedagogija,* »Zagreb«, Zagreb, 1990.

VOKUTNIK KRUG

KO

AVIJAN

RIBE

RCUK

RIMEVS IVAARM

AVIJON

BROD

SADAR

IST

ARDEF APAT

OTIN GEM NARF JALIRBAG

ANAL

DENIS DE ROUGEMONT

Informacija nije znanje*

* Rougemont, Denis de: »Informacija nije znanje«, u: Katunarić, Dražen: *Carstvo medija*, Zbornik tekstova, prevela Maja Zorica, Litteris, Zagreb, 2012., str. 173-192.

Informacija nije znanje

Neutaživa žeđ za informacijom koja proždire vrhunsku tehniku kalemi se, dakle, na novo viđenje čovjeka koji je shvaćen kao informativna cjelina. Postavljanje ove takozvane kognitivne teorije (pompozno ime koje namiruje njezinu želju da postane znanost o spoznaji) vrlo vjerno prati razvoj informatičke tehnike. Denis de Rougemont samo traži da ponovno postanemo malo skromniji, jer »informirati ne znači znati«. To je opomena, jednostavna opomena zdravoga razuma koji kadšto okrutno nedostaje znanstvenicima.

Jedinstvenost informacije, kako podsjeća, postaje jedinstvenost značenja tek kada je subjekt shvaća. No, značenje se gradi u kontekstu, u kulturnom neizrečenom. Govoriti o porastu znanja povodom nove sposobnosti pohranjivanja »bitova« svodi se na to da si utvaramo kako posjedujemo jedan dio svijeta pod izlikom da imamo gomile papirića koji se nazivaju novčanicama. Ono što daje vrijednost ovim papirićima je moć koja im jamči optjecaj. Isto tako, vrijednost informacije ovisi o kontekstu i, napokon, o želji koja prati proizvodnju ovih znakova i koja ih pretvara u stvarnost. Neuspjeh obiteljskih računala, čiji su proroci najavili njihovo uključivanje u kućnu mrežu zahvaljujući racionalizaciji rukovanja, dokazuje nam da su naši oglašivači ponekad nemoćni pred ovom činjenicom. Doista, ovaj je poraz bio tek relativan, zahvaljujući gotovo isključivo ludičkoj uporabi računala koju su ubrzo korisnici prigrlili, budući da su igre dovršile nadomještanje tradicionalne funkcije pisaćeg stroja.

* * *

Jedan od glavnih razloga naše smetenosti pred nedavnim razvitkom tehnologije i općenito fizike, kemije i biologije utemeljen je na našoj nesposobnosti da povežemo naša sredstva i naše ciljeve, da podredimo prve drugima, da neprestano provjeravamo njihovu prikladnost ili nesuglasnost i da ih globalno procjenjujemo prema čovjekovim krajnjim ciljevima.

Informatiku neću razmatrati u neposrednoj problematici – određenoj korisnosti, mogućoj škodljivosti, kratkoročnim ili srednjoročnim ekonomskim i socijalnim aspektima – već u njezinim odnosima s misaonim procesima, etičkim i duhovnim vrijednostima, kulturnim oblikovanjem i odgajanjem budućih naraštaja.

U ovom se stoljeću diže graja

Informatika bi trebala biti revolucija! Čuvajmo se ove metafore, malo ih je koje više zavode duh naših suvremenika.

U uistinu znanstvenom području, Europa je doživjela tek jednu revoluciju u pravom smislu riječi, Kopernikov dokaz da se Zemlja vrti oko Sunca. Sva ostala znanstvena otkrića ili tehnološki izumi bili su »revolucije« tek metaforički, ono čime smo željeli imenovati duboke promjene općenite važnosti, mutacije ili iznenadne društvene preokrete. Ali nikako ne povratak na početni položaj, što je ovaj pojam prvotno značio. No svaka »revolucija« u metafizičkom smislu, koja je u Francuskoj postala napose politička od kraja 18. stoljeća, može se promatrati na dva proturječna načina, kada je promatraju oni koji su je izazvali i oni koji su je pretrpjeli. U očima prvih, ona se čini kao elan oslobađanja čovjeka uopće, ili potlačene klase; u očima drugih, ona se svodi na jačanje pritiska javnosti i nadzora osoba. I istina je, kao što je pisao Lenjin 1917. godine, da su buržoaske revolucije naposljetku dovele samo do jačanja centralističke države i policijske ovlasti. Ali Lenjin se prevario u pridjevu, pripisujući ova zla »buržoaskim« oblicima revolucije, kao što će to dokazati još u listopadu 1917. godine svojom vlastitom takozvanom »proleterskom« revolucijom.

Ovo će jamačno podsjetiti na dvije velike opasnosti koje su, čini se, pogodile širu javnost u trenutku kada se ona iznenada suočila s »informatičkom revolucijom«: povećane ovlasti centralističke države i njezine policije putem onoga što Vijeće Europe naziva »automatiziranom obradom podataka osobne prirode«, odnosno registriranjem svih građana.

Reći će mi da se javnost u to ne razumije, da je, točnije rečeno, loše informirana. Svakako, to je istina, ali svatko od nas dobro zna da svaka tehnička inovacija, bilo da je nazovemo »revolucionarnom« ili ne, za potrebe reklame ili trovanja ima ista svojstva dvoznačnosti, iste antinomijske mogućnosti oslobađanja ili povećane prisile, u različitim količinama, prema širini svojih učinaka i njihovoj suglasnosti (ili nesuglasnosti) s nekom općom sklonošću ljudskoga duha.

Ako informatika uistinu zaslužuje da bude predstavljena kao revolucija, naša je dužnost, pa dakle i pravo, da postavljamo bitna pitanja, i napose pitanje o stvarnim krajnjim ciljevima za kojima težimo razvijajući informatiku.

Psiholog i pedijatar Bruno Bettelheim, od kojega su zatražili da održi predavanje o kinematografiji za *American Film Institute,* mnogo je oklijevao i napokon pristao, i, pročitavši ili prolistavši – kako kaže – oko pet stotina knjiga o ovoj temi, započeo ga je ovom rečenicom: »Da bih pripremio ovo predavanje, započeo sam s pitanjem koje sam postavio samome sebi: Zašto ljudi idu u kino, što u kinu dobivaju s duhovnoga gledišta?« Moje je pitanje o informatici skromnije: »U čemu ona pomaže slobodi i odgovornosti – koje su nerazdružive – od osobe?«

Ponajprije, odakle potječe?

Prvo računalo, ENIAC, napravljeno i dovršeno 1945. godine na Sveučilištu u Pennsylvaniji, naručio je laboratorij za balistička istraživanja američke vojske. Ova tehnika nije nastala zato što je u vidu imala mudrost, niti zato da bi zadovoljila kakvu općenitu ljudsku potrebu. Ona je, kao i mnoge druge, rođena iz rata, i da bi odgovorila na posebne potrebe naoružanja.

A nakon toga? Prema Simonu Nori i Alainu Mincu[1], »povijest informatike se poistovjećuje sa slijedom tehničkih inovacija«. Uistinu se čini, kada pročitamo ovu rečenicu, da informatika ni na jednom stupnju svojega razvoja nije odgovorila na poziv kakvog krajnjeg cilja, bio on mir, sreća, ravnoteža, povećana sloboda i odgovornost osobe.

Dvoznačnost tehnologije

Nisam i nikada nisam bio, iz ma kojih razloga ili predrasuda, protiv onoga što danas nazivamo vrhunskom tehnikom, kao što su informatika, telekomunikacijska informatika, i sve *ike* koje iz njih izvodimo ugledajući se na američku modu. Doista sam ih odlučio maksimalno upotrebljavati u svojim osobnim istraživanjima, a pod tim podrazumijevam svugdje gdje mi se to čini »mogućim«. Navest ću primjer koji će potkrijepiti ove tvrdnje: jednoga dana kada smo s Louisom Armandom raspravljali o zaprepašćujućoj zamršenosti kojoj će se morati suprotstaviti federalistička politika – na nacionalnoj ili paneuropskoj razini, rekao sam mu (parafrazirajući glasoviti Lenjinov izraz – »Sovjeti plus električna struja«): »Federalizam je autonomija regija plus računala.« A on mi odvrati, na što sam veoma ponosan: »Ah, ljubomoran sam što se ja nisam toga dosjetio!«

Ali, nemojmo nikada zaboraviti *neizbježnu dvoznačnost svih naših tehnologija.*

- Tehnička »revolucija« *automacije* trebala je uvesti eru dokolice, a mi smo u eri nezaposlenosti.
- *Produktivnost* industrije najavljivala je obilje, a na Zapadu imamo neimaštinu, koja je u porastu, i glad u Trećem svijetu.
- Informatika nam danas nudi da »za nas misli«, brže no što mi to možemo, ali ona nas izlaže opasnosti da nam presahnu sposobnosti pamćenja, rasuđivanja i stvaranja, dok istodobno umnožava naprednu vrstu učinkovitih mentalnih debila.

1 S. Nora i A. Minc, Informatizacija društva, La Documentation française, Pariz,1978.

Potiskivanje problema krajnjih ciljeva

Sigurno je da ne trebamo tehniku smatrati odgovornom za ovaj napredak s nepoželjnim posljedicama, nego društvo koje odbija razmotriti radikalne promjene (napose u podjeli profita), koje bi nedvojbeno trebale biti nužne, kako bi inovacija razvila posljedice blagotvorne za čitav ljudski rod.

U zametku naših sadašnjih problema znanstveno-tehničke civilizacije na Zapadu postoji nešto kao opće odbijanje da se prije svake industrijske i trgovinske primjene kakvoga izuma uoče njegove posljedice, koje se odveć lako nazivaju »revolucionarnima«, dok će one možda biti tek pukim slučajem potresne i na štetu čovjeka. Utvrđujem, primjerice, postojanje nečega poput jedne vrste općeg odbijanja da se zamisle, da se proračunaju, da se prouče društvena uređenja koja bi osigurala uvjete da se nezaposlenost pretvori u dokolicu, ili produktivnost u sredstva koja bi omogućila život, a ne ubijanje, odnosno u hranu za tijelo i duh radije no u oružje. Ali ovdje veoma pomno želim reći da kada govorim o općem odbijanju, ja ne pretpostavljam da je nakon dogovora među filozofima, znanstvenicima, industrijalcima, odgajateljima i tehnokratima sasvim svjesno donesena negativna odluka tipa »pitanje se neće postavljati«. Riječ je ne toliko o promišljenom odbijanju koliko o refleksu bijega pred problemom, o potiskivanju u frojdovskom smislu riječi, o jednoj vrsti blokade duha pred onim što sluti o zaprepašćujućoj složenosti problema i njegovim mogućim kobnim aspektima.

Čini mi se da se zapadnjaci u industrijskoj, znanstveno-tehničkoj i tobože racionalističkoj eri u cjelini zadovoljavaju jednim tipično djetinjastim vladanjem: suočeni s novim »vrhunskim« tehnološkim igračkama koje im nude, i kojima se, kako ih uvjeravaju, trebaju dičiti – »Zbog vas se ponovno osjećamo kao divovi«, govorio je predsjednik Reagan astronautima rakete Columbia – oni isprva vide samo olakšice i moć koje im to može donijeti, a ne opasnosti, a još manje povećanu odgovornost koja se time ustrojava. Oni vide tek inovaciju – po definiciji prolaznu – ali odbijaju predvidjeti često bespovratne štete, koje bi mogle biti njihova cijena.

Sve se to i odveć dobro razumije, ako pomislimo na rafale opovrgavanja kojima su izloženi najveći specijalisti takozvane znanstvene futurologije u svojim ekonomskim i političkim predviđanjima. Bilo da je riječ o krizi automobila, nafte ili energije, o japanskom proboju, o Iranu, o Afganistanu ili o Lechu Walesi, sve nas je zateklo u važnim događajima u zadnjem desetljeću.

Treba li onda od te budućnosti koja nas omamljuje svojom silnom nepredvidljivošću dići ruke i nastaviti kao po običaju, odnosno: *najprije činiti,* kada je suviše rano da bi se išta predvidjelo, a *potom razmišljati,* kada je odveć kasno da bi se išta mijenjalo? (To se dogodilo s nuklearnom energijom: sagradili smo centrale, a potom smo se počeli pitati kako smanjiti njihov radioaktivni otpad. To još uvijek ne zna-

mo, pa čak sve manje i manje, ako je vjerovati izvješću Globe 2000. Otpad se neumoljivo gomila. Kažu da bi zaustavljanje centrala stvorilo neviđenu nestašicu električne energije, dok zamišljene metode povlačenja predstavljaju probleme, kako političke tako i tehničke, koji se sve teže mogu razmrsiti.)

Situacija se još uvijek ne čini tako ozbiljnom u slučaju informatike. Ali predvidljivost dugoročnih posljedica, izravnih, neizravnih ili induciranih, i njihovih kombinacija, usklađenosti ili sukoba trebala bi nas potaknuti da i mi odustanemo od svakog nastojanja da dokučimo budući razvoj modernih društava, pa čak i od promišljanja o informatičkoj budućnosti. Što se mene tiče, ja odbijam poziv. Uvijek sam mislio da mi nismo na Zemlji zato da bismo pokušali predvidjeti budućnost, već da bismo je stvorili. Evo trenutka kada trebam primijeniti svoju formulu.

Zbog nemogućnosti poznavanja dugoročnih posljedica naših tehničkih inovacija na čovjeka, na društvo i na prirodu predlažem, dakle, sljedeći plan:

- Dokučiti istinsku prirodu inovacije i njezinih ciljeva, provjeravajući *definiciju njezinih temeljnih pojmova.*
- Podvrgnuti određenom broju *uobičajenih kriterija* svaku tehničku inovaciju koja zahtijeva svoja prava, odnosno, pravo na proizvodnju i prodaju.
- Procijeniti, uz pomoć ovih uobičajenih kriterija, *prednosti* i *opasnosti* »divljeg« iskorištavanja informatike, koje bismo još danas mogli predvidjeti i koje još uvijek možemo spriječiti.

Malo semantike

Čini mi se da je engleski podatniji no francuski za ono prvo leksičko probiranje, kako bi se *definirali pojmovi* koji se odnose na informaciju uopće i osobito na informatiku. Engleski na prvi pogled uspostavlja vrlo jasno razlikovanje između *data – news – knowledge,* budući da prva dva pojma označavaju dvije vrste informacije, a treći rezultate ili rezultante ovih informacija kod pojedinca. To se više ili manje podudara s francuskim nazivima: *données* (postojani podaci) – *nouvelles* (dnevne novosti) – *savoir* (integrirano znanje, odnosno spoznaja).

Što se tiče riječi *informacija,* Littré daje ovu definiciju: »Filozofski pojam. Radnja informiranja, davanje oblika.« Primjer: »Čovjek je najvažnija informacija i kao živa sinteza stvaralačkih sila na zemaljskoj kugli.« D. Stern, *Esej o slobodi.* (Autor ove divne rečenice, D. Stern, pseudonim je grofice d'Agoult, punice Richarda Wagnera i Lisztove družice.)

Informacija je tradicionalno, od Aristotela, značila *obrazovanje* putem opaženih činjeničnih podataka i proživljenih iskustava, koji se integriraju u pamćenju svakog

pojedinca. Smisao »dnevnih vijesti«, koji je ova riječ zadobila u vrijeme masovnih medija, jedan je od najprijepornijih, ali on se nametnuo.

Iz ovog prvog semantičkog izbora proizlazi nekoliko očitih zaključaka ili doista gotovo očitih zaključaka.

- Informacija (*data* + *news*) nikako nije sinonim za *znanje* (ili za *spoznaju*) koje može integrirati samo jedna osoba. Informacija nam ne kazuje ono što jest ili nije u skladu s velikim ciljevima koje religije pripisuju čovječanstvu: mirom, slobodom i ljubavlju. Informiranje, u današnjem (medijskom) smislu, ne znači formiranje duha, nego čak i njegovo moguće deformiranje. Informacija nije znanje. Znanje još uvijek nije mudrost, kao što ni mudrost još uvijek nije ljubav. (Ona »ljubav koja će nam vratiti slobodu«, kako kaže jedna divna narodna pjesma.)
- Kada netko kaže: »Sada *znam* što je strah!« ili »Sada *znam* što je ljubav!« on ne govori o informaciji koju je upravo primio, već o iskustvu koje je upravo proživio.
- Littré definira *znanje* kao »spoznaju stečenu učenjem, iskustvom«.

Značajno je da je spoznaja u jednini, odnosno, da predstavlja globalizaciju pojedinačnih spoznaja, informacija pohranjenih u računalima ili u mozgovima.

- Rado bih u ovu definiciju uveo riječi kao što su *prosudba, rasuđivanje,* izričaje kao što su *mudro rasuđivati, biti razborit,* za koje je očito da računalo ne bi znalo što bi s njima učinilo.
- Ali ako informacija (*data* + *news*) povećava našu fizičku snagu, neizbježno je, i od životne važnosti, da se istodobno i proporcionalno uveća i naša moralna i duhovna mudrost, koja je smisao krajnjih ciljeva, prema kojima se moraju ravnati naša sredstva.

Osnovno načelo: krajnje je opasno povećati čovjekovu materijalnu snagu, koju će on, dakako, staviti na raspolaganje svojoj žudnji za moći nad drugim i za uništavanjem, ako *istodobno* ne uvećamo i snagu duha koja je u službi krajnjih ciljeva osobe, dakle, njegove slobode da se pokori vlastitom pozivu.

- Trebalo bi se čuvati da ne pokleknemo pred iskušenjem, koje potiču novine ili otvoreno promiču oglašivači, da na računalo, putem metafore, primijenimo specifično ljudske sposobnosti, kao što su »pamćenje«, »razmišljanje«, »inteligencija«. Ovdje ću se ograničiti na riječ »pamćenje«.

Tobožnje pamćenje računala radikalno se razlikuje od čovjekova po tome da ono nije priča o pojedincu zabilježena u njegovu mozgu, a još manje priča o čitavoj vrsti, upisana u njegovim genima, već samo gomilanje nedatiranih pojedinačnih informacija i razvrstanih arhiva. Ako postoji proces osobnoga pamćenja koji računalo nikada neće moći proizvesti, to je svakako onaj koji je opisao Proust povodom male »madeleine«

umočene u čaj,[2] čiji okus, u polaganom porastu gotovo tjeskobnog uzbuđenja, u njemu obnavlja svu putenu, osjetljivu i osjećajnu čaroliju njegova djetinjstva u gradiću Combray. Proglasiti »pamćenje« računala »deset puta sposobnijim od čovjekova pamćenja« ne znači baš ništa ako i na trenutak pomislimo na Prousta ili na vlastito djetinjstvo.

Nekoliko uobičajenih kriterija svake inovacije

1. Kada je Henry Ford 1899. godine svečano otvorio prvu tvornicu automobila, nitko se nije dosjetio predvidjeti budućnost ove pretpostavke – tada gotovo nevjerojatne – o potpunom uspjehu toga stroja. Nitko nije mislio da će nam gradovi buknuti, da će nam se gradovi zakrčiti i postati zagušljivi, da će se sela betonirati, da će kola i zrakoplovstvo, naftne kompanije i automobilska industrija redovito zauzimati prva mjesta na svjetskom popisu u *Fortune,* i da će sudbina sveukupne zapadne industrije ovisiti o odlukama nekoliko emira u Perzijskome zaljevu. Prvo pitanje koje bi se trebalo postaviti pred kakvim tehničkim izumom, dakle, bilo bi: *U slučaju sveopćeg uspjeha, koje bi mogle biti njegove posljedice?*

2. Posezanje za moralnim kriterijima koje poštuje čitav Zapad uzrokovalo bi odbacivanje rada na traci, koji osobu svodi na instrument, suprotno temeljnom Kantovu pravilu, i koji opravdava Marxovu rečenicu o radniku kojega industrijski rad svodi na »živu dopunu mrtvome mehanizmu«. Odatle ovaj drugi kriterij: *odlučno odbaciti svaku inovaciju čiji bi se makar i jedan od uvjeta za uspjeh pokazao nespojivim sa slobodom osobe.*

3. Ideja da se stvore veoma velike jedinice proizvodnje rođena je samo iz brige za racionalizacijom, kako bi se uvećao profit na štetu posla.

Naš će treći kriterij biti dopuna drugome, kao što je odgovornost dopuna slobodi: *odbiti svaku inovaciju koja bi nužno prouzrokovala ili samom svojom prirodom podupirala poduzeća strahovitih razmjera i uvijek sve veću koncentraciju moći na štetu autonomije lokalnih i regionalnih zajednica i sudjelovanja građana u njihovu upravljanju.*

4. Četvrti nam je kriterij postao poznat prije samo nekoliko godina. On nam nalaže da *izbjegavamo sve što može zagaditi našu društvenu ili prirodnu sredinu, kao i sve što prijeti da će u kratkome roku iscrpiti prirodne resurse koji se ne mogu obnoviti, zbog eksponencijalnog rasta umjetno izazvanih potreba.*

5. Više je autora[3] zapazilo da bi bilo mudro da *industrija ne kreće od tehnoloških*

2 Vidi *Jedna Swanova ljubav*, t.1.

3 Kao, primjerice, Pierre Drouin, Le Monde, 12. studenog 1980; »U određenim sektorima

mogućnosti već od postojećih potreba (suprotno gore navedenoj rečenici Nore i Minca o povijesti informatike koja »se poistovjećuje s nizanjem tehničkih inovacija«).

6. Kada se nova tehnika pokaže sposobnom da promijeni ili dokine ritam, trajanje, vremensku strukturu ljudskoga života i stvaranja, onda se nužno ne radi o napretku, nego možda o agresiji protiv vrste ili protiv njezinih stvaralačkih elita. *Suzdržati se od primjene ove tehnike dok se ne odagna sumnja veoma iscrpnim eksperimentiranjem.*

7. Izbjegavati sve što bi moglo prouzrokovati pretjeranu ranjivost industrije suviše tijesnom ovisnošću ili o nacionalnim političkim snagama ili o iscrpljivim prirodnim resursima koje ne nadziremo (nafta i uran još danas, a sutra vode, šume, hrana).

Prednosti informatike

One bodu oči. Tko bi mogao zanijekati korisnost informatike u sve većem broju područja koja računala mogu obrađivati: vrijeme preračunavanja potrebno za gradnju brane smanjeno je s dvanaest mjeseci na jedan tjedan. Bolničke usluge. Statistike, popisi koji se obavljaju gotovo bez papira, odakle proizlazi spašavanje velikih šuma. Obračunavanje poreza. Lansiranje svemirskih raketa... Da ne bismo morali govoriti o prednostima (iako je to možda odsudno) – ako smijemo reći – koja su računala predstavljala za sve svjetske »nacionalne obrane« od samog svog pojavljivanja.

Da ne duljim. Shvatili ste, a više tisuća inženjera je mjerodavnije od mene da bi branilo i predočilo ovo pitanje. Malo ću se dulje zadržati na opasnostima, ili, bolje rečeno, na mogućim opasnostima na koje sam pomislio, i na koje još uvijek, čini mi se, mogu upozoriti odgovorne.

Opasnosti ili, radije, rizici

- *Brzina.* Argument na koji se najčešće pozivaju u korist informatike je onaj koji me najviše zabrinjava kad iziđemo iz numeričkoga i čistog kvantitativnog: to je argument nevjerojatne brzine logičkih ili računskih operacija za koje su računala sposobna. U svim područjima koja sam upravo naveo, u kojima je informatika neprijeporno korisna, dobitak na vremenu nužnom za kakvu operaciju očituje se u manjim troškovima i povećanoj učinkovitosti. Ali u svim drugim područjima: biološkom, afektivnom, umjetničkom, pedagoškom, etičkom, duhovnom, trajanje igra pozitivnu, stvarnu, egzistencijalnu ulogu, često i *konstitutivnu* ulogu za promatrani fenomen, kao što je to očito slučaj s glazbom.

- što je slučaj s elektronikom - tehnologija se razvija mnogo brže no potrebe za njom.«

Uče nas da čovjek obično može upiti 80 000 informacija dnevno, dok ga već sada kljukaju s 200 000 informacija dnevno.[4] Ovaj je *information overload* negativan, beskoristan, a postaje čak i toksičan. On je komunikacijsko zakrčenje.

Kažu nam da računalo, kada ga ispituju o kakvom psihološkom problemu, »misli« mnogo brže no ljudski mozak. Ali to je ispitivaču nepotrebno, jer će njemu, da bi uistinu *shvatio* odgovor, biti potrebno isto vrijeme koje bi potrošio na to da ga nađe, odnosno *da proživi proces promjene* koji dopušta da ga realizira (u engleskom smislu ove riječi) – dokuči. (Pretpostavljam da se odgovor zna, kao u većini psiholoških ili etičkih problema. Poteškoća nije u tome da se sazna odgovor, već da ga se proživljava do stvarnoga rješenja.)

Gotovo trenutačno rješenje kakvoga problema – izračunato u »nanosekundama« ili u milijarditom djeliću sekunde – korisno je samo u područjima u kojima se ne proživljava trajanje, u kojima ono nije dio prirode problema i samog procesa njegova rješenja. Ali u svim područjima u kojima je umiješana ljudska osoba, putem svoje biologije, svoje psihologije ili svoje osjećajnosti, brzina uvećana neodređeni broj puta postaje faktor koji razara sve ono što zahtijeva prilagođavanje, probavljanje, integriranje ili prisvajanje. Bilo bi glupo hraniti duh i tijelo brže i češće no što oni mogu probavljati i usvajati. Skuhati »obiteljsku večeru u jednoj minuti u mikrovalnoj pećnici[5]« može spasiti domaćicu, ali kuhati jelo na blagoj vatri ili pustiti ga da krčka potreban je uvjet za uspjeh najboljih jela. Vremenski svesti meditaciju na treptaj oka nema nikakvoga smisla; isto tako, i vođenje ljubavi u dvije nanosekunde čini mi se posve nezanimljivim.

U potpuno informatiziranom društvu koje nam pripremaju čovjek više neće imati vremena uživati u samom okusu života, kojega mu više neće moći vratiti, čak ni pod cijenu milijardi bitova u sekundi. »Do trenutka kada čovječanstvo, na tragu jednog velikog duhovnog vođe, ne otkrije onu neviđenu raskoš: sporost u srcu tišine.«[6]

- *Ograničavanje na ono razumno.* Tehnika, koja je u svakodnevni život Zapadnjaka ušla početkom 20. stoljeća putem električne struje, automobila, zrakoplova, telefona i RTV-a, sigurno nas priprema da mislimo ili zamišljamo prema obrascima izvedenim samo iz fizičke stvarnosti i prema njezinim mehaničarima, ali mi se čini da ona još uvijek u biti nije promijenila ni naše načine mišljenja, ni osjećanja, ni vjerovanja. Informatika može otići mnogo dalje do 2000. godine. Dopuštajući, u ime naših mozgova, izračunavanje i vezivanje svega onoga što može biti izraženo u logičkom i brojnom obliku, ona nas gura u svijet u kojemu će nam računala, budući da su se »bavila« našim problemima, povratiti stvarnost koja će uvijek biti sve više svedena na ono razumno, očišćena od svake tajnovitosti, sve više depersonalizirana i kao prethodno probavljena kako bi se

4 Vidi članak dr. Klausa Schrapea, »Psychologische Folgen der neuen Informationstechnologie«, u: Neue Zücher Zeitung, 20. svibanj 1980.

5 Primjer koji je citirao J. Maisonrouge na Akademiji moralnih i političkih znanosti, 13. listopada 1969.

6 Denis de Rougemont, *Pisma o atomskoj bombi*, New York i Pariz, 1946.

lakše uspostavile veze između računala i ljudskih mozgova, koji će se postupno sve više integrirati u računalnu mrežu. To će jamačno olakšati komunikaciju – ali čega? Onoga što je posve isto za sve živo i neživo. Ne onoga što bi otkrilo jedinstvenost jedne osobe, onoga što bi, dakle, bilo najzanimljivije upoznati.

Ukratko, tehnika zbog same svoje naravi teži podupiranju i promicanju jednog oblika priopćavanja onoga što je već zajedničko svim ljudima, svega onoga što se, dakle, može izraziti informatičkim »jezicima«, ali ničega od svega onoga što bi bila radikalna, stvorena, jedinstvena novina koja se tek treba otkriti... Ona, dakle, teži podupiranju i promicanju oblika mišljenja koji je dezinficiran, racionaliziran, zaštićen od »mentalnih poremećaja« i »pomamnih utopija« (odnosno od političkoga ili društvenog nekonformizma u određenim uređenjima), ali i od lirizma i poezije uopće, i sve to jezikom koji bi sustavno onesposobljavali kako bi prenio ono neizrecivo. U tom se smislu treba bojati određene »robotizacije« duhova; kao i racionalističko-materijalističkog konformizma, i gubitka svekolikog duhovnog otpora stožerima državno-nacionalnih, industrijskih, trgovinskih ili bankarskih snaga, koje bi mogle monopolizirati informatiku i telekomunikacijsku informatiku.

Škola bez učitelja: »Platon« ili guru?

Primjer buduće škole omogućit će mi da u nekoliko riječi rastumačim najbitnije od svega onoga o čemu smo dosad govorili.

Danas nam, sa sve većom upornošću, u svim tiskovinama predlažu *školu bez učitelja*. Ova je ideja niknula u mozgu generalnog direktora *Control Data,* koji joj je nadjenuo ime *Platon*. Ovdje bi bila riječ o učenju podataka i struktura o svim temama pomoću računala koja bi zamijenila udžbenike i učitelja. To bi se čak moglo događati u učenikovu domu kada bi se on koristio terminalom. U tom slučaju, škola bez učitelja ne bi više bila čak niti škola, i podsjećala bi na slavni Lichtenbergov[7] nož: nož bez sječiva, čiju smo dršku izgubili.

Otkrijmo odmah jednu zabludu u određenju projekta *Platon:* to nije škola bez učitelja, budući da su upravo učitelji programirali računala. Oni samo nisu ondje, odnosno, oni izdaju svoju osnovnu funkciju.

Svaki profesor – a ja sam profesor bio dvadeset godina, u različitim zemljama i na različitim sveučilištima – jednoga dana, na svoje veliko iznenađenje, otkrije da je ono što ostaje od njegove nastave ono što nije bilo »na programu«, ono što je nesvjesno prenio svojim najboljim studentima. Jaurès je to vrlo dobro rekao (upravo sam to pročitao, nakon što sam to proživio): *Ne poučavamo ono što znamo, već ono što jesmo.*

7 Georg C. Lichtenberg (1742-1799), fizičar i autor aforizama, kojima su se divili Goethe, Kant i Nietzsche.

Računalo mnogo zna, ono može čak i sve znati, ali ono nije. Ono ne može oblikovati duhove budući da nema krajnjih ciljeva koje bi im predložio. Ali ono ih uistinu može svesti na službeni konformizam. Evo što je rečeno u listu *Le Figaro,* u prosincu 1980. godine, o školi bez učitelja:

»Učenici se gotovo nesvjesno prilagođavaju računalu... Oni automatski stječu računalni duh. Već su sada, kako dodaju, rezultati izvanredni... Učenici u prvom razredu srednje škole ostvaruju programe istraživanja nastave, čija su vrijednost i izvornost omogućile njihovu [sic] uporabu u praktične svrhe.«

Pristalice škole bez učitelja jamče nam da će ona umnožiti mozgovne mogućnosti šezdeset puta. Ali ako mlađima od osamnaest godina (do toga se doba razvijaju sinapse) olakšamo učenje, potičemo lijenost njihovih mozgova, koji mogu oslabiti jednako kao i noge onih ljudi koji više ne hodaju ni petsto metara pješke, ali se voze automobilom ili motorom. Učenici bi pred računalom bili sve pasivniji, i imali bi sve manju mogućnost sumnjati, postavljati pitanja učitelju, kritizirati i raspravljati s prijateljima, što je još jučer činilo najbitniji dio školskog odgoja i obrazovanja.

Napokon, *Platonova* težnja da učenikovo pamćenje zamijeni uređajima (gadgets) u očitoj je suprotnosti sa svim istraživanjima psihologa, koji nastoje dokazati da je pamćenje sposobnost koja se gaji, razvija ili slabi kao kakav mišić: »Pamćenje se gaji uporabom«, kako nas primjereno podsjeća Le Petit Larousse. Ivan Illich na Sveučilištu u Kasselu obvezuje studente da napamet uče dijelove povijesnih spisa. On je u vrhu pravoga napretka, a ne računalo sa svojim takozvanim »pamćenjem« koje ne ovisi ni o osobama – ni o prošlosti! Projektu *Platon* suprotstavit ću formulu primijenjenu u hinduskom samostanu, u kojemu sve ovisi o guruu, koji je nepredvidljiv, osoban, koji vodi meditaciju i posreduje transcendenciju. Problem budućeg obrazovanja naslovit ću: »*Platon*« *ili guru.*

Ovo je pitanje riješio pravi Platon, prije gotovo 2 300 godina, kao što to možemo pročitati na početku IV. dijela *Fedra*. Sokrat kaže da je Theuth,[8] egipatski bog čiji je znak ibis, »prvi izumio i broj i račun i geometriju i astronomiju, a još i igru na kamečke i na kocke[9], pak pismena.[10]« Theuth je otišao do kralja Thamósa[11], koji je stolovao u Tebi, i predstavio mu je svoje izume. Kralj ga je ispitivao o korisnosti svakoga izuma.

8 Theuth ili Thoth, grčki Hermes, [*nap. prev.*]

9 Ovdje citiramo bilješku iz Petračićeva prijevoda Fedra: »Igra na kamečke (petteia) i na kocke (kybeia). Bile su društvene igre, a ona na kamečke nalik šahu, te je pri tom trebalo naporna mišljenja. Pomišljalo se i na druge izumitelje, primjerice na Palameda.« [*nap. prev.*]

10 Platonova je Fedra na hrvatski jezik preveo Franjo Petračić (1894. godine, Naklada »Matice hrvatske«, Zagreb). Oba su citata preuzeta iz ovoga prijevoda, koji je ponovno izdala 1997. godine Naklada Jurčić (prijevod i bilješke - Franjo Petračić; uvod - dr. Jure Zovko; recenzenti - dr. Darko Novaković i dr. Josip Talanga) (LIX, str. 61/62). [*nap. prev.*]

11 Thamós ili Amus ili Ammon. [*nap. prev.*]

»A ovaj upita od kakve je koja koristi... [...] Ali kad je došao na pismena reče Theuth: ova će umijeća, kralju, načiniti da Aigypćani budu mudriji i da bolje pamte, jer se je našao liek za pamćenje i za mudrost. Ali onaj reče: Domišljane Theuthe, u jednoga je vrstnoće, da tvori djela umjećna, a u drugoga, da prosudi, koliko je u njima štete i koristi za one, koji će jih upotrebljavati. I sada si ti, budući otac pismena, od ljubavi rekao protivno onomu, što mogu, jer ona će u duši onih, koji ju nauče, radjati, zaborav nevježbanjem pameti, jer će se s uzdanja u pismo izvanjski stranim znakovima, a ne iz nutra sami po sebi sjećati. Nisi dakle izumio liek za pamćenje, nego za opominjanje, a učenicima nosiš pomišljenu, a ne istinitu mudrost, jer mnogoslušalice postavši bez nauke mislit će, da su mnogoznalice, neznalice većinom budući i tupi u razumievanju, nazovimudraci postavši mjesto mudraca.«

Što dodati Platonu što Sokrat već nije rekao, a što zauvijek osuđuje *Platona?*

Ranjivost

Sigurno je korisno naučiti se služiti računalom; još je korisnije naučiti se njime više ne služiti.

G. Elgozy

Ovo me dovodi do posljednje primjedbe – ove primjedbe, za koje moram priznati da tek uvode buduće rasprave, rasprave koje će one tek zahtijevati, ali sve hitnije: Što će se dogoditi s *ranjivošću* informatiziranog društva?

Na pragu smo civilizacije koja je postala krhka zbog velike količine virtualno razarajućih čimbenika: nuklearnih eksplozija, nepovratnog onečišćenja jezera, rijeka i oceana, i uništenja šuma na planetu (već 40% ih je uništeno), koji mogu prouzrokovati pogubno smanjenje proizvodnje kisika u atmosferi.

Hoće li se ljudi koji su već jedno ili dva desetljeća naviknuti na informacijske mreže koje im diktiraju ponašanje znati snaći ako dođe do zatajivanja mreža? Kao što više ne znaju računati bez kalkulatora, tako se bez računala neće više ničega sjećati. Bit će bespomoćni pred svakom neočekivanom situacijom.

Društvo je zbog informatizacije izloženo opasnosti da ga sve više centraliziraju državni monopoli ili velike tvrtke, dakle, da bude sve manje sposobno za autonomiju, za samoupravljanje u slučaju krize. Citirat ću Joëla de Rosnayja koji je o tome rekao:

»Činjenica je da sve veća složenost društva, uporaba telekomunikacijske informatike, telekomunikacija i informacije čine sustav sve ranjivijim i lako ga se može narušiti.«[12]

Isto predviđa i *Revue polytechnique*:[13]

»U slučaju kvara, rješenja za ručno pritjecanje u pomoć su neizvediva; raspoloživost i valjanost informatike su nesigurne; predali smo se na milost i nemilost potencijalnim katastrofama: požarima, poplavama, sabotažama, povremenom zatajivanju veza; sve veća složenost sus-

12 Le Monde, 29. ožujak 1981.

13 Lausanne, svibanj 1980.

tava povećava ovisnost o rijetkim specijalistima.«

Kao što kalkulatori već milijunima ljudi omogućuju da pročitaju rezultate računanja a da sami ne izvrše operacije, koje nisu ni usvojili, informatika će sve više zamjenjivati učenje, a simulacija znanje, tako da će, ako kakav središnji dio informacijske mreže ili informacijska mreža uopće podbaci, čovjek biti nesposoban ponovno stvoriti industriju, i neće se moći nikako obraniti od Prirode.

Ono što se već sada naziva *elektronskim zločinom* znači neposredniju opasnost. U Sjedinjenim Američkim Državama četiri su trinaestogodišnja učenika uspjela uništiti deset milijuna bitova, jednu petinu onoga što je računalo trebalo upamtiti. Drugi, pak, mladi onesposobljavaju računala izlijevajući med po njima, ili pucajući na njih iz strojnice.

Ovaj zadnji primjer prikladno predočuje činjenicu s kojom bih želio završiti ovaj članak.

Tehnika je sama po sebi neutralna, oruđe na usluzi čovjeku, čitavom čovjeku, onom dobrom i onom lošem u njemu. Ali, u biti, onaj loši dio čovjeka ima šanse malo više profitirati od ove neutralnosti no onaj dobri. Jer je funkcija tehnike da *olakša* naša nastojanja i umnoži njezine posljedice. No općenito je lakše činiti zlo no dobro. Kada se prijeđe određeni kvantitativni prag, određene posljedice lošega i neodgovornog ponašanja mogu postati nepovratne, dakle, smrtonosne. (Što ne bi bio slučaj, da usput spomenemo, s nepovratnošću dobra, kada bi ona postojala.)

Hoće li se, dakle, trebati uništiti ili zaustaviti tehnika, u našem slučaju informatika? Ako se pozovemo na naše kriterije, ustanovit ćemo da informatika uistinu zadovoljava točke broj 1 i 4 (ona ne zagađuje i ne pridonosi rasipanju resursa i energije); da može prilično dobro zadovoljiti i kriterije 2 i 3, ako budno pazi, odnosno: izbjegavati ono što je *nespojivo sa slobodom osoba* (u pravnom pogledu), i izbjegavati ono što vodi iluziji *o gorostasnim proporcijama* (iako i ovdje iluzije o ludoj brzini i o nevjerojatnim brojkama još uvijek mogu biti njezine istoznačnice). Ali, utvrdili smo, naprotiv, da informatika ostavlja loš dojam u pogledu kriterija 5, 6 i 7, jer *nije dio postojećih potreba, već dio tehničkih i trgovinskih mogućnosti:* jer može podupirati pravu psihološku i kulturnu agresiju protiv osobe , i nadasve zato što naše društvo čini strahovito ranjivim.

Ako još uvijek možemo djelovati na evoluciju informatike (koja se, prepuštena svom ubrzanom razvoju, već čini izvan svakog ljudskog domašaja), mi to moramo učiniti utječući na ovu posljednju činjenicu. Odbijati, živo pobijati imperijalističko gledište *opće informatizacije* društva. Utvrditi informatici *granice* koje joj uistinu postavlja njezina znanstvena definicija i njezina korisnost – mi to još uvijek možemo učiniti, i mi to moramo učiniti.

To je uistinu malo, reći će mi. Neizmjerljivo nastojanje, posve nevidljiva duhovna odluka. Ali doista je vjerojatno da o toj sitnici, o toj uistinu neznatnoj malenkosti ovisi sudbina naše zapadnjačke civilizacije.

II. Temeljni pojmovi filozofije

»Filozofija nije nešto puko ljudsko (poput: 'puko božansko' , 'puko prirodno' ...). Ona nema posla ni s bogom ni s čovjekom, ni sa smrću ni sa životom (to se, doduše, javlja kao motiv kod pojedinih filozofija, ali to nije bitno).
U filozofiji se ne bi smjelo tražiti ni 'utjehu' , ni 'kompenzaciju' , ni izlaz iz 'situacija'. Kod nje se pita što je ona za sva bića, za sve što postoji, jer je porijeklo njene nužnosti u povijesti bića kao cjeline i zato je ona njena iskustvena 'paradigma'.«

Branko Despot

Što je filozofija? Kako možemo razumjeti odnos filozofije i znanosti? Koji je odnos filozofije i mita? Što znači da je filozofija ljubav prema mudrosti? Koja je posebnost filozofijskog mišljenja? Što znači da filozofija postoji kroz pitanja? Koja je uloga uma u filozofiji? Što je to materijalizam? Što je idealizam? Što je to antička filozofija? Kako Sokrat razumijeva dijalog? Što je Platon htio reći kroz prispodobu o špilji? Što je to polis? Koji je odnos duše i polisa? Čemu filozofija?

BRANKO DESPOT

Mišljenje i sloboda*

* Despot, Branko: »Mišljenje i sloboda«, u: Isti, *Uvod u filozofiju*, Zora, 1987., str. 51-53.

Mišljenje i sloboda

Oh, napokon, čini mi se da smo poletjeli. Tamni bezdan volje i strvine njenih čina i djela više ne zakužuju tako strahovito zrak. Biva čišće, zdravije. Bivamo lakši. Možda zato i govorimo olako o teškim stvarima. Ili te stvari možda i nisu tako teške. Stalno iznova nešto se s nama zbiva, velimo, »u mišljenju«. »U mišljenju«, doduše metafizičkom, vidjeli smo, sve se oslobađa za sebe sama. »U mišljenju« volja se obratila u sebe kao slobodu i time i sebe oslobodila od »nas« i nas od nje. »Mi« smo »u mišljenju« slobodniji postali i napokon poletjeli. Ne bi bilo nevjerojatno da se i mišljenje samo, naposljetku, »u mišljenju« oslobodi od sebe sama. Teške su to stvari, olako govorimo, – što!? kako teško može biti što uzlet, let i uzdizanje omogućuje. Lakše od najlakšega ono bi biti moralo. Mišljenje! Teško? Što bi uopće moglo biti lakše od mišljenja?

Budući da nas volja više dolje ne vuče, pa ako sami ne posrnemo – to jest misliti prestanemo –, nećemo prestati letjeti, dajmo si vremena, pogledajmo, kad već od lakoće mišljenja počinjemo živjeti, kako to s mišljenjem jest.

Mišljenje i sloboda!? Da mišljenje oslobađa, to smo iskusili. Ali mišljenje i sloboda! Očigledno nije tome tako, da se bez slobode ne da misliti, jer smo i u zatvoru mislili. Je li sloboda što daruje mišljenje drukčije naravi, pa je niti zatvor ni tamnica ne mogu porobiti. Mišljenje i sloboda. Ipak, u zatvoru smo, mislivši ono bitno, to jest bit zatvora, nužno mislili na volju. Sada, oslobođeni, ni na što ne *moramo* misliti. Zaista? Nije li i ovdje nužno da mislimo na ono što omogućuje sam uzlet i let, uvis, sve više i uvijek više, sve do živog vremena i vrutka njegova vrtloženja. U vremenu-prostoru, rasprostrtom, i stoga naposljetku raspalom vremenu, morali smo misliti na volju koja ga kao zatvor omogućuje. Ne moramo li u letu kroz vrijeme misliti na mišljenje koje ga kao slobodu omogućuje.

Ti bi u filozofiju. Rekli smo, uvod u filozofiju je sebe-uvod. Sebe-uvod je već nekako filozofiranje. Filozofiranje se oduvijek dovodi u nekakovu vezu s mišljenjem. Pa hajde, pokušaj misliti, sada, dok letimo slobodno, na ono što nas je oslobodilo i time omogućilo ovaj »slobodni let«. To je mišljenje. Misli na mišljenje. Prva namisao pri tome morala bi ti biti kako to stoji s mišljenjem i slobodom. Čini se: oslobodili smo se »u mišljenju«. Ali: da bismo uopće mogli misliti, moramo već biti slobodni. Čini se: »mi« smo mislili. A možda smo upravo zato oslobođeni jer je mišljenje u nama mislilo. Zašto bi mišljenje oslobađalo? Možda zato jer sloboda u mišljenju misli. Sloboda u mišljenju? Mišljenje u slobodi? Čak, kako krasotnik jedan reče, sloboda jest mišljenje samo? Svaka

riječ tu je zagonetna, tajnovita. Zajedno sigurno nećemo daleko dospjeti. Letovi udvoje uvijek su privremeni. Vrijeme nas nosi i raznosi. Svak je nošen svojom putanjom. Ali budi siguran. Ako ti je do toga da se daš u filozofiju, mišljenje moraš promisliti, slobodu moraš promisliti, mišljenje moraš usloboditi. Sve Zemaljsko moraš mjerom mišljenja i slobode moći odmjeriti. Prije negoli tu geometriju svladaš, nećeš ući.

Letiš, tu i tamo lebdiš, i opet letiš, misliš, misliš na mišljenje. I dok misliš na mišljenje, ne vidiš ništa, ne čuješ ništa, ne misliš ni na što, ni na znano ni na neznano, misliš na mišljenje. Misliš na mišljenje koje »jest« samo dok misliš? No ti si već davno oslobođen tvoga ti i ja, ne misliš više »ti« na mišljenje, nego mišljenje u tebi, kroz tebe, misli na sebe.

BRANKO BOŠNJAK

Uvod u filozofsko mišljenje*

* Bošnjak, Branko: »Smisao filozofskih pitanja«, u: Isti, *Filozofija*. *Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb, 1973., str. 21-34.

BRANKO BOŠNJAK

Uvod u filozofsko mišljenje

Smisao filozofskih pitanja

Prema sačuvanom predanju na ulazu u delfijsko proročište bio je natpis: upoznaj samoga sebe. No da li je to moguće i tko će reći kad je postignut cilj tog sadržaja? Na to nema jedinstvenog odgovora koji bi bio prihvatljiv za sve; no upoznavanje samoga sebe jest stalna obaveza da se misli, a to znači da se pita ono što treba misliti da bi se znalo što treba raditi.

Delfi su bili i ostali zagonetka dolaska i odlaska, te su djelovali zbunjujuće ne samo na one koji su odlazili s dvosmislenim odgovorom, nego i na one koji su se pokušali udubiti u smisao svega toga. To je bila značajna institucija koja je davala i psihološku sigurnost da može preuzeti svako pitanje. U Delfima je svijet antike bio misaono prisutan i tu se nalazila sinteza opće mudrosti. Delfijsku ideju o spoznaji samoga sebe filozofija je shvatila kao nužnu logičnost stalnih pitanja i odgovora. Pitanje pita – da bi omogućilo mišljenju da vidi što je bit, jer mišljenje u pitanjima misli i stalno sumnja.

Metodološki problem racionalizma *Descartes* je započeo baš s pitanjima o svemu što je prije bilo. No da li je Descartes na osnovu teze o sumnji mogao sumnjati u sve? Na to bi se moglo odgovoriti dijalektički sa: da i ne. On je sumnjao u sve, ali ipak nije sumnjao u sumnju. Da je i u sumnju sumnjao, tada bi je ukinuo i bio bi opet na samom početku, odakle je i pošao. Sumnja u sve, odnosno sumnja bez sumnje u sebe treba da preispita sve što je mišljeno. Po toj analogiji sumnje bez sumnje pogledajmo primjer o stalnom postavljanju pitanja u filozofiji. Ne možemo reći da se u pitanju pita o svemu, a samo ne o pitanju, pitanje pokazuje kako se pita i što se pita? Dakle pitanje nije izvan sebe, već ostaje uvijek pitanje u pitanju. To je razumljivo, jer u filozofiji svaki odgovor nužno daje novo pitanje i omogućuje da se pitanje postavi. Odgovor na pitanje, tj. pitanje o odgovoru stalno je veza pitanja.

U pitanje može biti doveden svaki odgovor, samo dogmatika smatra svoje odgovore završenim i ne želi ih staviti u pitanje, čime negira pitanje. Čim odgovor nije novo pitanje, onda je pitanje (opet kao novi odgovor – pitanje) negirano, jer se hoće doći do zadnjeg pitanja. Ako nećemo slijed: pitanje o pitanju, onda se dolazi do teze da je pitanje u pitanju, jer se pitanje mora shvatiti kao put u zadnji odgovor, čime zadnje pitanje prestaje biti pitanje, jer je kao pitanje sebe negiralo budući da je napustilo svoju bit, dozvolivši zadnji odgovor. Takvo je rješenje moguće, no ono ujedno pokazuje da su

napuštene filozofske misli o suštini pitanja i odgovora, jer u tom slučaju niti je pitanje pitanje, niti je odgovor odgovor, barem što se tiče filozofije.

Primjer sa sumnjom imao je u negativnoj formi pozitivan sadržaj. Sumnja je negacija, no ujedno i način dolaženja do novih istina. Sumnja u sumnju bila bi negiranje metode kao cjeline. Kao što sumnja ne smije sebe dovesti u sumnju, tj. u pitanje, ako hoće ostati to što jest, tako ni pitanje ne može sebe dovesti u sumnju, ako hoće da ostane u pravom smislu pitanje.

Da li stalno postavljanje pitanja ukida samo pitanje? Autori koji misle teološki, kažu da, jer se ne može ići u beskonačan proces traženja, čime se, prema njihovom mišljenju, nikad ne bi došlo do uzročnika. Uzrok se može prihvatiti, ali u kojem smislu? Ako netko ne zna pitati, onda ne zna ni misliti. Kad se radi o smislu svijeta i života, pitanje o pitanju uvijek otkriva nove moduse. Niti tu ima krajnjeg pitanja, niti zadnjeg odgovora. U tom smislu pitanje sebe nikad ne može ukinuti, jer sebe ne shvaća kao zadnje. Pitanje dovodi u pitanje samo takvo pitanje koje traži zadnji odgovor. Tada se dolazi do pojma boga kao općeg objašnjenja na sva pitanja, čime pitanja imaju i ishodište i utočište, pa se kao pitanja ponašaju kao gotovi odgovori bez novih pitanja, a to je u biti dogmatika. Neprekidni niz pitanja o uzroku uzroka, odnosno pitanje pitanja itd. može svojom imanentnošću doći do svog odgovora, ali kao odgovora u ljudskom mišljenju, a ne kao prihvaćene apsolutne istine.

Time se problem svodi na pitanje odnosa pitanja prema autoritetu. Ako svatko ima neke autoritete, onda je razumljivo da sama potreba autoriteta nužno dovodi do razlika i pitanja o autoritetu. Ideja apsolutnog autoriteta znači potpuno gubljenje individualiteta. Autoritet u vremenu i povijesti uvijek je nužno relativan, a za nekritičko mišljenje apsolutan. Stoga je S. Kierkegaard s pravom rekao da je u svijetu duha obmanut onaj koji se sam obmanjuje. Time se samoobmana kao odgovor nalazi bez novog pitanja. Da se to spozna, ne treba ići u apsolutni skepticizam. Samoobmana kao modus mišljenja, a time i postojanja, uvijek je moguća. Psihološki je lako podnositi vlastitu obmanu kao izraz autoriteta. Za mišljenje autoritet je ono što je dokazano i što je logično. Autoritet logičkog i razložnog i nije autoritet u smislu autoriteta kao vjerovanja, već u ispoljenoj istini. Svaki drugi autoritet može biti sporan i mišljenje to izbjegava baš tim što uvijek sve dovodi u pitanje, izuzev samog pitanja, jer tada bi nužno samo sebe negiralo.

Čim se autoritet postavi kao princip mišljenja, nužno je da se pita što je autoritet i tko je nosilac tih oznaka? Ta se poteškoća dogodila, po samoj biti sadržaja, i teolozima čim se prešlo na monoteističko vjerovanje. Atenjani su u kazališnim predstavama doživljavali čudne sudbine i junaka i bogova. U prvom redu gledališta sjedjeli su svećenici iz hramova svih bogova. Svi su bili tu na okupu, kao što je i pjesnička mašta sve stavila na Olimp da udruženi oko vrhovnog boga svaki postoji na svoj način. *Moira* (sudbina) je ometala Zeusov autoritet, a Homer piše da se Zeus bojao i Noći (tame). Apostol Pavle je u Ateni naišao i na hram s natpisom: bogu nepoznatom. Takva je bila

širina tolerantnosti tih ljudi. Ako su bili religiozni, tada su to bili na svoj ljudski način. Nasuprot tome, monoteizam hoće autoritet i apsolutnu pokornost. No u okviru monoteizma javlja se razlika – tko i kako treba da tumači autoritet. Time se nužno autoritet dovodi u pitanje, jer ne može autoritet biti iznad pitanja. Ako baš netko hoće termin autoritet, onda možemo reći samo to da je najveći autoritet pitanje, dakle pitanje o svemu ili pitanje pitanja jest autoritet mišljenja. No to više nije tlo dogmatike, već prava filozofija, koja se baš tom metodom stalnih pitanja čuva Scile i Haribde dogmatizma.

Kad bi iznad pitanja postojao autoritet, tada bi se mišljenje u pitanju osjećalo kao u svojoj negativnosti, jer ne bi bilo bez pitanja, a budući da postoji vrhovni autoritet, značilo bi da je dobro biti bez pitanja. No kada je pitanje pitanja vrhovni princip, tada mišljenje bez pitanja postaje sporno i gubi svoj karakter, jer se u sebi ne osjeća kao ono što bi trebalo biti, tj. mišljenje kao stalno pitanje. A da se to ne dogodi, treba uvijek ostati na tlu bitnosti pitanja kao pravog mišljenja u pitanju i pitanja o mišljenju kao pitanje pitanja.

Time dolazimo do problema ljudskog razuma, tj. do sposobnosti razumijevanja. U odnosu na *um* koji umuje, *raz-um* treba da to shvati. Time je um kao put prema iskonu ekspliciran u razumu, tj. sebe ostvaruje kao shvaćenu misao i smisao. Ljudsko kretanje i djelovanje ispoljava se u ograničenom prostoru i vremenu. Prošlost, sadašnjost i budućnost mogu biti subjektivna sadašnjost kao psihološki doživljaj, ali realnost vremena ipak nije nama data u smislu totaliteta. Kad *Augustin* u II. knjizi *Ispovijesti* piše da mi imamo sadašnjost prošlosti, sadašnjost sadašnjosti i sadašnjost budućnosti, onda je to samo u odnosu na subjekt koji u mislima ponavlja prošlost i domišlja budućnost. *B. Russell* je pohvalio Augustinove meditacije o vremenu naglasivši da je to najbolje što je on napisao. Mi u vremenu jesmo samo ono što sad jesmo, a prošlost i budućnost ostaju »po sebi«. To egzistencijalno transcendiranje vremenske i prostorne datosti kao našeg vlastitog područja omogućuje samo um. Na osnovu razmišljanja počinje nepovjerenje prema postojanju u empirijskom smislu. Um traži beskrajnost u svemu, čime ističe nužnu razložnost svega. A što um hoće? Ako promatramo svijet bića oko nas, tada um lako zapaža promjenljivost svega. Stoga je dijalektička misao stalno prisutna već kod prvih filozofa. Takav odnos prema stvarnosti nazvan je dijalektikom, jer sama etimologija riječi: »dia« – (znači »raz«–) označuje u složenicama kretanje, grananje, razvoj. Um hoće da sazna da li je to tako, i ako jest, zašto je tako? Time um postavlja pitanje: *šta je umnost?* Cjelokupna misaona razložna aktivnost bila bi umnost. Zadatak uma jest jasan: treba spoznati bit stvari, svijeta, života. Takav umni odnos postoji iskonski u mišljenju. Um kao umovanje pokazuje svoju bit kao misaoni nemir, jer hoće poznati što je »iza« onog što je nama pojavno. Želja za takvom spoznajom ispoljena je po samoj prirodi već kod male djece. Ako obratimo pažnju na dječja pitanja, onda ćemo vidjeti baš taj problem traženja suštine da se za sve vidi njegov *zašto*. Na ta pitanja nije lako odgovarati, jer mišljenje ne može spoznati totalitet. Ako dijete upita zašto se more ne prolije, ili kako je sunce pričvršćeno na nebu, zatim da li će nebo pasti, zašto rijeke

teku, gdje je vjetar kad ne piri, onda svako »zato« u svim odgovorima postavlja novo zašto i tome nema kraja. Time je nemoguće naći zadnji odgovor na pitanje *što* je nešta, jer svaki *što* ima svoj *što*, i to ide u beskraj. Takva pitanja su stupanj misaonog čuđenja. Tu može početi svako filozofsko meditiranje, no ono tu stoji samo u svom početku. Odgovori koje daje um prenose se na raz-um, na razumijevanje onoga što je saopćeno u umu i pomoću uma. Bez tog odnosa prema razumu ne bi filozofija bila moguća. Baš po traženju tog razloga svatko tko pita stoji prema odnosu: um: raz-um; tj. mišljenje sebe hoće shvatiti, i to do kraja.

Ispoljavanje uma kao razuma zahtijeva veoma jasne odgovore. Ako razum nešto ne razumije, onda je dvojaka mogućnost nastale razlike: ili je um pogrešno mislio, ili razum još ne vidi umnost uma. Iz same činjenice da već djeca postavljaju razložna pitanja, ne slijedi teza da je filozofija urođena disciplina svakom čovjeku. Ovdje treba razlikovati između biti mišljenja i iskonskog odnosa u traženju razložnosti i samih odgovora kao filozofskog mišljenja. Taj odnos um – razum, dijete – čovjek, mišljenje – filozofija možemo objasniti kategorijama potencijalnog i aktualnog. Već dječje mišljenje nosi u sebi potencijalnost razmišljanja, koje se razvija tako da upotrebljava um i njegovo ispoljavanje kao raz-um. No da bi ta potencijalnost postala i aktualnost, treba mišljenje vježbati i dati mu poticaj da se razvija, u odnosu traženja pitanja i odgovora. No ako netko traži zadnje zašto, onda ćemo reći da je to nemoguće i nemisaono, um to ne može riješiti, već može samo razmišljati o bitku, tj. bitak jest, a nebitak nije. Logično je da bitak jest, tj. da jest ono što jest. Totalitet bitka ne znamo, no iz toga ne slijedi teza o bogu kao misaoni odnos prema stvarnosti, već je to samo religiozno uvjerenje, a to je već napuštanje filozofije. U tom odnosu religiozni prigovor svodi se na pitanje: da li čovjek može biti sam, što znači da li on na sebe može preuzeti odgovornost totaliteta, da se tome suprotstavi i da bude jedini nosilac te cjelokupne pojavnosti? Stara grčka misao govori o tome u mitu o *Atlasu* koji po kazni drži nebo da ono ne bi palo na ljude. Atlas je pokušao Herakla nadmudriti da ga zamijeni, no Heraklo se toga riješio na lukav način zamolivši Atlasa da samo malo pridrži nebo, dok on sebi stavi jastučić da ga svod ne žulja. Prema mitu, nebo je osigurano i čovjek je uvjeren da mu se u tom pogledu ništa neće i ne može dogoditi. Ta mitološka sigurnost u odnosu na kozmos značila je povjerenje u red koji se održava i ispoljava. Ono *zašto,* iako nije odgovoreno u biti razložnosti, ipak je nađeno, i sigurnost jest tu. Religiozni čovjek hoće baš sigurnost, a osim toga želi i vječnu egzistenciju za sebe da bi time prevladao spoznaju o prolaznosti svega. To je u biti napuštanje filozofije, jer um kao traženje smisla nigdje ne može stati, budući da bi tada raz-um došao do kraja. Razum izlazi iz uma, a kraj uma pokazuje nužno da u odnosu na smisao, koji je gotov (ako se prihvati ideja boga), nema više mogućnosti za nove oblike kao stalnog razvoja (rastvaranja u nove moduse onoga što je dao um). Da bi um bio svoja imanentnost, tj. raz-um, on nigdje i nikad ne može tražiti postignuti apsolut, jer čim je um doveden do kraja, on nužno prelazi u dogmatiku. Stoga nije slučajno da svaka religija ima svoju dogmatiku, koju smatra apsolutnom istinom. Nasuprot tome, filozofija nikad ne ide za tim da um zaključi kao religiozni cilj.

Stoga u filozofiji i nema one sigurnosti, a još manje apsolutnosti koju nudi svaka religija pozivajući se na autoritet boga. Um kao stalnost odnosa preko razuma kao shvaćenog sadržaja znači u metodološkom pogledu samo način traženja, i to stalnog i neizvjesnog puta kojim se mišljenje mora kretati. Čim u nekom odgovoru nema novih pitanja, onda u filozofskom pogledu s tim odgovorom nešto nije u redu. Filozofija se ne boji svojih pitanja, jer se kreće na tlu bitka na misaon način. O bitku filozofija zna da jest i tu pokušava primjenjivati metodu, koju je već istakao filozof *Anaksagora* principom da je: opsis adēlōn ta fainomena (pomoću fenomenalnog gledamo ono što je sakriveno). Iako se granice istine ne mogu spoznati, uvijek je misaono traženje veće zadovoljstvo uma, nego postignuti kraj koji je u svojoj biti tada nužno iznevjerio iskonski smisao i bit mišljenja kao mišljenja u postavljanju misaonih pitanja.

Sistematiziranje filozofije i njena funkcija

Iz određenja predmeta filozofije kao odgovora na pitanje: što je bitak, moguće je filozofiju sistematizirati na dva posebna područja, koja su međusobno suprotna po načinu mišljenja. To ovisi o tome da li bitak shvaćamo kao postojeću datost, koja je sama sobom uzrokovana (causa sui) ili ta datost za sebe nije izvorna ni primarna, nego je stvorena ili je pak izraz ili odraz uzroka (stvaraoca) koji je iznad toga svega. Tu se radi o odnosu mišljenja prema svijetu, ili kako je pitanje formulirao *F. Engels* da li je primarna materija ili duh? Takvo postavljeno pitanje bilo je tada uvjetovano općom polemikom protiv ideja građanske filozofije, a i religioznog uvjerenja, koje je, gledano u cjelini, imalo i svoju društveno-političku ulogu. Jer, ako se obrani ideja boga, onda je potrebna i funkcija svih institucija, koje su s tim u vezi. Zbog toga je i pitanje primarnosti materije ili duha bilo ne samo pitanje teorije nego i društvene prakse.

Iz odgovora da je materija primarna, slijedi jasno da boga nema, već postoji samo čovjek. Ako je pak materija izvedena, stvorena i slično, onda postoji nešto čime je i čovjek i sve ostalo uvjetovano, iz čega opet slijedi i posebnost prakse koja negira materijalistički pogled na svijet. Iz tih suprotnih shvaćanja o svijetu i životu izvedena je i podjela cjelokupne filozofije na materijalizam i idealizam (u najopćenitijem odnosu), što znači da ta dva tipa filozofiranja uključuju u sebe cjelokupnu filozofiju od prvih početaka pa do danas.

G. V. Plehanov (1856–1918) je odnos ta dva načina filozofiranja postavio u obliku pitanja: da li je istina materijalizma idealizam ili je istina idealizma materijalizam? To pitanje svodi se na slijedeću razliku: ako je u idealizmu nešto istinito, da li je to sadržano po principu filozofije idealizma ili po filozofiji materijalizma? Isto pitanje vrijedi za materijalizam, tj. da li je ono što je u njemu istina, istina po idealizmu ili ne? Ta diskusija vođena je u smislu veoma jasnog određenja samog predmeta filozofije. Filozofi koji misle da je materija primarna, odnosno causa sui – i da svijet ne treba boga kao svog

stvaraoca, zastupaju filozofski materijalizam, a oni koji polaze od duha, boga, apsoluta kao prvog, pripadaju u filozofski idealizam. U tako postavljenoj razlici ta dva načina filozofiranja Plehanov je pisao da je istina idealizma materijalizam.[1] Znači da idealizam u svom filozofiranju može sadržavati značajne teze, ali to je onda napušteno tlo unutar idealizama. Na primjer, Pitagorin poučak važi i važit će u matematici uvijek. Taj rezultat nastao je iz Pitagorine filozofije broja, a ne iz mističkog vjerovanja u seljenje duša. *Platon* je u svojim dijalozima govorio o logičkom odnosu pojmova, pa je time pridonio razvoju problema logike i dijalektike. To je istina iz razložnosti mišljenja, a ne iz odvojenosti ideja i stvarnosti. *Hegel* je saopćio misao o dijalektičkom postojanju svega, što je u obliku idealizma bio način interpretiranja razvoja ideje, a taj proces – prenijet na shvaćanje stvarnosti i historije – dobio je revolucionarno djelovanje. Stoga je Hegelova filozofija bila značajan napredak u odnosu na mehanički materijalizam. Iz tih nekoliko primjera vidimo da idealizam nije apriorna negativnost, niti pak da je materijalizam apsolutna pozitivnost. Kad *Marx* u prvoj tezi o Feuerbachu prigovara ranijem materijalizmu da je bio kontemplativan (pasivan) u odnosu na stvarnost, tada ističe neadekvatnost mišljenja u takvoj filozofiji. U smislu tih razlika mogli bismo podijeliti cijelu filozofiju, no to nikada ne bi dovelo do opće sinteze, jer kako će se u istoj kategoriji (npr. materijalizam) govoriti o Parmenidu i Spinozi; ili na primjer (u grupi idealizam) o Platonu i Schellingu; ili općenito o Aristotelu i Tomi Akvinskom. *B. Russell* je dobro primijetio da bi se skolastika bolje poslužila Platonom nego Aristotelom, jer je Platon uvijek bio bliži religioznosti nego Aristotel. I sam crkveni otac *Augustin* kada određuje vrijednost pojedinih grčkih filozofa (s obzirom na odnos prema kršćanskoj ideji boga) kaže da je ipak Platon od svih starih filozofa najbliži kršćanskom vjerovanju. Augustinu je jasno da kod Platona nema ni riječi o inkarnaciji logosa, ali ipak ideja demiurga (stvaraoca) je tu. Iz tih nekoliko primjera vidimo da iako postoji ista kategorijalna pripadnost: materijalizam i idealizam, ipak se u toj supsumciji vide i stalne razlike.

Oznaka idealizam – materijalizam jest uopćeno određenje iz odnosa prema samom predmetu, jer ni materijalizam ni idealizam nisu u sebi apsolutno jedinstveni, i unutar tih pojedinih određenja postoje bitne razlike, na primjer unutar materijalizma mehaničko i dijalektičko shvaćanje svijeta. Isto je i na području filozofije idealizma, jer ta će kategorija obuhvatiti i Plotina i T. Akvinskog, i Eriugenu i Anselma; Leibniza i Hegela i dr. Kako se ti filozofi međusobno razlikuju? Na primjer, *Leibniz* je branio religioznu ideju teodiceje kojoj se duhovito narugao *Voltaire* (1694-1778) u svom filozofskom romanu *Candide,* a *Hegel* je u duhu svog panlogizma razvio smisao ideje dijalektike kao razvoja svega što jest. *Eriugena* je oblikovao dijalektiku teofanije, tj. bog se javlja u svijetu i stvaranjem svijeta bog stvara sebe, iz čega slijedi da se bog i stvorenje ne razlikuju (to je naročito izraženo u trećoj knjizi: *De divisione Naturae),* a Anselmo je iz samog pojma boga dokazivao božju egzistenciju određujući boga kao najviše biće, iznad kojeg se ništa veće ne može misliti. Ako bi bog bio sadržaj samo našeg mišljenja, dakle samo

1 Na primjer u tekstu: »Hegelova filozofija« (o šezdesetoj godišnjici Hegelove smrti), u zborniku: G. V. Plehanov: *Od idealizma ka materijalizmu,* Kultura 1955, preveo Z. Tkalec.

naš pojam, tada bi ono, iznad čega se nešta veće može misliti (pojedinačne stvari) bilo veće od boga, pa da se to ne bi dogodilo, treba zaključiti da bog postoji i zbiljski. Tako je pretpostavka uzeta kao dokaz.

Kategorijalna pripadnost neke filozofije (idealizam-materijalizam) pokazuje najprije opći odnos prema problemu bitka no ipak svaka filozofija ostaje svoja posebnost. Na primjer Tales je (prema tekstovima doksografa) mislio da je ideja hilozoizma (oživljenost materije) najadekvatnije tumačenje o svijetu, a Demokrit je govorio o atomima, tj. o nečemu što se dalje ne može rezati (to znači u grčkom riječ: to atomon). A gdje se atomi kreću? U praznom prostoru kaže Demokrit, a da prazan prostor postoji, dokazuje Atenjanima na trgu s dvije jednake posude. U jednoj je voda, a u drugoj pepeo; svu količinu vode prelio je u posudu s pepelom. Zatim je rekao da ideju praznog prostora jasnije ne može predočiti.

Put od te posude pepela pa do atomske fizike i kozmonauta prošao je svoje različite faze zahvaljujući razvoju nauke i filozofije koja uvijek zadržava svoju posebnost. Iz povijesti filozofije znamo da na primjer u misticizmu može biti i ateizma, što opet pokazuje da nam oznaka: materijalizam-idealizam ne daje potpuno određenje svake filozofije. Kao primjer ateizma u misticizmu pogledajmo ideju: *deus absconditus* (sakriveni bog). Prema mišljenju mističara (na primjer ovdje Majstor Eckhart) čovjek se mora odreći svog čulnog odnosa prema svijetu da bi se duhovno mogao uzdizati, tj. da bi boga mogao doživjeti. To se postiže vlastitim religioznim izgrađivanjem. Kada je čovjek u tom pogledu svoje učinio, tada je bog moralno obavezan da se približi takvom čovjeku, pa stoga bog više nije sakriven, nego se otkrio, ušao je u čovjeka. Mističari kažu da se takav čovjek ogrnuo bogom kao kaputom, iz čega slijedi ideja humanizma u misticizmu, naime da toga čovjeka treba paziti, jer tko njega dodiruje, najprije mora na njemu dodirnuti boga, kao što je to kod drugih na primjer odijelo. Put odatle do Schleiermacherove filozofije religije bez boga nije neobičan. Eriugenina filozofija teofanije bliža je Spinozi i njegovom ateizmu, nego skolastičarima; a Kierkegaard simpatizira Feuerbacha, iako je Feuerbach ateist, a Kierkegaard hoće zasnovati novu viziju religije. Nietzscheova filozofija razara sve vrednote građanskog filistarstva, koje se održava lažnom maskom i kao »preokret svih vrednota« doprinosi ideji progresivnog mišljenja uopće.

Sve nam to pokazuje da se nijedna filozofija ne može *filozofski* u cjelini određivati po općoj, kategorijalnoj pripadnosti, već po biti i sadržaju svog filozofiranja. Samo takvo filozofiranje može biti dovoljno razložno i skeptično da bi moglo biti objektivno. Time se iz jedne filozofije može ići u cijelu filozofiju, ali tako da se shvati bit cjeline. Na primjer, Hegel je svojim studentima govorio da se ne gube u obilju tekstova, jer je važno da najprije nauče filozofski misliti, a tek tada mogu ići u daljnju literaturu. Stoga je studentima obično preporučavao samo dva filozofa (za početak): Platona i Kanta[2]. Hegel nije nikad smatrao da je drugo nepotrebno. Nije Kant suma filozofije, niti je to

2 Hegel: *Sämtliche Werke* (»Nürnberger Schriften«, 1808-1816), Bd. XXI, Leipzig 1938.

Platon, ali po njegovom mišljenju tu se može mnogo naučiti. Dakle, ne donositi apriorni sud, već treba težiti prema kritičkoj sintezi, što je moguće samo iz spoznaje cjeline sadržaja.

Svaka filozofija ima svoju intenciju kao konkretnost djelovanja u određenom društvu i vremenu. Iz toga slijedi nužno da je filozofija i *klasna,* tj. ona može da služi određenim društvenim interesima i klasama. Filozofija se nužno svojim mislima uključuje i u politiku, te dobija konkretne društvene oblike ispoljavanja i djelovanja. Filozofija kao oblik političke svijesti dio je klasne ideologije, u smislu uvjerenja, i kao određeni oblik idejne, misaone nadgradnje mijenja se s promjenom društvenih odnosa uopće. Nikad filozofija nije bila izvan prostora i vremena. Da su filozofi i filozofija imali veoma različite moduse i egzistiranja i primjene poznato je iz povijesti filozofije. No baš zbog toga što je filozofija uvijek prisutna u životu, razmotrimo pitanje: *što znači klasnost ili partijnost u filozofiji.* Od kada postoji filozofija, postoji i klasno društvo, pa je filozofija nužno morala biti filozofija koja je nastala u određenom društvu i vremenu. No kad govorimo o filozofiji, pitanje je da li se filozofija potpuno svodi na neku klasu ili grupu u društvu? Na primjer logika je, kao princip mišljenja, važeća bez razlike na društvene sisteme. Ukoliko neka filozofija nije oblik pragmatizma, kao stanje određene politike, tada filozofija može da transcendira klasne odnose i postaje dio ljudskog misaonog i kritičkog dostignuća uopće. Za antičku filozofiju, koja je nastala u doba robovlasničkih odnosa, u kojima su se izmjenjivali sistemi demokratskog i aristokratskog uređenja za slobodne Grke, možemo reći da je imala i veoma izrazite političke ideje; na primjer Pitagora, Demokrit, sofisti, Sokrat, Platon, Aristotel i drugi. Njihova filozofija politike mogla bi se tumačiti kao cilj u ostvarivanju i političkih programa. Na primjer Demokrit je bio uvjereni demokrat, on je pisao: »siromaštvo u demokratiji toliko je vrednije od takozvanog blagostanja kod vladara, koliko je vrednija sloboda od ropstva« (fr. 251). Nasuprot tome Platonova ideja države traži filozofsku osnovu za novu Spartu. Filozofija u Srednjem vijeku bila je u okviru ideje božjeg otkrivenja. No i tu je bilo vidnih razlika u tumačenju smisla ljudskog postojanja. Eriugena je neoplatonski mističar, pa je kršćansku dogmu podredio toj filozofiji. Abelard je kritički mislilac, koji smatra da je filozofska etika najvažnija disciplina za čovjeka i njegovo shvaćanje života. Time je dao važan prilog ideji slobodnog duha.

Renesansa je reakcija na skolastiku i feudalizam. Prosvjetiteljstvo je izraženi ideal građanskog društva (buržoazije) u borbi protiv klera i feudalizma. Novovjeka filozofija je opet izraz svog vremena. U povijesnom i klasnom razvoju društva oblikovao se i marksizam kao filozofija proletarijata u borbi za besklasno društvo.

U principu svaka filozofija može imati svoju praktičnu stranu u životu, društvu i političkom zbivanju, što ovisi i o tome kako ćemo neku filozofiju interpretirati. Filozofija može poslužiti raznim ciljevima, ako ne kao cjelina, a ono ipak u svojim dijelovima, čak i tada kada dotični filozof s nekom politikom nema nikakve veze (na primjer nacističko interpretiranje Nietzschea). Iz same nužnosti filozofije da je ona izraz duha svoga

vremena, logično se u filozofiji osjeća ta prostorno-vremenska određenost. Filozofske epohe nose svoja obilježja i kao takve pokazuju vjerno duh svog vremena. Na primjer, Plotin je izraz religioznosti kasnog helenizma, a Voltaire kritičnosti i apsolutne skepse. Kantove kritike postavljaju problem: što mišljenje može znati i kako se ispoljava razlika između teoretske i praktične strane čovjekove egzistencije? Hegelova dijalektika značila je potpunu negaciju stare školske metafizike i do kraja je dovela filozofsku ideju razvoja totaliteta. *V. I. Lenjin* je temeljno studirao Hegela i došao do zaključka: »Ne može se potpuno shvatiti Marxov *Kapital* i posebno I. glava u njemu, ako se ne prostudira i ne shvati cijela Hegelova Logika. Dakle, nitko od marksista nije shvatio Marxa pola stoljeća kasnije«. *(Filozofske sveske,* Kultura 1955, Beograd). Svoj pristup Hegelu Lenjin je izrazio ovako »Ja se uopće trudim da čitam Hegela materijalistički: Hegel je na glavu postavljeni materijalizam (po Engelsu) tj. najčešće izbacujem boga, apsolut, čistu ideju etc.« (ibid. str. 74). To ipak znači da u filozofiji, koja je vrhunac idealizma, ima elemenata koji se mogu i drugačije ne samo tumačiti već i primjenjivati. O tome Lenjin piše: »Krajnji rezultat i rezime, posljednja riječ i suština Hegelove Logike jeste *dijalektička metoda,* to je izvanredno značajno. I još jedno: u tom *najidealističkijem* Hegelovom djelu ima *najmanje* idealizma, najviše *materijalizma.* 'Protivrječno', ali činjenica« (ibid. str. 206). To ne bi bilo moguće ako bi filozofija sva i bez ostatka bila samo klasna, jer tada bi s promjenom klase i društva ili s promjenom povijesne epohe ta filozofija bila potpuno negirana i morala bi u cjelini biti odbačena. Filozofija svojim učenjem i sistemom sadrži i opće probleme, koji pripadaju čovjeku kao čovjeku, njegovoj prirodi i potrebi mišljenja. Na primjer, kad *Tukidid* piše *Historiju peloponeskog rata,* on upozorava na dvije mogućnosti u pristupu takvoj temi (I. 22). On bi o svemu tome mogao pisati tako da u cijeli sadržaj unosi i razne mitove, što bi pridonijelo interesantnosti čitanja. No to ne bi bilo kritičko pisanje. U daljnjem obrazlaganju svog zadatka Tukidid kaže da će zbog toga nastale događaje opisivati na taj način da ih protumači i da pokaže što u ratnom zbivanju proizlazi iz ljudske prirode, jer to će se u sličnim situacijama ponavljati i kasnije u prirodi čovjeka. Od čitanja takvog djela, kaže Tukidid, čitalac će imati koristi, jer će spoznati način ponašanja ljudi. Dakle, tu je naglašena bit sadržaja, koja proizlazi iz ljudske prirode. Isto je i s filozofijom. Povijest filozofije traži u filozofiji i ono što transcendira određeni prostor i vrijeme neke filozofije, i što nužno postaje problem razmišljanja i za kasnije generacije. Na primjer, Platonova teorija države sigurno nije naš ideal danas, no da li to znači da Platon nama ništa ne govori? Ne, jer ni do danas nije riješen Platonov problem kako se može doći do idealnog vladara, i kada će država ili društvo kao cjelina ostvariti potpunu pravednost, tj. da svi građani budu zadovoljni. Platon je mislio da to može riješiti samo njegova filozofija i njegov filozof. Plotin je ozbiljno pokušao realizirati Platonovu teoriju i htio je osnovati grad Platonopolis, no uslijed intriga na rimskom dvoru nije se pristupilo tom eksperimentu.

Svaka filozofija, ako je filozofija, a ne oblik pragmatizma, i pored svoje klasnosti ima i bitno filozofskih oznaka i problema, koji po svom kvalitetu transcendiraju neposrednu datost i postaju opći kao sadržaj, koji se i kasnije smatra ne samo

problemom već i mogućim nastavkom ranijeg rješavanja. Da li je na primjer filozofija marksizma samo klasna i partijna, tj. da li je to samo filozofija proletarijata te onima koji toj klasi ne pripadaju nema šta da kaže? Iako je ta filozofija u tom smislu klasna i najvećma klasna, ona je ipak u biti najmanje klasna, jer je usmjerena prema cilju punog oslobođenja čovjeka i društva, koje ne bi poznavalo klasne odnose i eksploataciju ljudi. To je vizija, koja će kao ideja još mnoge generacije poticati da to prema svojim mogućnostima i svom smislu pokušaju provoditi.

Klasnost i partijnost u filozofiji jesu kategorije iz kojih se vidi funkcija neke filozofije kao određene teorije i prakse, no u tome nije i sva suma filozofije, a to iz same strukture predmeta filozofije nije ni moguće, jer prava filozofija ne zadržava se samo na empirijskom postojanju i dnevnoj praksi. Stoga filozofija kao misao određenog društva i epohe, baš zato što je filozofija o svom vremenu, sadrži probleme i mišljenje koje nužno i transcendira postojeću datost, jer se svako pitanje u traženju rješenja nužno interpretira iz cjeline mišljenja, koje sebe zasniva kao umnost i razložnost. Stoga možemo reći da *pravo uma* proizlazi iz samog značenja umnosti kao oblika i sadržaja mišljenja. *Teorija* kao misaono (duhovno) gledanje mora uvijek biti iznad onog što svi vide, dakle iznad onog što je opće uvjerenje ili iskustvo života i stvarnosti. Da li u svakoj filozofiji ima umnosti ili samo u nekoj ili ni u jednoj? Po čemu će se to odrediti? *Hegel* je mislio da je svaka filozofija nužni stupanj u razvoju same ideje kao univerzalne filozofije, kojoj ipak završni oblik daje njegov sistem. Prema tom shvaćanju nijedna ranija filozofija ne može biti izraz cjelovitosti uma, jer taj sadržaj dolazi do sebe tek na kraju. Time bismo došli do toga da u svakoj filozofiji ima dio filozofske istine kao izraženi i sadržani duh vremena, jer svaka je filozofija govorila nešto bitno svome vremenu i o njemu mislila. Ako je filozofija u biti odraz i izraz svoga vremena, onda bi morala postojati u biti samo jedna filozofija, jer kako bi moglo postojati više pravih odraza? Ako pak ima pravih i nepravih odraza, tada to znači da epoha (društvo) nije jedini činilac takvog djelovanja. Iz različitih filozofija u isto vrijeme vidi se da je tu *subjekt* (ličnost filozofa) vrlo značajan faktor tog oblikovanja, jer filozofija nije ništa drugo nego način interpretiranja duha vremena, tj. objektivnog stanja same stvarnosti. Čim je to način interpretiranja, tada su i razlike u filozofiji moguće i realne. Kao primjer za taj problem navest ćemo sjećanje *Karla Löwitha* na svoj susret s *Husserlom* i *Heideggerom*.[3]

»Kad sam u proljeće 1919. na savjet mojih učitelja M. Geigera i A. Pfändera otišao iz Münchena u Freiburg da bih se tamo pod Husserlovim vodstvom dalje razvijao, upoznao sam njegovog asistenta M. Heideggera. Ako se sada, nakon četiri decenija upitam šta sam za vrijeme te tri frajburške godine naučio od Husserla, tada odgovor ne bi zadovoljio ni njega, a još manje mene. Sjećam se da me je već tada, jednog dana, razočaran, pozvao k sebi na razgovor; jer sam u prvim semestrima tako brzo 'napredovao', a sada sam odjednom stao. On u svojoj dobrodušnosti nije shvatio razlog mog daljnjeg razvoja, jer sam ja tada, kao i mnogi drugi moji vršnjaci, bio pod mnogo većim utjecajem mladog Heideggera.

3 Karl Löwith: *Vorträge und Abhandlungen: Zur Kritik der Christlichen Überlieferung,* Stuttgart, 1966. S. 290.

Husserlovo učenje o ‚redukciji' na čistu svijest u toliko je postalo neinteresantno, koliko su nas zaokupila uzbudljiva pitanja prema kojima nas je vodio mlađi i savremeniji«.

K. Löwith se habilitirao kod Heideggera 1928. u Freiburgu. Godine 1936. Löwith je napustio Evropu i otišao u Japan, gdje je dobio katedru. Husserl mu je poslao svoje djelo, koje je 1936. štampano u Beogradu: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie* (Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija). Tada mu je priložio i pismo (22. II. 1937) u kojem, pored ostalog, piše:

»Možda ćete razumjeti da Scheler, Heidegger i tako svi raniji 'učenici' nisu razumjeli bitni i duboki smisao fenomenologije – transcendentalne kao jedino moguće – i koliko mnogo toga ovisi o tom smislu. Jasno je da je to teško pristupačno, no mislim da se muka isplati. Možda ćete Vi moći razumjeti zašto sam ja, ne iz neke samovolje, već iz najunutrašnjije nužnosti išao toliko godina svojim osamljenim putem, koji ističem u novoj dimenziji pitanja i odlučivanja, i zašto ja dubokoumnu mistiku modne filozofije egzistencije i naduveni historijski relativizam smatram potpunim propustom čovječanstva, koje je postalo bespomoćno i koje je izmaklo ogromnom zadatku, koji mu je postavio slom cjelokupnog 'novog vremena' i koje ga još postavlja: svima nama« (S. 268–269).

Duh vremena sastoji se od utjecaja prošlosti i sadašnjosti u viziji prema budućnosti. To nije nepromjenljiva objektivnost, kao gotova datost, već stalno zbivanje, u kojemu se ne događa sve po logosu, dakle nema apsolutnog panlogizma, nego je prisutno i iracionalno, tj. ono što nema u sebi dovoljan razlog i smislenost.

Filozofija kao teorija (duhovno gledanje) prvenstveno se odnosi na sadašnjost, u kojoj vidi i prisutnu prošlost kao i ideje budućnosti jer se baš po idejama budućnosti oblikuje i sama sadašnjost.

Iz odnosa sadašnjosti prema budućnosti i budućnosti kao osnove za daljnju sadašnjost nije moguće davati gotove formule budućnosti. Stoga se filozofija ne može upuštati u takvo izlaganje, jer je ono, što smo nazvali *iracionalno,* prisutno u obliku različitih modusa subjektiviteta, grupa, klasa i slično.

Stanje društva kao sadržaj gledanja filozofije jest predmet filozofskog istraživanja. Filozofija treba da mijenja to stanje, najprije u oblikovanju revolucionarnih ideja. Tu djelatnost mišljenja, duha, *Hegel* je označio kao nevidljivu, finu revoluciju u sferi duha: »Velikim revolucijama, koje su očite, mora prije toga prethoditi tiha, tajna revolucija u duhu dotičnog vremena, što nije svakom oku zamjetljivo, što više, to najmanje opažaju suvremenici. Nepoznavanje te revolucije u svijetu duha dovodi do toga da taj rezultat izaziva čuđenje« (S. 220)[4].

Filozofija ostvaruje svoj smisao kao *djelatna i angažirana kritika.* U takvom zahtjevu ispoljava se program marksizma kao teorije (filozofije) i prakse. Stoga se svaka filozofija može tumačiti po svom obliku i sadržaju teorije o svom vremenu, pri čemu

4 *Hegels Theologische Jugendschriften*, herausgegeben von H. Noll Tübingen 1907; S. 405.

nije uvijek društvo i povijest problem, već i čovjek pojedinac, koji traži svoje rješenje na različite načine: u revolucionarnoj praksi, u iskupljenju (religija), ili pak u želji da se doživi totalitet (misticizam). Taj oblik rješavanja moguć je i kao traženje spoznaje svojih graničnih stanja, koje svatko rješava za sebe potpuno individualno (različiti modusi egzistencijalizma); ili u paradoksu i očaju da je čovjek nesavršen i prolazan, a iznad njega je nešto savršeno i vječno, no iako je put prema tome kao stalna provalija, čovjek u toj napetosti ima svoj put nade i spasa (dijalektička teologija).

Ti modusi traženja pokazuju da se filozofija od takvog odnosa razlikuje po svojoj kritičnosti i racionalnosti. Baš po tom kriteriju razlikuju se i filozofije međusobno.

Pristup filozofiji uvijek je u stvari određeni način interpretiranja filozofije. Kako ćemo danas govoriti o nekoj filozofiji, ovisi o tome što pod filozofijom uopće mislimo. Svaka filozofija ima određenu funkciju u društvu, čak i tzv. *školska filozofija,* koja se sastoji samo u referiranju, bez ikakve primjene na svijet i život. Funkcija takvog pristupa je opća nekritičnost i nesposobnost za samostalno mišljenje. No to je umrtvljivanje filozofskog mišljenja uopće; jer bit je filozofije u njenoj djelatnosti, a ne u izoliranosti.

Filozofska tematika svojom prisutnošću pokazuje upravo to da se u životu događaju značajne promjene, koje još nisu došle u tom obliku i sadržaju do svijesti svih ljudi. To uostalom i nije moguće, jer se svaka promjena najprije odražava u *misaonom kriteriju,* koji se zatim i praktički ispoljava. Samo neupućenima može izgledati da je filozofija bijeg iz stvarnosti i svakodnevne prakse. Kad bi tako bilo, onda bi filozofija bila nepotrebni luksuz vremena, dakle nešto bez čega bi se lako moglo biti.

Ako filozofija hoće ostati na nivou svoga smisla, ona mora biti nužno *angažirana,* tj. mora ići u eksplikaciju ideja vremena u kojemu postoji i djeluje. Ako filozof pokuša ostati samo u povijesti filozofije, onda je to samo individualno zadovoljstvo da se uživa u tvorevinama duha, u povučenosti, onda je to prije utjeha, negoli poticaj za nešto novo. Takvih utjeha filozofija pozna, na primjer *Boetije* je napisao i knjigu pod naslovom: *De consolatione philosophiae* (Utjeha filozofije). No individualna povučenost u filozofiju ne znači da je time postignuta bit filozofije, jer što će filozofija dati svome vremenu ako ona u njemu ne živi?

Nikakva racionalna prognoza o svijetu nije moguća, ali je moguć stalan kritički odnos prema svemu. U tome je funkcija filozofije. Filozofija stoji stalno pred zadatkom da se bori protiv *fikcionalizma* o stvarnosti, tj. da dokaže da nešto što se pokazuje »kao da«[5] je tako, ipak nije tako, jer je stvarnost sama sebi kriterij.[6] Kad na primjer Marx svojom filozofijom analizira kapitalistički sistem proizvodnje i građanskog društva uopće,

5 Pogledajmo neke primjere jezičnih oblika fikcije »kao da«: njemački: als ob, wie wenn; engleski: as if; francuski: comme si, que si; latinski: quasi, sicut: grčki: ώς εί [ώσει], ώς είτε.

6 Filozofiju »kao da« sistematski je razradio Hans Vaihinger. Naslov tog djela je: Die *Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktiones der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. 4. Aufl. Leipzig 1920.

tada on svojom kritikom pokazuje u čemu su protivrječnosti tog društva, koje o sebi ima iluzije »kao da« je sve u redu, a u stvarnosti je upravo obratno.

Svijet fikcije vrlo je raznolik, pa filozofija mora biti stalan dijalog o realitetu i mišljenju, i u tom kritičkom dijalogu doprinosi razvoju *prava* uma. Ideja uma ima zadatak u tom smislu da razum bude uman, te da se iz stanja »kao da« prijeđe u »da«. Taj proces ostvarivanja i oblikovanja pun je neizvjesnosti. No baš u tom sadržaju filozofija mora naći svoje mjesto i stalnu ulogu. U tom pogledu povijest filozofije može biti vrlo poučna, čak i tada kad teoretičari kao teoretičari nisu imali dovoljno smisla za stvarnost.

Filozofija se mora kretati i u opsegu aktualnog zbivanja kao stav u tezama: *pro i contra,* i to s tla svojih principa (filozofija kao mišljenje iz mišljenja) da bi se u tom odnosu došlo do racionalnog i kritičkog rezultata. Stoga filozofija sebe ne može isključiti iz postojećih problema duha i vremena, jer bi tada sebe ograničila i protivrječila bi svom principu filozofskog dijaloga kao misaonom odnosu prema svemu postojećem.

To općenito znači da se filozofija ne zatvara ni u jednom Ja, jer to bi tada bila izolacija, već mora svako misaono Ja sebe naći u odnosu prema Ti, što nije samo pitanje teorije nego i prakse. Pitanje je: kako se ispoljava ljudski duh i u čemu? Filozof *Martin Buber* pisao je mnogo o toj temi.[7]

On ističe da se duh može usporediti sa zrakom koji svi udišu. »Duh nikada nije u Ja, već između Ja i Ti, duh nije nikad kao krv koja u sebi cirkulira, već je kao zrak koji udišeš. Čovjek živi u svome duhu kad može odgovoriti svome Ti; a to može, ako se u odnos ulazi sa cijelim svojim bićem« (S. 103). Kako se duh oblikuje i što znači drugi, Ti, koje je svoje Ja. Kako to objasniti? Iako psihoanalitičari smatraju da je normalan čovjek fikcija[8], ipak postoje opće kritičke norme kad se govori o čovjeku kao čovjeku. Stoga možemo reći da se veličina Ja nalazi u mogućnosti razlikovanja između fikcije i stvarnosti, i to je put »disanja duha«. »Ti« kao drugost u svojoj biti mora biti korektura svakog »Ja«, tj. način njegovog oblikovanja. To je i psihološki problem odnosa prema nekom nazoru i uvjerenju.

U filozofiji rješenje je jasno tek kao kritika Ja i Ti, dakle kao prisutnost kritike uopće. Eksplikacija vremena ovisi o načinu kritike koja se vrši nad tim vremenom, što pokazuje i tumačenje Ja (ovdje uzeto kao opći fenomen), koje je tada simbolizirano u tom iskazu kao u svom vlastitom shvaćanju. Filozofija nikad ne smije postati identična s općim Ja, jer tada ne bi imala više *svoj* pristup. Filozofija ostaje svoje Ja, koje u mnoštvu drugih Ja istražuje problem Ti, dakle drugog, duha, mišljenja i stvarnosti. Svako Ja otkriva se iz svog nazora na svijet kao shvaćanje sebe u odnosu prema drugom. Teorija takvog uvjerenja postaje svoje Ja, koje oblikuje i mnoge druge kao njihovo Ja, baš po tome Ja – koje je zajedničko određenoj grupi Ja. U stvarnosti tako se i egzistira. *Max Stirner* (1806–1856) je u svojoj filozofiji apsolutnog egoizma govorio o egoizmu ide-

7 M. Buber: *Werke*, Erster Band, »*Schriften zur Philosophie*«, 1962.

8 Primjer: C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1946.

ologija, teorija, učenja; to se sve sukobljava, te jači egoizam uništava slabiji.[9] No to nije više odnos Ja – Ti, jer isključivi egoizam onemogućava sve drugo pored sebe.

Svako vrijeme ima svoje vrste Ja, što praktički znači odnos koji se predstavlja sa »da«. Zadatak je filozofije da to »da« istražuje, te da spozna, da li se tu radi o »da« kao o nečemu, kako to »da« sebe shvaća, ili o njegovoj fikciji, tj. o »kao da«, koje se predstavlja kao »da«, iako to nije. U tome je smisao eksplikacije stvarnosti i ideja vremena, i to je problem filozofije. To znači da svako vrijeme mora imati svoju filozofiju, tj. moralo bi imati, a pretpostavka za to je opća sloboda, jer bez slobode nema ni slobodne filozofije. Ako postoji sloboda, onda je i filozofija prisutna u svojoj biti. To je Marxov problem da se filozofija treba realizirati u stvarnosti, a stvarnost se time ofilozofljuje. Taj odnos je stalan proces razvoja, a ne neki završeni telos, koji bi tada bio ostvareni apsolut, tj. samo oblik fikcije koji bi izgubio svoj životni proces i smisao. A funkcija filozofije je baš u tome da kao kritičnost onemogući nekritičnost stvarnosti, odnosno fikcionalizam uopće.

9 M. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*; Berlin 1924; prvo izdanje Leipzig 1845. Kritiku tog shvaćanja dao je Marx u *Njemačkoj ideologiji* (poglavlje: »Sankt Max«), (Sveti Max).

LINO VELJAK

Suvremenost Sokrata Atenjanina*

* Veljak, Lino: »Suvremenost Sokrata Atenjanina«, u: Arsović, Zoran – Škuljević, Željko (ur.) *U Sokratu se krije Sokrates*, Udruženje Hijatus, Zenica – Banja Luka, 2011., str. 109-119.

LINO VELJAK

Suvremenost Sokrata Atenjanina

Mnogi se danas trude, s raznih strana i najraznovrsnije motivirani, da filozofiju dovedu u sklad sa zdravim razumom i svedu je na skup bezopasnih tautologija. Mnogi se trude i da filozofiju stave u službu najrazličitijih predrasuda; pritom nije od drugorazredne važnosti ni to što zdrav razum i predrasude ne moraju biti – kao što i prečesto nisu – u isključujućoj suprotnosti. Međusobno se hrane i nadahnjuju, za što može poslužiti (paradoksalno, i sama po naravi zdravorazumsko) kao upućivanje na to da je sa stajališta zdravog razuma naša zemlja gotovo donedavno važila kao ravna ploča. Zdrav razum više ne vjeruje da živimo na ravnoj ploči, ali stotine drugih predrasuda još uvijek – ili čak i u sve većoj mjeri – važe kao neupitne evidencije zdravog razuma. Treba li ih navoditi ili pak sastavljanje njihova popisa prepustiti invenciji dokona čitatelja?

Odlučivši se za ovaj drugi odgovor, idemo na samu stvar! Naime, ovo uvodno podsjećanje na aktualne (agresivnije i one druge, naizgled dobroćudnije) tendencije urazumljivanja filozofije ima svoju veoma preciznu funkciju: ono služi kao uvod u refleksiju skandalozne naravi i same pojave filozofije. Obično se kaže: historijsko javljanje filozofije među starim Grcima predstavljalo je emancipaciju od mita i tradicije. Istina jest: postavljanje pitanja o tomu zašto nešto jest, kakvo to što jest uistinu jest i zašto je ono takvo kakvo jest doista znači temeljit otklon od samorazumljivosti kojom se prihvaćalo sve ono u što su vjerovali stariji, čime se, dakako, ruši samorazumljivost nekritičkog povjerenja u istinitost mitova, legendi, bajki i raznih drugih iz tradicije preuzetih vjerovanja. No, time se ujedno dovodi u pitanje i slijepo vjerovanje u zdrav razum, nerijetko i organski isprepleten s najraznovrsnijim sastavnicama predaje.

I upravo je to kontekst u kojemu se mora promisliti povijesna važnost Sokrata Atenjanina. Sokrat nije bio prvi grčki ljubitelj mudrosti, svi to dobro znamo. Njemu mnogi pripisuju i uništavanje (ili makar degradaciju) najranije grčke filozofije: nije slučajno da se ona periodizira kao predsokratovsko razdoblje. Prije Sokrata imamo, znano je, čitavu plejadu filozofa, od Talesa do, primjerice, Anaksagore, na čije se učenje sâm Sokrat dobrim dijelom oslonio. No, njihov je interes za prirodu i kozmos Sokrat stavio u drugi plan, davši apsolutnu prednost subjektu (i to, što je od posebne važnosti, u nastojanju da suzbije relativizirajući subjektivizam samozvanih učitelja mudrosti, koji su u njegovo doba preplavili Atenu). I Sokrat, poput ranih filozofa dovodi u pitanje opravdanost samorazumljivih istina što smo ih naučili od naših otaca i što ih potvrđuju svi zdravim razumom misleći ljudi. No, Sokrat to čini na radikalniji način od ranih kozmologa i uspostavlja sistematičnu metodu preispitivanja valjanosti naših

misli i naših djela. On nastavlja, obnavlja i potvrđuje njihovo odbijanje da se ovo ili ono mnijenje ili vjerovanje uzme zdravo za gotovo, ali – jednoznačnije od bilo kojega ranog filozofa – eksplicira tu intelektualnu praksu svojih prethodnika: filozofija započinje tada i tamo gdje ljubitelj mudrosti nauči dovoditi u pitanje ne samo tuđa nego i vlastita (svejedno na koji način stečena) mnijenja, tamo gdje se uspostavlja sustavna sumnja u pogledu svake istine, dolazila ona izvana ili iz unutrašnjosti naše duše. U skladu sa zahtjevom *Upoznaj sama sebe* Sokrat će doći do svoje čuvene – a istodobno uistinu i skandalozne – postavke *Znam da ništa ne znam* i svojom će se majeutičkom metodom polazeći od tih pretpostavki potvrditi kao najumniji među svojim suvremenicima.

No, tko je zapravo Sokrat? Nema sumnje da je on među misliocima koji trajno održavaju pažnju onih koji se na razne načine bave filozofijom.[1] Životopisni su podaci Sokratovi poznati: građanin Atene, sin kipara i primalje, sudionik Peloponeskog rata, prema biografima hrabar ratnik (ali je Bertold Brecht njegovu hrabrost doveo u pitanje u svojoj noveli *Ranjeni Sokrat*), naposlijetku, osuđen zbog kvarenja omladine. Svojim naukom pak, Sokrat je začetnik tzv. antropologijskog razdoblja grčke filozofije, Platonov (a neizravno i Aristotelov) učitelj, itd. Ukratko, Sokrat se ispostavlja kao jedan od bitnih likova grčke i općenito zapadnjačke filozofije.[2] Sjaj njegova lika dodatno je, možda i bitno ojačan njegovom tragičnom smrću (a karakter te smrti Hegelu je poslužio kao povod za objašnjavanje razlike između običnoga žalosnog događaja i prave tragedije). Karl Jaspers će ga stoga – u takvom vrednovanju nipošto usamljen – uvrstiti na prvo mjesto mučenika filozofije, slijede ga tek Boetije i Giordano Bruno.[3] Na sličan će način Sokrata recentno vrednovati i Đuro Šušnjić.[4]

No, kao što u filozofiji nema ničega što bi jednoglasno i jednodušno bilo pri-

1 Među novijim promišljanjima, preispitivanjima i tumačenjima Sokratove misli mogu se spomenuti: Helmut Kuhn, *Sokrates: Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Koesel, München 1959, Karl Jaspers, *Die massgebende Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, Piper Verlag, München 1975, Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca 1991, Günter Figal, *Sokrates*, Beck, München 1995, Željko Škuljević, *Dijalog sa Sokratom*, Hijatus, Zenica 1996, Wolfgang H. Pleger, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, Rowohlt, Reinbek 1998, Giovanni Reale, *Socrate*, Rizzoli, Milano 2001, Đuro Šušnjić, *Sokrat: život za istinu*, Čigoja štampa, Beograd 2003.

2 O značenju pojma *Zapad* usp. instruktivno (premda pomalo površno) djelo Roger-Pola Droita *L'Occident expliquéà* tout le monde, Le Seuil, Paris 2008.

3 Usp. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Piper Verlag, München/Zürich 1981. Zanimljivo je da je u predgovoru svojem *Leksikonu filozofa* Danko Grlić Sokrata uvrstio u treću kategoriju filozofa koji su svojom sudbinom dokazali kako je filozofija »mrska onima koji žele konzervirati postojeće«, pri čemu u prvu kategoriju spadaju spaljeni na lomači, u drugu oni koji su trunuli u zatvorima, a u treću oni koji su »proklinjani najtežim anatemama, kastrirani, prodavani kao roblje, optuživani za bezboštvo, tjerani od svih režima i stranaka kao heretici, oni koji kvare mladež i siju sumnju« (»Predgovor I izdanju«, u: Danko Grlić, *Leksikon filozofije*, Naprijed, Zagreb 1982, str. IX-X). Zahvaljujući abecednom poretku kojim Grlić navodi predstavnike treće kategorije svjedoka filozofije, Sokrat se nalazi tek na 34. mjestu popisa, ali je on od svih popisanih filozofa – izuzme li se Protagora – najstariji, tj. on je drugi po vremenskom redoslijedu (valja spomenuti da je iz tog popisa, slijede li se kriteriji što ih je Grlić koristio pri njegovu sastavljanju, neopravdano od starijih filozofa izostavljen bar Anaksagora).

4 Usp. *Sokrat: život za istinu*, nav. djelo.

hvaćeno, tako je Sokratova veličina upitna. Neosporno je njegovo veoma istaknuto mjesto u povijesti filozofije, ali ne i uloga koju je u njoj zaista imao i kako tu ulogu i općenito njegovo mjesto treba vrednovati. Najpoznatiji Sokratov osporavatelj svakako je Friedrich Nietzsche. Vjerojatno nitko među filozofima nije kod Nietzschea prošao tako loše kao Sokrat. Sa Sokratom je došao kraj tragičnog razumijevanja svijeta, kraj što ga je Nietzsche eleborirao još u svom ranom djelu *Rođenje tragedije*.[5] Započelo je razdoblje uma i teorijskog čovjeka, što dovodi do velikog gubitka, jer se gubi otvorenost za mračno naličje života, nestaje mitsko znanje o jedinstvu života i smrti, ukratko, dolazi do površnog prosvjetiteljstva. Nietzsche prosuđuje Sokrata kao svjetsko-povijesnu figuru grčkog prosvjetiteljstva, onoga prosvjetiteljstva koje je dovelo do toga da se izgubi ne samo predivna nagonska sigurnost grčkog opstanka, već zapravo i mitska dubina koja je predstavljala životni temelj toga opstanka. Nietzsche općenito drži Sokrata ključnim kobnim likom koji je započeo proces oblikovanja zapadnjačkog mišljenja u ključu antropologije i metafizike, Sokrat je negator izvorna grčkoga znanja, rušitelj Homera, Pindara, Eshila, Fidije, Perikla, Pitije i, naposlijetku, samog Dionisa i to zato što je razvio samo jednu stranu duha, onu logičko-racionalnu te nastojao sve preobraziti u misaono, logičko i umno, vjerujući da mišljenje koje slijedi načelo kauzaliteta može doprijeti do najdubljih ponora bitka.[6] U kasnijim svojim spisima, u *Sumraku idola*,[7] ali i na mnogo drugih mjesta, primjerice u 1873. napisanom a tek posthumno objavljenom spisu *O istini i laži u izvanmoralnom smislu,*[8] Nietzsche će produbljenije elaborirati kobne učinke do kojih je dovela ta sokratovska intelektualizacija svijeta, a koja se očituje u tomu da se pojmom može dohvatiti tek metafizički mišljen život, ali ne i zbiljski (za Nietzschea primarno biologijski) život. Sokrat je, uglavnom, prema Nietzscheu kriv i za Platona, pa onda i za platonističku kao i svaku drugu metafiziku, za scijentizam i sljedstveno poznanstvenjenje svijeta i tehnifikaciju života, te za uspostavljanje ontologijski utemeljena morala koji je, dakako, neprijateljski nastrojen spram života.

Je li Nietzsche u nečemu tu u pravu? Sasvim je sigurno u pravu kada Sokratu pripisuje da je izumio moral (što je, neka usput bude rečeno, gotovo opće mjesto u historijama filozofije i napose u historijama etike). Doduše, i tu valja biti oprezan! Referira-

5 Usp. Friedrich Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Matica hrvatska, Zagreb 1997.

6 Usp. detaljan prikaz Nietzscheova sučeljavanja sa Sokratom što ga daje Eugen Fink (*Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1979, str. 28. i dalje).

7 U *Sutonu idola* Nietzsche izriče osobito negativne ocjene Sokratova lika i djela, uključujući, primjerice, tvrdnju da je Sokrat u svakom pogledu bio odvratan te pitajući je li on uopće bio Grk (usp. Friedrich Nietzsche, *Suton idola*; *Ecce homo*; *Dionizovi ditirambi*, Demetra, Zagreb 2004). U svojoj analizi Nietzscheove kritike Sokrata Wolfgang Pleger posebno ističe kako se u toj kritici Sokrat označava kao mistagog znanosti i utemeljitelj jednostranog sveobuhvatnog poznanstvenjenja života (usp. Wolfgang H. Pleger, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, Rowohlt, Reinbek 1998, str. 234).

8 Usp. Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.

jući se na Hegelovu definiciju Sokrata kao izumitelja morala,[9] Milan Kangrga proglašava tu definiciju tek zgodnom metaforom, koja ima svoj smisao utoliko što upućuje na bit moralnog fenomena i na samu mogućnost moralnosti kao takve, a ne na to da prije Sokrata nije bilo nikakvog morala. Hegelova odredba opravdana je utoliko što se u njoj locira onaj historijski moment po kojemu je moguć pojam morala, a to je nadomještanje vanjskoga vjekovnog proročišta u Delfima i rodovske običajnosti polisa vlastitim *daimonionom* (prema Kangrgi bitno istovjetnim sa stajalištem samosvijesti, iako pojam samosvijesti još nije do kraja reflektiran), što znači okretanje individue sebi samoj, kao i individualizaciju prijašnjih organskih članova zajednice, gdje individualizirani pojedinac stječe začetke samosvijesti i mora iz vlastite unutrašnjosti dobiti odgovor na pitanje kako se treba odnositi spram drugih i spram zajednice.[10] Pritom je, međutim, od odlučujuće važnosti ono što je osobit predmet Nietzscheove kritike intelektualističkog utemeljenja Sokratova moralnog nauka, a to je stav da se vrlina može (ili, prema Kangrgi, tek mora) naučiti, da je dakle podizanje pitanja o dobru i zlu (a to znači i pitanja o valjanom i krivom djelovanju) na razinu pojma osnova mogućnosti spoznaje dobra. U temelju takvog stava leži uvid da mi kao ljudska bića nismo niti možemo biti dobri po prirodi i da samo djelovanjem u skladu s vrlinom možemo oblikovati našu ljudsku prirodu – dobrima i krijeposnima postajemo tek prakticiranjem dobra činjenja.[11]

Možda bi sada moglo postati jasna točka razilaženja Nietzschea sa Sokratom. Nietzscheov mitski svijet predsokratovske Grčke bitno je obilježen nerazlikovanošću dobra i zla, nebeski bogovi nisu u sukobu s bogovima podzemlja, svi oni i sva druga bića, uključujući i ljude, dijelovi su istoga kozmosa (sjetimo se Heraklitove odredbe svijeta kao vatre koja se s mjerom pali i s mjerom gasi!), svjetlost i tama su u organskom (premda antitetičkom) jedinstvu, život ima svoju svijetlu i svoju mračnu stranu, a u skla-

9 U svojim predavanjima o filozofiji povijesti Hegel tumači bit Sokratova učenja o moralu na sljedeći način: »Sokrat je glasovit kao *moralni učitelj*, ali on je još više *izumitelj morala*. Običajnosti je bilo u Grka, ali kakve moralne kreposti, dužnosti itd., to ih je Sokrat htio naučiti. *Moralan čovjek* nije onaj koji samo hoće i čini ono običajnosno pravo, *nije nedužan čovjek*, nego onaj koji je *svjestan svojega djelovanja*. Pošto je prepustio spoznaji, uvjerenju, da čovjeka određuje u djelovanju, Sokrat je *nasuprot domovini i običajnosti* postavio subjekt kao ono što odlučuje, pa je *sebe napravio proročištem* u grčkom smislu« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951, str. 281). Slično je i tumačenje što ga Hegel daje u svojim predavanjima iz povijesti filozofije, pri čemu posebno naglašava da je Sokrat shvatio dobro u smislu praktičkog dobra, dakle u tom smislu da se sâm moram pobrinuti za ono što ima bitnu važnost za djelovanje, za razliku od Platonova i Aristotelova usredotočenja na opće dobro (usp. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, II, Kultura, Beograd 1964, str. 42). U pogledu Hegelova vrednovanja Sokrata Pleger naglašava njegovu ocjenu prema kojoj je Sokrat s pravom bio osuđen zato što je prinicip subjektiviteta suprotstavio nasljeđenoj religiji i običajnosti (usp. W. H. Pleger, nav. djelo, str. 230). Zlonamjernik bi mogao zaključiti da Pleger svojim naglašavanjem sintagme *s pravom* Hegela pokušava prikazati kao zagovornika homologije tradicije i subjektiviteta.

10 Usp. Milan Kangrga, *Etika*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb 2004, str. 13. i 47.

11 Usp. isto, str. 45.

du s time naputke za djelovanje daju nam predaja, eleusinski i drugi misteriji, proročica Pitija, zakonodavci polisa u skladu s običajima otaca. A i niz je stvari u tom našem kozmosu koje i ne treba pokušati pojmiti, jer uz ono pojmljivo ima mnogo toga što izmiče svakom izrecivom poimanju. I sada dolazi Sokrat te poput zmije iz jednoga drugog mita nudi ljudima moć razlikovanja dobra i zla. Neće nam više običajno pravo što smo ga naslijedili od naših predaka govoriti što nam je činiti, mi sami posjedujemo moć da spoznamo ono dobro i valjano i da u skladu s time i djelujemo.

Tražeći krivca za svestranu dekadenciju koju uočava na počecima epohe u kojoj živimo, za nihilizam koji mu se čini neumitnim konačnim rezultatom zapadnjačke metafizike, kao i za »rastuću pustinju« što obilježava modernitet, Nietzsche izvornog krivca nalazi u Sokratu. Čežnja za povratkom u izgubljenu izvornost navodi tragičnog mislioca na uspostavljanje odlučne antiteze spram sokratizma i njegovih učinaka. Odbacujući racionalizam i moralizam, on se nužno mora sučeliti s onim misliocem koji je dao odlučan poticaj emancipaciji od vladavine mita, od nasljeđenog običajnosno legitimiranog autoriteta i od neupitna prihvaćanja predodžbe organskoga kozmičkog jedinstva bogova, heroja, ljudi i drugih bića kao bitne istine (dakako, istine u onom smislu što će ga kasnije Heidegger tematizirati svojim pojmom *aletheia*).[12] I zato Nietzsche s gnušanjem osuđuje Sokrata.

Odnos nas današnjih spram Sokrata ovisi upravo o tomu hoćemo li tragično (ili herojski, kako god da to nazovemo) žaliti za propašću organske zajednice (ali one prave, arhaične) ili ćemo se suočiti s našom suvremenošću i njezinim kontradikcijama, antinomijama i elementima ljudske nepodnošljivosti uzrokovane logikom reprodukcije svijeta u kojemu živimo[13] uz svijest da je povratak u tu navodno autentičnu prošlost ne samo nezamisliv nego i posve nemoguć (osim u pervertiranim formama obnove barbarstva i divljaštva). Ukoliko smo se opredijelili za ovu drugu soluciju, onda će se ono zbog čega Nietzsche osuđuje Sokrata preokrenuti u argumente u prilog Sokratove transepohalne veličine.

Ipak, tu preostaju neka otvorena pitanja. Ona se u osnovi mogu svesti na objedinjavajuće pitanje: Nije li Sokrat svojom emancipacijom od mita i tradicije – ili makar nekim (benevolentno rečeno: nedomišljenim) elementima sadržanima u njegovu emancipatorskom pothvatu – ujedno i otvorio prostor za bar neke danas uočljive kontradikcije i antinomije svojstvene našoj epohi. Jedno od takvih bitnih pitanja odnosi se na karakter njegova racionalizma i intelektualizma. To pitanje možemo formulirati na sljedeći način: Nije li Sokrat, odbacivši mitsko-tradicijsku varijantu zdravog razuma (koju

12 Usp. posebno Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen 1966.

13 Za opsežniju argumentaciju vezanu uz naznačene probleme usp. Lino Veljak, »Uspon i kriza ideje napretka« Helios, 1/1998; »Znanost, tehnika, napredak«, *Filozofska istraživanja*, 88/2003; »Etičke i političke antinomije demokracije«, *Filozofska istraživanja*, 92/2004; »Antitetička solidarnost?«, *Filozofska istraživanja*, 98/2005; »Neumitnost globalizacije, nužnost alternative i pitanje o odgovornosti«, *Filozofska istraživanja*, 113/2009.

su zastupali ne samo Homer i Hesiod, već i čuvena sedmorica mudraca, uključno i Talesa[14]), zapravo svojim racionalizmom otvorio prostor za mnogo zloćudniju, beskonačno sofisticiraniju varijantu dominacije zdravog razuma, onu inačicu zdravog razuma koja se danas evidentira u totalnoj instrumentalizaciji cjelokupnog bitka (preciznije, svega onoga što je tehničkoj primjeni znanosti na bilo koji način dohvatljivo, pri čemu nipošto ne treba zanemariti interesnu dimenziju te instrumentalizacije, koja je ključna za razumijevanje logike njezina rastućeg reproduciranja), a koju su pojedini kritički nastrojeni mislioci[15] neadekvatno definirali kao »instrumentalni um«? Moglo bi se činiti da je Sokratovom filozofijom posredovano pomirenje razuma s empirijskim znanjem, a to pomirenje Sokrat poduzima u cilju suzbijanja sofističkog izigravanja razuma nasuprot iskustva i iskustva nasuprot razumu,[16] moglo predstavljati dobar argument onima koji bi ustvrdili kako se upravo u toj afirmaciji empirističke legitimacije razuma krije korijen novovjekovnih apsolutizacijâ razuma i njihove preobrazbe u »instrumentalni um«.

Ako, međutim, uzmemo u obzir da Sokratovo protivljenje sofistima, koje rezultira i spomenutim pomirenjem te, općenito, afirmacijom racionalnosti, proizlazi iz zahtjeva da se odredi što jest i kakvo je dobro djelovanje, dakle iz zahtjeva praktičkog uma,[17] onda postaje jasno da se tu ne radi o nikakvoj racionalnosti u smislu snalaženja u zatečenosti i danosti te u smislu djelotvorne potrage za individualnom korišću, pa stoga niti o instrumentalnom, utilitarnom, eksploatatorskom odnosu spram društvenog i prirodnog okoliša (što bi se moralo pripisati upravo sofistima), nego se tu uistinu radi o – poslužimo li se jednom Habermasovom distinkcijom – o afirmaciji komunikativnog uma.[18] Kroz dijalog se dospijeva do spoznaje o onom općevažećem dobrom. U tom smislu, kako to u svojim predavanjima o povijesti filozofije eksplicira Hegel, dospijeva se do uvida u općost moralnih zakona, kao što je to zapovijed *Ne ubij*, ali budući da je ta općost uvjetovana specifičnim sadržajem odnosno konkretnim okolnostima, spoznaja dobra ne dospijeva do odredbe krutih i apstraktnih moralnih normi, nego, posredstvom refleksije, do ograničavanja njihova apsolutnog važenja, pri čemu je od odlučujuće važnosti je li neko ograničenje uvjetovano objektivnim okolnostima ili pak slučajnošću

14 Usp. Hermann Diels (ur.), *Predsokratovci: Fragmenti*, I, Naprijed, Zagreb 1983. Među Talesovim izrekama možemo sresti i takve kao što su: »Sakrivaj nevolje u kući« ili »Ne vjeruj svima«!

15 Usp. npr. Marx Horkheimer, *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb 1988.

16 Upravo uvid u navedeno pomirenje služi kultnom talijanskom filozofu iz 20. stoljeća Severinu kao polazište za interpretaciju konteksta i značenja Sokratove izreke »Znam da ništa ne znam« (usp. Emanuele Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, str. 72).

17 Usp. Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974. kao i: Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983. te Ottfried Höffe (ur.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Verlag, Berlin 2002. kao i Lawrence Pasternack (ur.), *Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals in Focus*, Routledge, London/New York 2002.

18 Usp. Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.

mojih interesa.[19] Nije opravdano – zato jer nije dobro i jer proturječi traženoj valjanosti dobra djelovanja – apstraktno primjenjivati inače općevažeće zapovijedi (Hegel u tom smislu spominje nepravednost oduzimanja tuđeg vlasništva, ali u osobitim slučajevima takvo je oduzimanje zahtjev pravednosti). Ograničenje primjene valjanog djelovanja koje je uvjetovano individualnim ili kakvim drugim parcijalnim interesom nije opravdano – slijedi da je Sokrat izbjegao zamku između apstraktnog moralizma i utilitarističko-pragmatičke pozicije »instrumentalnog uma«. Spoznaja praktičkog dobra jest spoznaja onoga istinitoga, ali ne u smislu metafizičke odredbe istinskog bitka (što se ima pripisati pravim utemeljiteljima zapadnjačke metafizike, Platonu i Aristotelu), nego u smislu spoznaje pretpostavki one istine koju se proizvodi praktičkim djelovanjem.

Dobro, reći će se (kao što se to stalno sreće u historijama etike i historijama filozofije uopće) da je Sokratovo poistovjećivanje vrline i znanja o vrlini u najmanju ruku upitno.[20] Nema spora da je ta intelektualistička identifikacija najproblematičniji moment Sokratove filozofije, iako bi ozbiljnije razmatranje moglo pokazati da se njezina problematičnost relativizira uvidom u njezinu ukorijenjenost u kantovski primat praktičkog uma, u hegelovsku odredbu zbiljnosti (ono što nije u jedinstvu biti i egzistencije nije zbiljsko, neovisno o empirijskoj potvrdi njegove efemerne egzistencije) i, ako se baš hoće, u pojmu komunikativnog uma kakav je formulirao Jürgen Habermas. Stoga ni etički niti bilo kakav drugi intelektualizam nije konačna Sokratova riječ a posebno ne razlog da ga svrstamo u područje filozofijske arheologije: njegova emancipacija od mita, tradicije i zdravog razuma značajna je i za nas današnje, svakako ona je značajna u onoj mjeri u kojoj ne prihvaćamo (jer ne možemo ili nećemo) niti remitologizaciju, niti retradicionalizaciju našega svijeta, a svakako niti dominaciju zdravim razumom legitimirane samosvrhovitosti ugnjetavanja i izrabljivanja, apsolutizaciju sofisticirana zdravog razuma u ime bezumlja. U toj je mjeri Sokrat Atenjanin uistinu i naš suvremenik.

19 Usp. *Istorija filozofije*, nav. djelo, str. 73.

20 Moglo bi se ipak braniti Sokrata: njegov etički intelektualizam, prema kojemu znanja dobra isključuje mogućnost nevaljala ili zla djelovanja, implicira samo to da oni koji su teorijski spoznali dobro a ipak djeluju u neskladu ili u opreci s tim svojim znanjem zapravo nisu istinski spoznali dobro već da djeluju na temelju strasti i nagona: istinska spoznaja dobra nije moguća kao teorijska već kao praktička spoznaja, ne kao učinak teorijskog nego kao učinak praktičkog uma. Kako to formulira Severino, Sokrat ne smjera poput sofista dokazivanju nedosežnosti istine i suglasnosti među ljudima već »nastoji pokazati kako se istina, suglasnost i komunikacija moraju tražiti u jednoj dimenziji koja je različita od dimenzije partikularnosti i osjetilnosti: dijalog među ljudima moguć je oko *pojma* o stvarima i odnosi se na pojam koji među njima može uspostaviti suglasje u istini« (*La filosofia antica*, nav. djelo, str. 77).

PLATON

Država - Sedma knjiga*

* Platon: *Država*. Sedma knjiga, preveo Martin Kuzmić, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997., str. 267-300.

Država – Sedma knjiga

- Iza toga dakle – rekoh – usporedi našu narav prema tome, da li je ili nije obrazovana, sa slijedećim stanjem. Predoči naime sebi, da ljudi žive u podzemnoj špilji, koja ima dug ulaz, otvoren prema svjetlu; da su ljudi u njoj odmala s okovima na nogama i vratu tako, da ostaju na istom mjestu i da gledaju samo preda se, te glavu radi okova ne mogu naokolo okretati, a svjetlo im ognja gori odozgo i izdaleka njima za leđima; među ognjem i sužnjevima zamisli put gore, a uza nj zid, kao što čarobnjaci stoje pred gledaocima iza ograde, preko koje pokazuju svoje sljeparije.

- Predočujem si.

- Predoči si dakle uz taj zid ljude, koji nose svakakve sprave, što iznad zida izviruju, kipove, druge životinje kamene, drvene i svakojako izrađene; i kako je prirodno, da jedni nosioci govore a drugi da šute.

- Čudnu sliku veliš i čudne sužnjeve.

- Nalik na nas! Jer misliš li najprije, da bi sužnji od sebe samih i jedan od drugoga što drugo vidjeli osim sjenâ, što bi od ognja padale na stijenu pećine pred njima?

- Tà kako, ako bi prisiljeni bili cijeli život držati glavu nepomično?

- A što bi vidjeli od predmeta, koji bi se mimo nosili? Zar ne bi isto?

- Dašto.

- Ako bi se dakle mogli među sobom razgovarati, misliš, da sjene, koje bi vidjeli, ne bi običavali zvati jednako kao i prave predmete?

- Bez sumnje.

- Što dalje, ako bi u tamnici od suprotne strane odjekivalo, kad bi koji od prolaznikâ progovorio, misliš, da bi oni držali, da netko drugi govori, a ne sjena, koja bi mimo prolazila?

- Zeusa mi, ne mislim.

- Sasvim bi dakle takvi ljudi držali, da ništa drugo nije istina nego sjene predmetâ?

- Veoma nužno.

- Gledaj dakle, što bi im se dogodilo, kad bi se toga izbavili, odbacili okove i izliječili ludosti, ako bi im se prirodno ovako to događalo. Kad bi koji bio odvezan i

prisiljen iznenada ustati, okretati vrat, stupati i gledati gore prema svjetlu, osjećao bi kod svega toga bol i radi blistanja svjetla ne bi mogao spoznati ono, od čega je do tada vidio sjenu – Što bi, misliš, rekao, ako bi mu tko govorio, da je tada gledao tlapnje, a sad da bolje vidi, budući nešto bliže bitku i okrenut prema predmetima, u kojima je više bitka, i ako bi mu onda sve, što bi mimo prolazilo, pokazivao i pitanjima silio da odgovara, što je? Misliš, da ne bi bio u zabuni i mislio, da je istinitije ono, što je dotada vidio nego ono, što mu se sada pokazuje?

- Dakako.

- Što ne, i ako bi ga se sililo, da gleda u samo svjetlo, boljele bi ga oči, bježao bi i okretao se prema onome, što može gledati i mislio bi, da je to zaista jasnije od onoga, što bi mu se pokazivalo?

- Da, tako.

- A ako bi ga vukao tko silom odanle neravnim i strmim uzlaskom i ne bi pustio, prije nego bi ga izvukao do sunčanoga svjetla, zar se ne bi kod tog namučio i ljutio, što ga se vuče, i kad bi već došao na svjetlo, zabliještenim očima ne bi mogao vidjeti ništa od onoga, čemu sada velimo, da je istinito?

- Tà ne bi, kad bi to bilo iznenada.

- Dakle bi mu, mislim, trebalo priučiti se, ako bi htio vidjeti predmete gore. I najprije bi najlakše opažao sjene, zatim u vodi slike ljudske i ostale, poslije pak same predmete. Iza toga bi lakše promotrio noću stvari na nebu i samo nebo, pogledajući u svjetlo zvijezdâ i mjeseca, negoli danju sunce i sunčano svjetlo.

- Kako ne!

- Napokon bi dakle, mislim, mogao vidjeti i ogledati sunce, kakvo je, ne slike njegove u vodi i na tuđem mjestu, nego sunce samo po sebi i na svojem mjestu u punoj stvarnosti.

- Nužno.

- I zatim bi već o njemu zaključivao, da ono daje godišta i godine, da sve upravlja na vidljivom svijetu i da je na neki način uzrok svemu onome, što je vidljivo.

- Očito bi poslije onoga na to došao.

- Što onda, kad bi se sjećao staroga stana, mudrosti ondje i tadašnjih supatnika, misliš, da ne bi sebe držao sretnim radi te promjene, a one žalio?

- I te kako.

- A ako je tamo imao kakve časti i pohvale od drugih i počasti onaj, koji je najoštrije vidio sjene, koje su mimo prolazile i koji je najbolje pamtio, što je običavalo prolaziti prije, kasnije i zajedno, te bi onda iz toga najvrsnije pogađao ono, što će se dogoditi, misliš, da bi željan bio toga i zavidan radi časti i vlasti među onima? Ili bi mu se

dogodilo prema Homerovim riječima, te bi živo volio »kao težâk služiti drugome čovjeku siromašnu« i bilo štogod radije podnio, nego da bi onako morao misliti i živjeti?

- Ja mislim tako, da bi volio sve podnositi nego onako živjeti.

- I ovo dakle uzmi na um. Ako bi takav opet sišao i na isto mjesto sjedao, zar mu ne bi oči bile pune mraka, došavši iznenada sa sunca?

- I te kako.

- A ako bi mu onda opet trebalo prepirući se s onim vječnim sužnjevima prosuđivati one sjene, dok je još zabliješten, prije nego se oči ustale - a to vrijeme privikavanja ne bi bilo baš kratko - zar mu se ne bi ismijali, i zar se ne bi o njemu govorilo, da se gore uspeo samo zato, da se vrati s pokvarenim očima, te da nije vrijedno ni kušati gore ići? I ako bi kako mogli dobiti u ruke onoga, koji bi ih htio otkrivati i gore voditi, zar ga ne bi i ubili?

- Zaista bi.

- Dakle, mili Glaukone – rekoh ja – tu cijelu sliku treba nadovezati na pređašnje prikazivanje pa ispoređivati svijet, što se preko vida ukazuje, sa stanom u tamnici; svjetlo ognja u njoj s djelovanjem sunca; a ako uspon gore i gledanje predmetâ tamo gore uzimaš kao uzlazak duše u misaoni kraj, ne ćeš promašiti ono čemu se nadam, kad već to želiš čuti, a bog zna, da li je moje mišljenje upravo istinito. Meni se dakle kao ispravno čini, da je u svijetu spoznaje ideja dobrote zadnja i da je se jedva može vidjeti. Ali kad se ugleda, treba zaključivati, da je ona uzrok svemu, što je ispravno i lijepo u svijetu; u vidljivom svijetu rađa svjetlo i gospodara njegova, a u misaonom svijetu sama kao gospodar daje istinu i um; zatim mi se čini, da nju treba vidjeti onaj, koji želi razumno raditi bilo u posebničkom bilo u javnom životu.

- Mislim i ja, dakako kako već mogu.

- Deder dakle, pomisli i ovo, te se ne začudi, što oni, koji ovamo dođu, ne će da se brinu za ljudske poslove, nego njihove duše uvijek teže da borave gore; ta tako je prirodno, ako želimo, da to bude prema prije spomenutoj slici.

- Zaista prirodno.

- Što dalje; misliš, da je nekako čudno, ako se tko od božanskoga gledanja svrati na ljudska zla, te se pri tom drži nespretno i čini vrlo smiješan, budući da su mu oči još zabliještene, pa prije nego se dovoljno priučio na sadašnji mrak, već je bio prisiljen na sudovima ili gdje drugdje prepirati se o sjenama pravednosti i o likovima, kojih su to sjene, te se boriti o tome protiv shvaćanja onih, koji same pravednosti nikada vidjeli nisu?

- Nije nikako čudno.

- Ali, ako bi tko imao pameti, sjećao bi se, da oči dvojako i iz dva uzroka imadu smetnje; kad prelaze iz svjetla u mrak i iz mraka u svjetlo. A ako bi mislio; da se to isto

događa duši, ne bi se nerazumno smijao, ako bi koju dušu vidio smetenu i nesposobnu nešto vidjeti, nego bi razmotrio, je li zbunjena zato što se još nije navikla na tamu, budući da je došla iz svjetlijega života, ili je došla iz veće neukosti u svjetliji kraj te se napunila jasnijega sjaja. I tako bi istom jednu dušu radi udesa i života nazvao sretnom, a drugu bi požalio, i ako bi joj se htio smijati, manje bi mu smijeh bio smiješan nego kod one duše, koja je došla odozgo iz svjetla.

- Veoma točno govoriš.

- Treba nam dakle, ako je to istina, pomisliti o tom da odgoj nije takav, kakav kažu neki učitelji da jest. A kažu, da u duši nema znanja, a oni ga usađuju, kao da u slijepe oči meću vid.

- Tà kažu zaista.

- A sadašnje razmatranje pokazuje, da se ta moć kao i sredstvo, kojim svatko uči, nalazi u svačijoj duši. Ali kako se oko ne bi moglo drukčije nego s cijelim tijelom okretati prema svjetlu iz mraka, tako se upravo mora ta moć okretati s cijelom dušom iz područja postajanja, dok ne postane sposobna gledati i uzdići se do bitka i najsvjetlije točke bitka, a to je, velimo, dobrota. Zar ne?

- Da.

- Upravo dakle za tu svrhu bio bi odgoj neka vrst umijeća obrtanja, naime, kako će se tko najlakše i najuspješnije okrenuti, ne da mu se usadi vid, nego kad ga već ima te samo nije pravo okrenut i ne gleda kamo treba, da ga se na to navede.

- Tà čini se.

- Ostale su dakle vrline, kako se veli, duševne, čini se, blizu nekako vrlinama tjelesnim: zaista se naime isprva ne nalaze, a kasnije se usađuju navikom i vježbom. Ali sposobnost spoznavanja nadasve pripada, kako se čini, nečemu, što je većma božansko u nama, što nikada ne gubi svoju moć, a po onom obrtanju postaje potrebno i korisno, jer inače je nepotrebno i štetno. Ili nisi još opazio, kako kod onih, koje zovu zlima ili mudrima, niska duša ljuto gleda i oštro razbira ono, prema čemu se okrenula, budući da nema loš vid, ali je prisiljena služiti zloći, te to više zla čini, što oštrije gleda.

- Svakako.

- Ali kad bi se ta priroda odmah odmala podkresivala, te bi joj se obrezali oni kao olovni utezi, srodni postajanju, koji upravo za jela i takve naslade i užitke prianjaju, te vid duševni okreću prema dolje - kad bi se ona toga riješila, pa se stala okretati prema istini, ovu bi priroda tih ljudi najoštrije vidjela, kao što i ono vidi, na što je sada okrenuta.

- Naravno.

- Što dakle, ne izlazi li iz pređašnjega razmatranja prirodno i nužno ovo: ni oni, koji su neobrazovani i nevješti istini, nikada nisu sposobni za upravljanje državom, ni oni, kojima se dopušta, da se svojim odgojem bave do kraja života; prvi zato, što u

životu nemaju neku svrhu, prema kojoj treba da smjeraju kod svakoga rada i svojega i državnoga; drugi zato, što ne će htjeti uopće svojevoljno raditi, misleći, da su još za života naseljeni na otocima blaženikâ?

- Istina.

- Mi dakle kao osnivači imamo zadaću, da najbolje prirode prisilimo, da dođu do nauka, za koji prije rekosmo, da je najveći tj. da vide dobrotu i da se popnu onim uzlaskom prema svjetlu, a kad se popnu i točno vide, da im ne dopuštamo, što se sada dopušta.

- Što to?

- Da ondje ostaju i ne žele natrag silaziti k onim sužnjevima ni primati od njih muke i časti, bile neznatne bile vrednije.

- Onda ćemo im krivo uraditi! Učinit ćemo, da gore žive, premda bi mogle bolje.

- Opet si, prijatelju – rekoh ja – zaboravio, da zakonu nije do toga stalo, da jedan stalež u državi osobito sretan bude, nego da to nastoji pribaviti cijeloj državi, te sastavlja u sklad državljane milom i silom; on prisiljava, da jedni s drugima dijele korist, kojom je svaki sam za se sposoban zajednici koristiti; sam stvara u državi takve muževe, ne zato, da pusti svakome da radi što hoće, nego da služe jedinstvu države.

- Istina, zaboravio sam.

- Promisli dakle, Glaukone, da ne ćemo ni učiniti krivo našim filozofima, nego da ćemo im pravedno govoriti, kad ih prisiljujemo, da se za ostale skrbe i čuvaju ih. Govorit ćemo naime, da u ostalim državama oni, koji se bave filozofijom, s pravom ne dijele tegobe državnih poslovâ: ta nastaju sami od sebe, bez utjecaja dotičnoga državnoga uređenja, pa je prirodno da ono, što je samoniklo, budući da nikome ne duguje hranu, ima pravo i ne uzvraćati nikome za to hvalom. Ali mi smo vâs rodili i odredili, zbog vas samih i zbog ostale države, kao pčele-matice u košnicama, za vođe i kraljeve, te dali vam bolji i savršeniji odgoj od ostalih, pa ste sposobniji za oboje. Treba dakle, da svaki od vas redom silazi u stan ostalih i da se priučava ogledati mračne predmete. Jer kad se naviknete na tamu tisuću puta ćete bolje vidjeti nego oni dolje, i poznat ćete sve utvare, koje su i od čega su, budući da ste vidjeli istinu o lijepim, pravednim i dobrim stvarima. I tako ćemo na javi i upravljati državom ne kao u snu, kako se danas upravlja većina državâ od ljudi, što se među sobom za sjenu bore i otimaju se za vladu, kao da je vlada kakvo veliko dobro. A istina je otprilike ovo: nužno se najbolje i najsložnije upravlja ona država, u kojoj su najmanje voljni vladati oni, koji imaju da vladaju, a protivno se upravlja ona država, u kojoj su vladari protivnog mišljenja.

- Svakako.

- Misliš li dakle da nas neće slušati naši pitomci kad to čuju? I zar neće htjeti, kad na njih dođe red, nositi državni teret nego će htjeti veći dio vremena prebivati jedni s

drugima u čistome kraju?

- Nije moguće – ta pravednima ćemo pravedno nalagati! Nadasve će zaista svaki od njih ići na vladu kao na nešto, što je nužna dužnost, protivno od vladara sada u svim državama.

- Tà tako je, prijatelju – rekoh ja. Ako ćeš za one, koji imaju vladati, naći život bolji od vladarske djelatnosti, može ti se ostvariti savršena država, jer će jedino u njoj vladati ljudi zaista bogati, ne zlatom nego onim, čim treba da je bogat sretnik, naime dobrim i razumnim življenjem. Ali ako će u državnu upravu ići ljudi siromašni i požudni za blagom, mislit će, da im blago treba odanle grabiti; onda pak onakva savršena država ne može nastati, jer dolazi do otimanja za vlast, pa takav domaći i unutrašnji rat upropašćuje i njih i ostalu državu.

- Živa istina.

- Znaš li onda koji drugi život, koji bi prezirao državne službe, osim života istinske filozofije.

- Zeusa mi, ne znam.

- Ipak dakle treba, da na vladu ne dođu ljubitelji vlade, inače će se razviti borba raznih takmaca.

- Tà kako ne!

- Koje ćeš onda druge prisiliti, da idu državu čuvati nego one, koji najviše razumiju ono, čime se država najbolje upravlja, a imaju druge časti i bolji život od državničkoga?

- Nikoje druge.

- Hoćeš dakle, da sad to razmotrimo, kako će takvi nastati i kako će ih se dovesti gore do svjetla, kao što se veli, da su tobože neki iz Hada uzašli među bogove?

- Tà kako ne ću?

- To dakle, kako se čini, ne bi bilo lako kao obrtanje crijepa nego odgojno okretanje duše, koja ide iz noćnoga dana na istinski dan t.j. na uzlazak k bitku; a to ćemo nazvati istinskom filozofijom.

- Svakako.

- Što ne, treba ogledati, koji nauk ima takvu moć?

- Tà kako ne!

- Koji bi onda, Glaukone, nauk vukao dušu iz svijeta postajanja u svijet bitka? A sada, dok govorim, dolazi mi ovo na um: nismo li govorili, da ti ljudi treba u mladosti da budu ratni borci?

- Tà rekli smo.

- Treba dakle, da taj nauk, koji tražimo, pokraj onoga ima još i to.

- Što?

- Da ratnicima ne bude beskoristan.

- Treba zaista, samo ako je moguće.

- Prije smo im dali tjelovježbeni i glazbeni odgoj.

- Bijaše tako.

- Tjelovježba se bavila onim, što raste i propada, jer nadgleda rastenje i propadanje tijela.

- Čini se.

- To dakle ne bi bio nauk, koji tražimo.

- Tà ne bi.

- Nego dakle glazbeni odgoj, kako smo ga prije raspravili?

- Ali on bješe, ako se sjećaš, dopuna tjelovježbenog odgoja; odgajao je čuvare navikama; davao je blagoglasjem skladnost, a ne znanje; davao je ritmom ritmičnost; a i u govorima je imao nešto tome srodno, i to i u onima, koji su bili nalik na priču, i u onima, koji su bili više istiniti. Ali za znanje, koje vodi k spoznaji, što ti sada tražiš, nije u tome bilo nikakva nauka.

- Veoma me točno podsjećaš, jer doista nije ništa takovog imao. Ali, božanski Glaukone, gdje bi bilo što takvo? Jer sva su se umijeća pričinila rukotvornima.

- Kako ne? I zaista, što nam još drugo ostaje, osim glazbenog i tjelovježbenog odgoja, te umijećâ?

- Deder – rekoh ja – ako više ne možemo uzeti ništa osim tih, uzmimo ono, što se proteže na sve njih.

- Što?

- Npr. ono, čime se zajednički također služe sva umijeća, umovanja i znanja. To treba da i svatko kao prvo uči.

- Što to?

- Tu sitnicu: raspoznavati jedan, dva i tri, a zovem to ukratko brojem i računom. Ili nije li kod toga tako da se svako umijeće i znanje treba s time baviti?

- I te kako.

- Dakle i ratno umijeće?

- Bezuvjetno.

- Svakako prikazuje Palamed svakom zgodom u tragedijama Agamemnona ve-

oma smiješnim vojskovođom. Ili nisi opazio, kako veli, da je izumio broj, pa uspostavio tada redove u taboru pred Trojom, prebrojio lađe i sve ostalo, a prije tobože nisu znali brojiti niti je, kako se čini, Agamemnon znao, koliko je noga imao. Tà nije znao brojiti! Što misliš, kakav je tad bio vojskovođa?

- Zaista čudan, ako je to bila istina.

- Što ne, dakle – rekoh ja – odredit ćemo, da je za ratnika potreban nauk, da zna računati i brojiti?

- Nadasve, ako iole kani razumjeti vrstanja vojske, a bolje reći, ako kani i čovjek biti.

- Imaš dakle o tome nauku isto na umu što ja?

- Što?

- Čini se, da pripada među nauke, koji od prirode vode do spoznaje onoga, što tražimo, ali da se nitko njime pravo ne služi, premda posvema vuče k bitku.

- Kako veliš?

- Ja ću nastojati pokazati, što mi se čini. Naime, razlikujem predmete, koji vode k bitku od predmeta, koji ne vode onamo. Razmotrimo ih sada zajedno, pa mi ih potvrdi ili poreci, kako bi jasnije vidjeli, je li onako, kako slutim.

- Kazuj.

- Kazujem dakle, ako samo vidiš: jednom sjetilna opažanja ne potiču mišljenje na razmatranje, jer se tu, kako se čini, opažanje dovoljno prosuđuje samim osjetilom, a drugi put osjetilna opažanja svakako potiču mišljenje na razmatranje, jer, kako se čini, samo, osjetilo ne zadovoljava.

- Očito veliš za predmete, koji se izdaleka ukazuju i kao obrisi.

- Nisi sasvim pogodio, što govorim.

- Što misliš zapravo?

- Uzimam da ne potiču osjetila ona opažanja, koja ne prelaze ujedno u protivno opažanje. Ona, koja prelaze, uzimam, da osjetila potiču, budući da tad opažanje pokazuje upravo tako ovo kao i protivno, dolazilo ono izbliza ili izdaleka. A pomoću primjera ćeš jasnije razumjeti, što govorim. To bi, velimo, bila tri prsta, najmanji, drugi, srednji.

- Svakako.

- Misli dakle, da se oni vide izbliza; ali pripazi!

- Što?

- Svaki se od njih jednako pokazuje kao prst i u tome se ništa ne razlikuje, vidilo ga se u sredini ili na kraju, bio on crn, debeo ili mršav itd. Jer u svemu tome nije prisiljena

duša većine ljudi da zapita mišljenje, što li je prst, jer joj vid nikad ne označuje, da bi prst bio ujedno nešto protivno od prsta.

- Tà zaista ne.

- Što ne, takva stvar prirodno ne bi poticala i budila mišljenje.

- Prirodno ne.

- A što dalje; zar vid točno vidi, kako su veliki i mali i ništa mu nije stalo, da li koji prst stoji u sredini ili na kraju? I tako jednako, da li opip točno osjeća debljinu i tankoću, ili mekoću i tvrdoću? I zar ne pokazuju ostala osjetila takove pojave netočno? Ili zar ne radi svako osjetilo ovako: ponajprije je osjetilo, koje je određeno za tvrdoću, određeno, da služi i za mekoću, te osjeća tvrdoću i mekoću kao isto i javlja tako duši?

- Tako je.

- Što ne, u takvim opet prilikama duša nužno ne zna, što označuje to osjetilo kao tvrdo, ako to isto označuje i kao meko; zatim ne zna duša, što osjetilo za lako i teško označuje kao lako i teško, ako ono označuje teško kao lako i lako kao teško?

- Tà i jesu to čudna obmanjivanja za dušu i potrebna, da se razmotre.

- Prirodno dakle nastoji duša u takvim prilikama najprije prizvati u pomoć računstvo i mišljenje, te razmotriti, je li u svakom pojedinom slučaju, što se dojavljuje, jedno ili dvoje?

- Kako ne!

- Što ne, ako se čini dvoje, svako se pokazuje kao jedno i kao drugo?

- Da.

- Ako je dakle svako kao jedno, a zajedno čine dva, onda će duša odjelito oboje pomišljati; jer da nije odjelito, ne bi pomišljala kao dvoje nego kao jedno.

- Točno.

- I vid je, velimo, vidio veliko i maleno, ali i ne odjelito, nego kao nešto pomiješano; zar ne?

- Da.

- A radi jasnoće bijaše opet mišljenje prisiljeno vidjeti veliko i maleno, ne pomiješano, nego odjelito, protivno od vida.

- Istina.

- Dakle nam odatle nekako dolazi prvotno pitanje: što je zapravo veličina i majušnost?

- Svakako.

- I tako dakle nazvasmo jedno misaonim a drugo vidljivim.

- Posve pravo.

- To sam dakle netom htio govoriti, naime, da jedna opažanja potiču mišljenje, a druga da ne potiču, određujući, da potiču ona opažanja, koja u osjetila dolaze zajedno s opažanjima sebi protivnima, a koja ne dolaze tako, ona da ne bude mišljenje.

- Razumijem dakle sad, i čini mi se, da je tako.

- Što dakle, kamo se čini da pripada broj i jedinica?

- Ne domišljam se.

- Tà domišljaj se iz pređašnjega. Jer ako se jedinica sama po sebi točno vidi, ili ako se kojim drugim osjetilom poima, ne bi ona vukla k bitku, isto kao što je bio slučaj kod prstiju. Ali ako se uz nju uvijek zajedno vidi i njezina suprotnost, te se ona čini upravo tako jedinica kao protivno, onda bi već trebao netko, tko će to prosuditi. Duša je tu nužno u dvojbi, te mora tražiti i pitati, budeći u sebi mišljenje, što li je jedinica sama po sebi. Tako bi nauk o jedinici vodio i obraćao na gledanje bitka.

- Ali zaista tu osobinu nema baš vid, kada se tiče onoga, što je isto: ta jedno isto vidimo ujedno i kao jedno i kao beskrajno mnoštvo.

- Dakle, ako to biva kod jedinice, biva isto i kod svakoga broja?

- Kako ne!

- A računstvo i brojenje tiče se broja?

- I te kako.

- A to, čini se, vodi do istine.

- U najvećoj mjeri.

- Pripadalo bi dakle među nauke, koje tražimo. Jer ratniku je to potrebno naučiti radi vrstanja četa, a filozofu zato, što mu treba izroniti iz postajanja i doseći bitak, ili inače ne će nikada postati mislilac.

- Tako jest.

- A naš je čuvar ratnik i filozof.

- Dašto.

- Dakle bi, Glaukone, prikladno bilo taj nauk zakonom odrediti i nagovarati one, koji će u državi imati najveće službe, da se late računstva i da se ne bave njime površno nego dotle, dok sami mišljenjem ne dođu do gledanja prirode brojeva. Ali da se ne vježbaju radi kupovanja i prodavanja, kao trgovci i trgovčići, nego radi rata i zato, da se sama duša može lako okretati od postojanja do istine i bitka.

- Prelijepo govoriš.

- I zaista, sad i sam razbiram, pošto smo spomenuli nauk o računstvu, kako je krasan i mnogostruko koristan za ono, što hoćemo, samo ako se tko njime bavi radi spoznaje, a ne radi trgovanja.

- Kako to?

- Po tome, što smo upravo sada govorili. On snažno prema gore vodi dušu i nuka je, da govori brojeve same po sebi, a nikako ne dopušta, da se u govoru uzimaju brojevi od predmetâ, koji se mogu vidjeti ili opipati. Ta znaš, ako tko stane u govoru raščlanjivati jedinicu samu po sebi, da se stručnjaci tome smiju i ne dopuštaju to. Nego ako ti nju raščinjavaš, oni je uzimaju mnogostruko, pazeći, da se ne bi tada jedinica pokazala kao jedinica nego kao mnoštvo dijelova.

- Posve istinito govoriš.

- Što tada; to si već promotrio, da su ljudi, koji su divotnici, o kakovim se brojevima razgovarate? U kojima je jedinica takva, kakvu vi hoćete, naime svakoj drugoj posvema jednaka, bez ikakve sitne razlike, bez ijednoga dijela u sebi? Što misliš, da bi odgovorili?

- Ja mislim, da govore o onim brojevima, koji se mogu samo pomisliti, a nikako se drukčije ne mogu shvatiti.

- Vidiš dakle, prijatelju, da nam se zaista čini potreban taj nauk. On goni dušu da se samim mišljenjem približuje samoj istini.

- I zaista to osobito čini.

- Što tada; to si već promotrio, da su ljudi, koji su nadareni za računstvo, tako reći za sve nauke oštroumni. A ako se spori u tome odgoje i izvježbaju, onda ipak imadu bar tu korist, da postaju oštroumniji, nego što su bili.

- Tako jest.

- I zaista, kako ja mislim, ne bi lako našao koju nauku kao tu, koja bi više muke zadavala kod učenja i vježbanja.

- Tà ne bi zaista.

- Dakle radi svega toga taj se nauk ne smije napuštati nego treba one, koji su od prirode najsposobniji, u njemu obrazovati.

- Slažem se.

- To nam dakle – rekoh – neka bude jedan nauk; a razmotrimo drugi, koji je s onim u svezi, da li je za nas pogodan.

- Kakav? Ili govoriš o geometriji?

- Upravo o tome – rekoh ja.

- Koliko se tiče rata, očito je pogodno. Jer za udaranje tabora, zauzimanje mjestâ, prikupljanje i raspršivanje vojske, i kako se već inače vrstaju vojske u samim bitkama i

na hodovima, znači mnogo, da li je čovjek vrstan u mjerstvu ili nije.

- Ali zaista, za takve bi stvari dosta bio kakav malen dio mjerstva i računstva. Ali treba razmotriti, da li veći i dalekosežniji dio mjerstva služi našem cilju, naime da pomogne lakše vidjeti ideju dobrote. A tom cilju služi, velimo, sve, što nuka dušu, da se okreće prema onom kraju, gdje je najblaženiji bitak između svih bitaka, koji duša treba na svaki način da vidi.

- Pravo govoriš.

- Dakle ako nuka vidjeti bitak, pogodno je, a ako nuka vidjeti postojanje, nije pogodno.

- Da, velimo.

- Ne će se dakle s nama prepirati ni oni, koji su makar malo mjerstvu vješti, da to znanje ima nešto posve protivno, nego što kažu oni, koji se njime bave.

- Kako?

- Oni govore veoma smiješno i prisiljeno. Naime, kao da je sve njihovo raspravljanje rad i poradi rada; govore o pravljenju četverokuta, pretvaranju likova, dodavanju, i sve sličnim nazivima. A taj se sav nauk jamačno radi spoznaje goji.

- Svakako.

- Dakle treba još da se složimo u tome?

- U čemu?

- Da se goji radi onoga, što uvijek jest, a ne radi onoga što jednom nečim postaje i propada.

- Lako se složiti; ta mjerstvo je spoznaja vječnoga bitka.

- Vuklo bi dakle, plemeniti čovječe, dušu k istini i stvaralo bi filozofsko mišljenje, da tada gore upravimo ono, što sada nedopušteno dolje upravljamo.

- Najodlučnije.

- Dakle, treba najodlučnije nalagati, da ti se građani u uzornoj državi na nikakav način ne budu uklanjali mjerstvu. Jer i njegove uzgredne posljedice nisu neznatne.

- Kakve?

- Koje si i ti već rekao: rad za rat; pa znamo, da će sve ostale nauke bolje shvatiti i onaj, koji se bavio mjerstvom od onoga, koji nije u njega upućen.

- Zeusa mi sasvim.

- Da odredimo dakle to kao drugi nauk za mladiće?

- Odredimo.

- Što dalje, kao treći da odredimo zvjezdoznanstvo? Ili misliš da ne?

- Mislim, da odredimo, jer bolje opažati doba mjesecâ i godinâ ne priliči samo ratarstvu i brodarstvu, nego jednako tako i ratništvu.

- Drag si mi, jer kao da se bojiš svijeta, da se ne bi činilo, da nalažeš beskorisne nauke! A to nije mala stvar, nego je samo teško povjerovati, da se u tim naucima kod svakoga čovjeka neko duševno osjetilo čisti i osvježuje, koje inače po ostalim zanimanjima gine i slijepi, a vrednije je, da se sačuva, nego tisuće i tisuće tjelesnih očiju, jer se jedino njime istina vidi. Onima dakle, koji tako također misle, činit će se, da neizmjerno lijepo govoriš; a koji to nikako nisu opazili, prirodno će držati, da ništa vrijedna ne govoriš, jer druge znatne koristi od toga ne vide. Zato gledaj prema tome, s kojima se razgovaraš. A ako se ne razgovaraš ni s jednima nego raspravljaš poglavito radi sebe, ne krati to ni drugome, ako bi se mogao odatle nešto koristiti.

- Tako volim: najviše radi sebe govoriti, pitati i odgovarati.

- Vraćaj se dakle natrag; jer upravo sada nismo pravo uzeli ono, što dolazi iza mjerstva.

- Kako to?

- Iza razmatranja ploštine uzesmo tijelo u kretanju, a da ga nismo prije promatrali samo po sebi, a pravo je redom uzimati drugu pa onda treću dimenziju. Npr. dimenzije kod kocke i onih predmeta, što imadu dubinu.

- Tako je; ali to, Sokrate, čini se, još nije iznađeno.

- Tà dva su uzroka tome. Nijedna država to ne cijeni, pa se zato, budući je teško, slabo istražuje; zatim trebaju istraživaoci vođu, bez kojega ne bi došli k cilju. Međutim je ponajprije uopće teško, da se nađe takav učitelj, zatim kad bi se i našao, kako sada stvari stoje, ne bi ga iz taštine istraživaoci slušali. Ali ako bi to cijela država skupa nadgledala i cijenila, oni bi slušali, te bi se postojano i gorljivo istraživalo, pa bi se pokazalo, kako stvari stoje. Jer i sada, dok to svijet prezire i smeta, ipak se pokraj svega toga radi čara, kojeg to ima, makar i silom unapređuje od istraživalaca, koji ni ne znaju, za što je to korisno. Nije nikakvo čudo, da se taj nauk pojavio.

- I zaista ima to osobitog čara. Ali mi jasnije reci, što si upravo sada govorio. Jer nauk o ploštini zvao si mjerstvom.

- Da – rekoh ja.

- Zatim si iza njega metao isprva zvjedoznanstvo, a poslije si uzmaknuo.

- Tà, dok se žurim brzo sve proći, sve sam sporiji. Jer premda je istraživanje o rasprostranjivanju dubine na redu, ipak sam ga mimoišao, jer je to slabo istraženo, te sam iza mjerstva govorio o zvjezdoznanstvu, tj. o kretanju tjelesa.

- Pravo veliš.

- Mećimo dakle kao četvrti nauk zvjezdoznanstvo, držeći da ono treće, premda se sada mimoilazi, ipak postoji, ako se država stane njime baviti.

- Prirodno; a što si me malo prije, Sokrate, radi zvjezdoznanstva prekorio, da ga neukusno hvalim, sad ga hvalim na taj način. Jer svakome je, mislim, jasno, da ono dušu nuka gore gledati i da je odavle vodi onamo gore.

- Možda je svakome jasno osim meni, jer meni se tako ne čini.

- Nego kako?

- Meni se čini, da ono posvema nuka dolje gledati, kako se sada njime bave oni, koji naučavaju filozofiju.

- Kako veliš?

- Ne shvaćaš, čini mi se, loše u sebi, kakav je nauk o nebeskim predmetima. Jer ako bi se tko uzvijao i gledao slike na stropu, pa nešto time naučio, ti bi, čini se, i onda mislio, da on mišljenjem motri, a ne očima! Možda dakle lijepo misliš, a ja ludo. Ja naime opet ne mogu pomisliti da koji drugi nauk dušu nuka gore gledati osim onaj, koji se bavi oko bitka i nevidljivoga. Ali ako tko gore bulji ili dolje zažmiri u želji, da spozna nešto sjetilno, velim, da nikada ne će ništa spoznati – jer znanja nema ni o čemu, što je takvo i da njegova duša ne gleda gore nego dolje, makar proučava na leđima plivajući ili ležeći na zemlji.

- Pravo mi je tako; ta dobro si me prekorio. Nego kako dakle misliš, da zvjezdoznanstvo treba učiti, drukčije nego što ga sada uče, ako bi htjeli da to bude na korist naše svrhe?

- Ovako – rekoh ja. Te krasote na nebu, budući da su na vidljivu predmetu, treba držati da su najljepše i najtočnije od onoga, što je takvo, ali da za istinom mnogo zaostaju, naime za kretanjima, u kojima prava brzina i prava sporost u svijetu istinskog broja i u samim istinskim oblicima kreće međusobno sebe i tijela u sebi; to se doista poima razumom i mišljenjem, a ne vidom. Ili ti misliš, da se poima vidom?

- Nipošto.

- Dakle se treba krasotom neba služiti kao primjerima za nauk o onome, upravo kao kad bi se tko namjerio na izvrsno nacrtane i izrađene nacrte Dedala ili kojega drugoga umjetnika ili slikara. Jer ako bi tko bio vješt mjerstvu, pa takve stvari vidio, pomislio bi, da su po izradbi veoma krasne, ali da je smiješno promatrati ih ozbiljno, kao da će tobože u njima naći istinu o jednakome, dvostrukome, ili o drugom kojem odnosu.

- A kako ne će smiješno biti?

- Pravome dakle zvjezdoznancu misliš, da se ne će dogoditi isto gledajući kretanje zvijezdâ? Mislit će, da je, što je najljepše moguće sastaviti takva djela, tako sastavljeno od nebeskog stvoritelja, i samo nebo i predmeti na njemu. Ali kod odnosa

noći prema godini i ostalih zvijezdâ prema tome i među sobom – ne će mislim, čudnim smatrati onoga, koji drži, da je to uvijek jednako i da nikad nimalo ne odstupa, premda se radi o tjelesnim i vidljivim predmetima; zatim ne će čudnim smatrati nastojanje, da se na svaki način shvati istina o tome?

- Meni se, slušajući sada tebe, svakako čini tako.

- Mi ćemo dakle, kao mjerstvo, tako i zvjezdoznanstvo izučavati, služeći se kao zadatcima za vježbanje; a pustit ćemo predmete na nebu, ako se hoćemo zaista zvjezdoznanstvom baviti, te od beskorisna korisnim učiniti onaj dio duše, koji je od prirode razuman.

- Zaista nalažeš mnogostruko više posla, nego kako ga sada imadu oni, koji se bave zvjezdoznanstvom.

- A mislim – rekoh – da ćemo mi i ostalo na isti način nalagati, ako želimo kao zakonodavci da budemo od koristi.

- Nego možeš li spomenuti još koji prikladan nauk?

- Sad ovako samo ne mogu.

- Kretanje ne pokazuje zaista jednu vrstu nego više, kako ja mislim; sve će vrste kretanja moći možda reći onaj, koji je mudar, ali dvije su, koje se i nama ukazuju.

- Kakve dakle?

- Osim spomenute vrste kretanja njezino naličje.

- Što?

- Kao što su oči uperene na vidljivo kretanje zvijezda, tako su, čini se, i uši naperene na čujno skladno kretanje; a ta su znanja nekako među sobom srodna, kako kažu Pitagorovci i kako mi, Glaukone, dopuštamo. Ili kako činimo?

- Tako.

- Dakle, kad je već posao velik, njih ćemo pitati, kakvo je njihovo mišljenje o tome, i o drugim stvarima osim toga. Ali ćemo kod svega toga paziti na naše načelo.

- Kakvo?

- Da nam ne bi naši gojenci pokušali učiti samo napola nešto od toga što smo govorili i na takav način, što ne dopire uvijek onamo, kamo treba da sve cilja, kao što smo netom govorili o zvjezdoznanstvu. Ili ne znaš, da i kod glazbe jednako tako čine? Tà mjere opet skladove među sobom i glasove, koji se čuju, te se kao zvjezdoznanci beskrajno muče.

- Zaista, to je i smiješno: spominju nekakva gustoglasja, prislanjaju uši, kao da od susjedâ glas love, te jedni kažu, da još u sredini između glasova čuju neku jeku i da je to najsitniji razmak, kojim treba mjeriti, a drugi prigovaraju, da glasovi jednako zvuče;

jedni i drugi stavljaju uši ispred razuma.

- Ti govoriš o dobrim ljudima, koji žicama dodijavaju, te ih muče i oko klinaca navijaju. A da slika ne bude preduga, naime da ne pričam o udarcima perom i o optuživanju, zatajivanju i prejakom zvučenju žicâ, ostavljam se slike i velim, da ne govorim o tima nego o onima, koje malo prije rekosmo, da ćemo zapitati o harmoniji. Ta čine isto, što i zvjezdoznanci. Traže naime brojeve u tim skladovima, što se čuju, ali se ne uzdižu do zadataka, da bi razmotrili, koji su brojevi skladni i koji nisu, i zašto su takvi jedni i drugi.

- Tà božanski zadatak veliš.

- Zaista koristan za traženje ljepote i dobrote, a ako se drukčije postupa, beskoristan.

- Prirodno.

- A mislim, ako i postupak kod svega toga, što smo raspravili, vodi k međusobnoj zajednici i srodnosti nauka, i ako se to u misli sastavi po toj međusobnoj srodnosti, onda će taj rad doprinijeti postignuću našeg cilja i muka oko toga ne će biti beskorisna; inače je beskorisna.

- I ja tako slutim; nego spominješ veoma velik zadatak, Sokrate.

- O predigri govoriš ili o čemu? Ili ne znamo, da je to sve samo predigra za samu svetu pjesmu, koju treba naučiti? Jer ne čini ti se, da su oni, koji su u tome vrsni, »dijalektičari«.

- Zeusa mi, nisu, osim vrlo malo onih, na koje sam se ja namjerio.

- Nego ti se već čini, da će neki, budući nesposobni kazivati i prihvaćati razlog, ikada išto znati od onoga najvišega, što velimo, da treba znati?

- Opet ni to.

- Dakle je to, Glaukone, već sama sveta pjesma, koju razgovaranje provodi? Nju bi, premda je misaona, prikazivala ona moć vida, za koju rekosmo, da nastoji gledati na same stvorove, i na same zvijezde, i napokon već na samo sunce. Tako i onda, kad se tko daje na razgovaranje (dijalektiku), bez osjetilâ samo razumom smjera na svaku stvar samu po sebi, i ako ne odustane prije, negoli samim mišljenjem pojmi dobrotu samu po sebi, dolazi na sam kraj misaona svijeta, kao što onaj tada dospijeva na kraj vidljiva svijeta.

- Svakako.

- Što dakle, ne zoveš taj put dijalektikom?

- Dašto!

- A oslobađati se okovâ – rekoh ja – okretati se od sjenâ do slikâ i svijeta: uzlazi-

ti iz podzemlja do sunca i ondje ne moći još odmah gledati životinje, rašće i svjetlo sunčano nego njegove božanske odraze u vodi i sjene bitâkâ, a ne sjene slikâ, koje se odrazuju na drugom takvu svjetlu donekle sličnom suncu – sav taj rad znanosti, koje smo prošli, ima takvu moć i vodi prema gore najbolji dio duše do gledanja najboljega bitka, kao što se tada uzdiže najosjetljiviji dio na tijelu do gledanja najjasnijega predmeta u tvarnom i vidljivom kraju.

- Ja prihvaćam to. Premda mi se čini, da je posvema teško prihvatiti, a opet na drugi način teško ne prihvatiti. Ali ipak – ta ne treba sada samo čuti, nego i kasnije često ponavljati – uzmimo, da je to tako, kako se sada govori, pa onda idimo na samu svetu pjesmu i prođimo je tako, kako smo prošli predigru. Govori dakle, kakva je moć dijalektike, na koje se dakle vrste dijeli i koji su putovi do nje. Jer bi to već kako se čini, bili oni putovi, koji vode na samo ono mjesto, gdje bi bilo mjesto počinka od puta i konac putovanja.

- Ne ćeš više, mili Glaukone, moći tako lako slijediti, ali što je do mene, dobre volje ne će ponestati; ne bi trebao više vidjeti slike o onome, što govorimo, nego samu istinu, kakva se već meni ukazuje. A je li zaista istina ili nije, nije na nama da tvrdimo; ali da je zaista vidimo kao nešto takvo, to tvrdimo; zar ne?

- Dašto!

- Što ne, i to treba tvrditi, da bi jedino moć dijalektike pokazala onome, koji zna, put, što smo upravo sada prošli, a da drukčije nikako nije moguće?

- I to je vrijedno tvrditi.

- Svakako nam nitko ne će prigovarati, dok ćemo reći, da neko drugo istraživanje od spomenutih nastoji sustavno poimati o svakoj pojedinoj stvari, što li je svaka; sva ostala umijeća odnose se ili na mišljenja i požude ljudi ili su se okrenula na postojanje i sastavljanje ili na njegovanje onoga, što postaje i sastavlja se. A preostale znanosti, za koje rekosmo, da dosežu nešto bitka, naime mjerstvo i koje su iza njega po redu, vidimo, da sanjaju o bitku, ali ga ne mogu vidjeti na javi, dok uzimaju pretpostavke i njih ostavljaju nepromijenjene, ne mogući ih dokazivati. Jer tko počinje onim, što ne zna, a konac je i sredinu spleo od onoga, što ne zna, kako je moguće, da njemu takva tvrdnja ikada znanje postane?

- Nikako.

- Što ne – rekoh ja – postupak dijalektike, ukidajući pretpostavke, jedini ide pravim putom, naime do samoga početka, da ga utvrdi, te oko duše, zaista zakopano u glib neznanja, pomalo vuče i uzvodi prema gore. Za pomoćnike kod toga uzima umijeća, koja smo prošli. Ta smo umijeća često iz navike nazvali znanjima, ali im treba dati drugo ime, jasnije od mnijenja, a mračnije od znanja. A samo smo mišljenje prije negdje odredili; ali, kako se meni čini, ne trebaju se prepirati o imenu oni, kojima je zadaća razmatrati o tolikim stvarima, o kakovim je nama.

- Tà ne treba.

- Nego je dovoljno ono ime, koje jedino jasno istražuje misao, koju imademo o tome u duši.

- Da.

- Najbolje je kao prije, prvi dio zvati znanjem, drugi predočivanjem, treći vjerovanjem i četvrti nagađanjem; zatim to potonje oboje mišljenjem, a ono prvo poimanjem; nadalje da se mišljenje bavi postajanjem a poimanje bitkom. Kako se poimanje odnosi prema mišljenju tako se bitak prema postajanju; a znanje prema vjerovanju, i predočivanje prema nagađanju, kao poimanje prema mišljenju. A odnos i diobu na dvoje tih duševnih djelatnosti, za što to četvero postoji, naime predmetâ za mišljenje i poimanje, pustimo Glaukone, da nas ne zaspu s mnogostruko više raspravljanja, nego ih je bilo dosada.

- Ali zaista, meni se za ostalo, koliko mogu pratiti, također to čini.

- Zar dijalektičara zoveš i onoga, koji shvaća određenje bitka svake stvari? A koji to ne može, za njega ćeš reći, da o tome utoliko nema pojma, u koliko to ne može sebi i drugome razložito kazati?

- Tà kako ne bih rekao?

- Što ne, isto ćeš tako reći i o dobroti: koji pojmovno ne može ideju dobrote od svega ostaloga odijeliti i tako je odrediti, i kao u boju probijati se kroza sve dokaze, nastojeći dokazivati ne prema mišljenju nego prema bitku, a u svemu tome u raspravljanju ne ide k cilju bez posrtanja, za takva ćeš reći, da ne poznaje same dobrote ni koje drugo pojedino dobro. Ako nekako koji odraz o njoj dosegne, dosegne je mnijenjem a ne znanjem. Sanjajući i spavajući živi on svoj život, i prije nego što se na njem probudi, dođe u Had i tamo konačno potpuno usne.

- Zeusa mi, osobito ću sve to istaći.

- Ali zaista, ako bi svoju djecu, koju samo u dijalektici izobrazuješ i odgajaš, zbilja odgojio, ne bi pustio, kako ja mislim, da nerazložni kao crte vladaju u državi i odlučuju o najvećim stvarima.

- Tà ne bih.

- Naložit ćeš im dakle zakonom, da se poglavito bave tim odgojem, kojim će se osposobiti najvještije stavljati pitanja i davati odgovore.

- Naložit ću zajedno s tobom.

- Zar ti se onda čini, da nam umijeće raspravljanja (dijalektika) leži odozgo na naukama kao kruna i da se više druga nauka ne bi nad njeg s pravom mogla postaviti, pa bi rasprava o naukama imala kraj.

- Čini mi se.

- Ostaje ti dakle – rekoh ja – podjela: koje ćemo u tim naukama podučavati i na koji način.

- Očito.

- Sjećaš se onda pređašnjega izbora, kakve smo vladare izabrali?

- Tà kako se ne bih sjećao?

- Dakle, u ostalom, drži, da onakve prirode treba izbirati; treba naime osobito uzimati najstalnije i najhrabrije i prema mogućnosti najljepše. A osim toga treba tražiti ne samo one, koji su po ćudi plemeniti i ozbiljni, nego treba da imaju i ono, što pomaže ovakav odgoj.

- Što dakle napose određuješ?

- Treba, sretniče, da su umom oštri za nauke i da ne uče s teškoćom. Jer duša ti mnogo većma sustaje kod naporna učenja nego kod naporna vježbanja; napor je naime više njezin, jer je na nju ograničen, a nije zajednički s tijelom.

- Istina.

- Treba dakle tražiti i čovjeka s dobrim pamćenjem, postojana i u svakom smislu marljiva. Ili na koji način misliš, da će netko htjeti mučiti se tjelesno i obavljati još toliko učenje i duševno vježbanje?

- Nitko, ako nije posve krasno nadaren.

- Svakako su sadašnje pogrješke i zao glas zadesili filozofe zato, kako i prije rekoh, što ga se ne laćaju dostojno. Jer se ne bi smjeli njime zanimati izrodi, nego pravi ljudi.

- Kako?

- Ponajprije, koji će se njim zanimati, ne smije biti hrom u radljivosti, tj. pola ljubitelj, a pola mrzitelj rada. A to bude onda, kada se tko rado vježba i lovi i voli sve tjelesne napore, ali rado ne uči, rado ne sluša razgovore i ne istražuje, nego mrzi na svaki takav napor. A hrom je i onaj, koji je svoju marljivost udesio protivno tomu.

- Govoriš posve istinito.

- Dakle isto ćemo tako i kod istine uzeti kao kljastu onu dušu, koja doduše na svojevoljnu laž mrzi i sama je ne trpi i osobito se ljuti, dok drugi lažu, ali međutim nehotičnu laž lako prima i ne ljuti se, ako je gdje uhvate u neznanju, nego se udobno kao svinja u neznanju prlja?

- Svakako.

- I kod trijeznosti i hrabrosti i veledušnosti i svih dijelova kreposti treba osobito paziti na prave ljude i izrode. Jer kad koji pojedinac i država ne zna takve stvari razlikovati, uzimaju, sve ne znajući, hrome i izrode što za prijatelje a što za vladare.

- Upravo je tako.

- Mi dakle treba da se svega toga dobro čuvamo, jer ako toliki nauk i toliko vježbanje propisujemo i stanemo odgajati tjelesno i duševno čitave ljude, sama nam pravda ne će prigovarati, državu ćemo i državno uređenje sačuvati; a ako ćemo tako odgajati druge ljude, posve će nam se protivno dogoditi i na filozofiju ćemo još više smijeha sasuti.

- Zaista bi to bila sramota.

- Svakako, a čini mi se, da mi se i sada nešto smiješno dogodilo.

- Kako?

- Zaboravih, da se zabavljasmo i počeh govoriti žešće. Jer govoreći, pade mi opet na um filozofija i vidjevši, da je nedostojno u blato bačena, čini mi se, da sam se ozlovoljio i da sam kao gnjevan na krivce žešće govorio.

- Zeusa mi, meni se kao slušaocu to nije činilo.

- Ali jeste meni kao govorniku. No ne zaboravljajmo, da smo prvotno izbirali starije ljude, a sada to ne ćemo moći. Jer Solonu ne treba vjerovati, da netko može stareći mnogo učiti, nego držimo, da može manje učiti već i onda, kad još može trčati. Mladima pripadaju svi veliki i trajniji napori.

- Bez sumnje.

- Treba dakle da im kao dječacima zadajemo nauke iz računstva, mjerstva i svega pripravnoga obrazovanja, kojim se treba obrazovati prije nauka o raspravljanju. Ali ne smijemo postupati kod poučavanja tako, da ih silimo na učenje.

- Zašto to?

- Zato, što slobodan čovjek ne smije nijedan nauk učiti ropski. Jer tjelesni poslovi, ako se obavljaju pod silu, ništa ne kvare tijela, ali u duši ne ostaje nijedan nauk pod silu.

- Istina.

- Nemoj dakle, izvrsniče, obučavati dječake pod silu u nauci, nego po dječačku, kao u igri, da uzmogneš tako bolje opaziti, za što je svaki stvoren.

- Razumno je, što govoriš.

- Što ne, sjećaš se, kako smo govorili, da dječake treba i u rat voditi na konjima kao gledaoce, i ako je gdje bez opasnosti, treba ih voditi blizu i dati da omirišu krvi, kao štenci.

- Sjećam se.

- Koji se dakle, u tim svima naporima, naucima i opasnostima uvijek najokretniji pokazuje, treba ga uvrstiti u neku skupinu.

- U kojoj dobi?

- Kad prođe doba za potrebne tjelesne vježbe. Jer za to vrijeme, trajalo ono dvije ili tri godine, nije se sposobno, da se nešto drugo uradi. Umornosti se i sni protive naucima, a ujedno je i to jedno ne najmanje iskušavanje, kakav će se svaki u vježbama pokazivati.

- Tà kako ne!

- Dakle će poslije toga vremena izabrani između dvadesetgodišnjih dobivati i veće časti nego ostali, te nauke, koje su kao dječaci učili bez sustava, treba njima tako sastavljati, da uvide međusobnu srodnost naukâ i prirode bitka.

- Svakako je jedino takav nauk stalan u onima, koji ga steku.

- I najveći je dokaz raspravljačke sposobnosti i nesposobnosti; jer koji ima uvid, dijalektičan je, a koji ga nema, nije.

- I ja mislim tako.

- Na to će ti dakle trebati pripaziti, pa koji u tome najvećma takvi budu, t.j. stalni u naucima, stalni u ratu i u ostalim dužnostima, njih će opet, kad stanu prelaziti tridesetu godinu, trebati izbirati između izabranih, postavljati ih u veće časti, te ih ogledati i iskušavati u sposobnosti raspravljanja, naime utvrditi, koji se od njih može bez pomoći očiju i ostalih osjetila uputiti s istinom do samoga bitka. I tu zaista treba druže, velike pažnje.

- Zašto osobito?

- Ne opažaš, koliko sada zlo prijeti raspravljanju?

- Kakvo?

- Postaju nekako – rekoh ja – puni prezira za zakone.

- I te kako.

- Misliš onda da je čudno, ako se to tako zbiva i ne opraštaš im?

- Kako to?

- Kao kad bi se tko othranio kao podvaljeno dijete u velikom bogatstvu, u mnogom i velikom rodu i među mnogim laskavcima, a kad bi postavši muževan opazio, da ne pripada tima tobožnjim roditeljima, a pravih roditelja ne bi našao; možeš li naslutiti, kako bi bio raspoložen prema laskavcima i nazoviroditeljima u ono vrijeme, kad još nije znao za to i poslije, kad je opet saznao? Ili hoćeš čuti, kako ja slutim?

- Hoću.

- Slutim dakle – rekoh – da bi on većma štovao oca i majku i ostale tobožnje rođake nego laskavce, manje bi dopuštao, da budu bez čega; manje bi učinio ili rekao što nezakonito protiv njih; manje bi bio u velikim stvarima neposlušan njima nego las-

kavcima, i to onda, kad još ne bi znao istine.

- Naravno.

- Kad bi dakle opazio, kako jest, slutim opet, da bi mu za njih popustilo štovanje i mar, a za laskavce bi poraslo; bio bi im poslušniji nego prije, i živio bi onda po njihovu; bio bi im poslušniji nego prije, i živio bi onda po njihovu, družeći se s njima otvoreno, a ništa ne bi mario za oca i ostale tobožnje rođake, ako od prirode ne bi bio posve čestit.

- Govoriš sve upravo onako, kako bi se dogodilo. Ali šta ima ta slika zajedničkog s dijalektičarima?

- Ovako. Mi odmala imamo određene nazore o pravednom i lijepom, u čemu smo odgojeni od roditelja, da ih slušamo i štujemo.

- Tà imamo.

- Što ne, imamo i druge pobude, onim nazorima protivne, pune ugodnosti, koje našoj duši laskaju i k sebi je vuku, ali koje ne mogu nagovoriti one, koji su ikako uredni; oni štuju one očinske nauke i njima se pokoravaju.

- Tako je.

- Što dakle: kad se takvog čovjeka zapita »što je lijepo« i on odgovori onako, kako je čuo od zakonodavca, a dijalektičar ga stane pobijati i pobijajući mnogo puta i na mnogo načina dovede na mišljenje, da je nešto upravo tako ružno kao lijepo; tako isto i o pravednom i dobrom i onome, što je najvećma cijenio, što misliš, kako će se iza toga odnositi njegovo štovanje i pokoravanje prema onome?

- Nužno ne će više jednako ni cijeniti ni slušati.

- Kad dakle to ne bude držao vrijednim ni svojim kao prije, i istine ne bude nalazio, hoće li pristati uz kakav drugi život nego li prirodno uz onaj, koji mu laska?

- Ne će.

- Dakle će se, mislim, činiti, da je od zakonita čovjeka postao bezakon?

- Svakako.

- Što ne, prirodno to biva onima, koji se tako bave dijalektikom, te što sam netom govorio, zaslužuje potpuno oproštenje?

- I sažaljenje.

- Dakle da ne bude toga sažaljenja, treba da ti se laćaju raspravljanja tridesetgodišnji uz posvemašnju opreznost.

- I te kako.

- Zar onda nije velika opasnost, da to ne okuse mladi? Tà nije ti, mislim, nepoznato, da se mladići, kada prvi put okuse govore, njima služe kao za zabavu: služe se uvijek

njima, da prigovaraju, oponašaju pobijaoce i sami druge pobijaju, kao što štenad uvijek rado nateže i natrgava prolaznike.

- Zaista prekomjerno.

- Kad već dakle mnoge sami pobiju, a mnogi pobiju njih, jako i brzo izgube vjeru i pouzdanje u ono, što su prije vjerovali, pa su odatle onda i oni sami i cijelo nastojanje oko filozofije na zlu glasu kod ostalih.

- Živa istina.

- A stariji ne bi htio takve mahnitosti; radije će oponašati onoga, koji se hoće razgovarati i razmatrati istinu nego onoga, koji se šali i prigovara radi šale; sam će biti umjereniji i ono će zanimanje učiniti uglednijim a ne neuglednijim.

- Pravo.

- Dakle je i ono, što je prije rečeno, sve rečeno radi te opreznosti, naime da po prirodi budu uredni i stalni oni, kojima će se dati pristup do dijalektike, a ne kako se sada njome bavi ma tkogod i kojemu to nimalo ne doliči.

- Svakako.

- Dosta je dakle ostati kod dijalektike neprekidno i gorljivo dvostruko toliko godinâ kao tada kod tjelovježbenog odgoja, ne radeći ništa drugo nego vježbajući kao nastavak vježbanja tjelesnoga?

- Veliš li šest godina ili četiri?

- Slobodno – rekoh – metni pet. Jer poslije toga trebat će, da se vode opet dolje u onu pećinu i da se prinude, da zapovijedaju u ratu i vrše službe, koje su za mladiće, da ni iskustvom ne bi zaostajali za ostalima. I još i u tome treba iskušavati, hoće li biti postojani, kad budu na sve strane vučeni ili će što i zastranjivati.

- A koliko vremena za to treba?

- Petnaest godina. A kad dođu do pedesete godine, onda treba one, koji ostanu i istaknu se u svemu u svakome smislu, u djelima i znanjima, do kraja već voditi i siliti, da vid duševni uprave gore i pogledaju u ono, što svemu svjetlo daje. A kad vide samu dobrotu, da, uzimajući nju za uzor, ostali dio života uređuju državu, pojedine državljane i sami sebe, svaki redom; da se većinom bave filozofijom, ali kad dođe red, da se muče državnim poslovima i da svaki vlada radi države, ne kao da rade nešto lijepo nego kao potrebno; da u tom smislu uvijek odgoje druge, da ih ostave mjesto sebe državi za čuvare, te da tada odu na otoke blaženika i ondje trajno stanuju. Zatim treba državu siliti, da im spomenike i žrtve javno čini kao božanstvima, ako i Pitija bude dopuštala, inače kao blaženima i božanskima.

- Prekrasne si vladare stvorio, Sokrate, kao kipar.

- I vladarice, Glaukone; jer drži, što sam rekao, da nisam mislio ništa više o

muškarcima nego o ženama, koje među njima po prirodi budu sposobne.

- Naravno, ako će već sve jednako imati kao muškarci, kako smo već raspravili. – Što onda, dopuštate, da o državi i o državnom uređenju nismo upravo samo želje rekli, nego da smo rekli stvar doduše tešku, ali nekako moguću i to ne drukčije, nego onako, kako smo rekli: naime onda moguću, kad pravi filozofi, bilo više njih, bilo jedan, u državi postanu vladarima; kad sadašnje časti prezru pomislivši, da su proste i ničega vrijedne; kad istinu nadasve stanu cijeniti časti, koje ona daje, a kao najveće i najpotrebnije pravednost, pa svoju državu urede tako, da služe pravednosti i nju unapređuju.

- Kako?

- Kako sve one, koji su u državi stariji od deset godina, pošalju na sela, a njihovu djecu odaleče od sadašnjih običaja, koje njihovi roditelji imaju, te ih odgoje po svojim običajima i zakonima, koji su onakvi, kako smo raspravili. I tako dopuštate, da će se najbrže i najlakše ustaliti država i državno uređenje, koje smo spominjali; da će sama sretna biti i najviše koristiti narodu, u kojemu nastane? – Kudikamo; i dobro si, čini mi se, Sokrate, rekao, kako bi se ostvarila, ako bi već kada postajala.

- Dakle nam je – rekoh ja – dosta govora o toj državi i o čovjeku njoj jednaku! Jer je očito, kakvo ćemo mišljenje imati o njemu.

- Očito, i što pitaš, gotovo je, kako mi se čini.

PETAR ŠEGEDIN

Duša i polis u Politeji*

* Šegedin, Petar: »Duša i polis u Politeji«, u: Barbarić, Damir – Šegedin, Petar (ur.) : *Platonov nauk o duši*, Demetra, Zagreb, 2010., str. 69-95

PETAR ŠEGEDIN

Duša i polis u Politeji

Kao i sva pitanja koja Platon tematizira u *Politeji*, i pitanje o odnosu duše i polisa može se primjereno pojmiti jedino pod vidom središnjeg pitanja čitava djela, pitanja što je pravednost. Pitanje o pravednosti – jesu li pravednici ili nepravednici blaženiji i sretniji –, kaže Sokrat, nije pitanje o bilo čemu, već o tome kako treba živjeti (*Resp*. 352d2-6).[1] Nešto ranije kaže da je pitanje o probitku pravednosti i nepravednosti pitanje o ustroju i provedbi čitava života, kroz koji ustroj i provedbu čovjek živi najkorisniji i za sebe najprobitačniji život (Resp. 344e1-3, 352d5; usp.: Gorg. 500c1-4).

Pitanje odnosa duše i polisa tako ukazuje na svezu pravednosti i života. Pritom je ključno da je pravedan život, tj. korist i probitak pravedna života, mišljen s onu stranu uobičajenog ljudskog života i pripadajućeg iskustva pravednosti u pravu i moralu. To pokazuju Sokratova pobijanja u prvoj knjizi *Politeje*, koja tipične ljudske, naime ekonomske, političke, sofističke i pjesničke nazore o pravednosti odbacuju kao pogrešne. Riječ je o odredbama pravednosti u smislu govorenja istine i vraćanja duga, davanja svakome onoga što mu pripada i koristi jačega. Vrhunac tih poimanja čini Trasimahova apologija individualne moći, s implicitnim stapanjem pravednosti i nepravednosti u tezi da je pravednost korist jačega a nepravednost vlastiti probitak i korist.[2] Naposljetku, u svojevrsnom Glaukonovu i Adimantovu sažetku, sve završava opravdanjem pričina: najboljim životom pokazuje se život nepravednika, koji, pričinjajući se pravednim, uživa svu čast, dok potpunog pravednika, koji se po nužnosti pričinja nepravednim, stiže kazna i osveta polisa (Resp. 358b1-362c8, 362e1-366d5; usp.: Gorg. 482c-d). Odredbe pravednosti iz prve i s početka druge knjige *Politeje* spadaju dakle u pričin ljudskog naziranja, *dóksa*-e, koja čovjeka drži u granicama osjetilnog i porobljena elementarnim žudnjama života za osiguranjem, užitkom i rastom moći u materijalnom blagostanju (Resp. 349a). Pravednost se tu pojavljuje kao umjetna ljudska izmišljotina u svrhu zaštite čovjeka od vlastite naravi.[3]

1 Izvornik Platonova teksta citira se na uobičajen način prema izdanju: *Platonis opera*, recognivit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I–V, Oxford 1900-1907. Svi prijevodi s grčkog su autorovi.

2 Utoliko B. Zehnpfennig primjećuje da u sva tri pokušaja odredbe pravednosti u prvoj knjizi do riječi dolazi jedno te isto: težnja za samoočuvanjem i rastom osobne moći (Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, 2., überarb. underw. Aufl., Hamburg 2001 [[1]1997], str. 56 i d., također str. 35-36, 47. U tom smislu usp.: Hans J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, str. 58-62.). Puni naziv citiranog djela navodi se samo pri prvom citiranju, dok se pri kasnijim citiranjima uz ime autora navode godina izdanja i stranica citiranog navoda u djelu.

3 To sofističko utemeljenje vrline kao umjetne i ugovorne, ljudskoj naravi u bitnom

Dvije su stvari karakteristične za sofističko-doksastički nazor na pravednost. Prvo, u njemu se pravednost i nepravednost pokazuju pod vidom odnosa spram nečega drugog, tj. pod vidom posljedica, nagrada i kazni, koje imaju za ljude i bogove. Drugo, kao pojave za nešto, pravednost i nepravednost nemaju određenje u sebi već u odnosu. To ih pak čini nestalnima, što se ogleda u tome da ih se određuje i da ustvari i jesu uzajamno, jedna po drugoj, a ne po sebi. Time se, navlastito u Trasimahovoj odredbi pravednosti kao koristi jačega a nepravednosti kao vlastita probitka, »snažno naglavce preobrće njihova moć« (Resp. 367a7-8) i isprepliće ih se do nerazlučivosti.

Nasuprot određenjima u sferi dokse, Adimant i Glaukon traže da se pokudi nepravda, a pohvali pravda s obzirom na njihovu moć po sebi, tj. s obzirom na to što čine u duši »po strani od bogova i ljudi« (Resp. 366e5-9; 358b4-7, 358d2, 545a5-b1). Istinska pohvala pravednosti pokušat će dakle u svojevrsnom okretu od dokse odrediti pravednost s onu stranu, kako njezine pojave u sklopu ljudskog i božanskog tako i antitetičke sveze s nepravednošću, te iz moći same pravednosti pokazati da je ona najveće dobro, a iz moći same nepravde da je najveće zlo za dušu (Resp. 367a5-e5). Pritom je ključno da se čista pravednost treba očitovati s obzirom na mjesto i ulogu u duši (Resp. 358b5-6, 366e6, 366e9). Prema tome, pohvaliti pravednost po sebi, znači odrediti je kao moć u duši, kojom duša postiže najveće dobro.[4]

To u čemu nešto postiže svoje dobro Platon misli pod imenom vrline ili kreposti (*aretē*) i stoga će se na kraju prve knjige pohvala pravednosti sabrati u odredbu pravednosti kao vrline duše. Određenje vrline od kojega Platon polazi je najbolje i potpuno činjenje svojeg posla (*érgon*) i u tom smislu postignuće vlastita dobra i ljepote (Resp. 352d i d; usp.: Alk. I. 133b4). Pritom »činiti ono svoje« nije u tome da biće čini bilo što što mu je moguće, nego u tome da čini to što ono jest, tako da je sama činidba zbilja i djelatno prisustvo njegove biti, ustvari bitak biti. Oko najbolje i najljepše čini (gleda), tj. najbolje i najljepše jest to što jest, u gledanju kao svojoj vrlini. Vrlina vida u djelatnom gledanju je stoga ono kako i što oko istinski – dobro i lijepo – jest (Resp. 353c). Prema tome, biće u potpunosti i istinski jest iz vlastite biti samo u svojoj vrlini. Vrlina je dobro – bitak bića u smislu njegova bitnog bitka kao bitka biti.[5]

izvanjske institucije, posve je na tragu Protagorina govora u istoimenom dijalogu (usp.: Prot. 320c8 i d., poglavito 323c3-8 i d.). Za pregled odredbi pravednosti iz prve knjige *Politeje* s naglaskom na svezama s tradicionalnim grčkim poimanjem pravednosti i Platonovom odredbom pravednosti u smislu činjenja svojeg usp.: Eckart Schütrumpf, »Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Trasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung«, u: Platons *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 29-53. Usp.: Krämer, 1959, str. 41 i d., 95-96; Paul Friedländer, *Platon*, Bd. 1-2, Berlin und Leipzig 1928-1930, Bd. 2., str. 353.

4 I upravo to odbacivanje dokse i okret onome čistom središnji je smisao prve knjige, koji određuje strukturu čitave Politeje (usp.: Friedländer, Bd. 2, 1928-1930, str. 346-347). Za odnos prve knjige, tzv. ranog dijaloga *Trasimah*, i ostatka *Politeje* usp.: Friedländer, Bd. 2, 1928-1930, str. 345, 350; Krämer, 1959, str. 41-42; Zehnpfennig, 2001, str. 29 i d. Za strukturu i odnos *Politeje* i srodnih spisa usp.: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994 (1921), str. 176 i d.

5 To razumijevanje dobiva punu potvrdu u Aristotelovoj teleologiji, tj. u njegovu promišljanju četvorstva uzroka. Međutim, bilo bi nepravedno i posve pogrešno ne zamijetiti

Upravo je ta odredba vrline smisao onoga probitačnog i korisnog u Platonovu filozofiranju. Korisnost i probitačnost, gotovo središnji pojmovi *Politeje*, za Platona su lišeni svakog subjektivnog i materijalnog smisla, te čine oblik uzročnosti ideje Dobra (Resp. 505a2-4). Ono korisno i probitačno Platon misli pod vidom bitnog izvršenja bića u kojem je biće zbiljski to što jest. Korisnost se tako podudara s dobrom, tj. s bitnom puninom bitka bića, u kojoj ono jest, spašeno je. Zlo je, kako glasi jednostavna odredba iz desete knjige, sve što upropaštava i šteti, a dobro sve što spašava i koristi (Resp. 608e3-4).[6]

Pod vidom tih ontologijskih određenja vrline i probitačnosti treba pojmiti određenje pravednosti i njezine korisnosti s početka prve knjige *Politeje*. Suprotstavljajući se drugoj Polemarhovoj odredbi pravednosti, tj. njezinoj preformulaciji u smislu da je pravedno koristiti dobru prijatelju, a škoditi zlu neprijatelju (Resp. 334b3-6, 334d9-10, 335b2-3), Sokrat kaže da je pravednost čovjekova vrlina te da nije posao pravednika škoditi i činiti zlo (Resp. 335d11-12, 335e5). Pritom se podrazumijeva da je pravednost dobro (Resp. 334d3, 335d9) i da je nemoguće da dobro nanosi zlo i škodi (Resp. 335d). Dakle, u skladu s odredbama vrline i dobra tu treba prepoznati Platonovo nastojanje da u vrlini pravednosti misli potpunu istinu i zbilju, maksimalnu mogućnost, a u tom smislu i najveći probitak čovjekove naravi.[7]

No, razmatranje vrline i dobra krajem prve knjige Sokrat ne poduzima toliko da bi pokazao da je pravednost vrlina čovjeka, koliko da bi je pokazao kao vrlinu duše. Za djelatnost duše u kojoj je ona istinski to što je Platon isprva postavlja brigu u upravljanju (*tò epimeleĩsthai*), vladanje (*árkhein*), savjetovanje-vijećanje (*buleúesthai*) i tome slično (Resp. 353d3-8). Međutim, to što istinski biva te se primjereno, dobro i lijepo uspostavlja u upravljanju i vladanju, jest život kao navlastiti posao duše (Resp. 353d9-10). Tako vladalački posao duše na neki način pada u jedno i isto s istinskim zbivanjem života, što znači da je pravednost kao istinsko jestvo duše ujedno i postignuće potpunosti života, odnosno njegove dobrote i ljepote.

Tako se razmatranje čiste pravednosti duše s jedne strane kreće na ravni koja je s onu stranu svega ljudskog, na ravni vječne istine bitka i života. Ipak, pravednost

osnove tog razumijevanja već u Platona, poglavito ovdje, na kraju druge knjige *Politeje*. Usp.: Natorp, 1994, str. 7; Zvonko Posavec, *Dijalektika i politika*, Zagreb 1979, str. 9-10. To da su dobro i vrlina ontologijskog karaktera, noseća je misao cjeline Krämerove interpretacije.

6 Budući da je mišljen iz naravi dobra i korisnosti kao bitne potpunosti bića, smisao izraza »spašavati i biti spašen« (*sōizein te kai sōizesthai*), kako stoji u Gorgiji, nije puko očuvanje duše i tijela, odnosno sebe i onog svojeg (Gorg. 511b7 i d., 512d2-8). Čovjek se ne spašava time da jednostavno istrajava u životu i uklanja se smrti, nego time da živi istinski (*hōs alēthōs ándra*, Gorg. 512e1) i najbolje (*hōs árista*, Gorg. 512e5), naime u svojoj najvišoj mogućnosti kao zbilji vlastite biti.

7 U tom kontekstu Krämer (1959, str. 95-96) kaže da grčki pojam pravde, koji je prvotno bio vezan uz polis – ono izvanjsko čovjeka –, Platon izuzima iz subjektivne relativnosti i pounutruje ga u bit čovjeka. U ovom se radu, međutim, nastoji pokazati da pravedan polis upravo nije ono izvanjsko čovjeka, nego sama zbilja duše kao njegove biti.

duše ujedno je čovjekova bitna vrlina, a istinski život nije apstraktan život po sebi, nego čovjekov najkorisniji i najprobitačniji život.[8] Utoliko se, naoko paradoksalno, premda se sve razmatranje u *Politeji* zbiva iz pogledišta usmjerenog na ono čisto, pravednost duše i u njoj ozbiljena punina života ustvari nikad ne misle po sebi, već se sagledavaju kroz zgode i izgled pravednosti u ljudskom životu (Resp. 612a5-6).[9] Treba uvidjeti da se time pokazuje upravo demonska veličina ljudske naravi. Jer to da se čovjek istinski uspostavlja u vrlini pravednosti znači da se njegov bitak korijeni u istini duše, koja međutim više nije ništa puko ljudsko, već istina života kao takvog i u cjelini. Stoga probitačnost i korist pravedna života nije ni u očuvanju i širenju moći ni u rastu materijalnog bogatstva, već u istinskom ozbiljenju čovjekove naravi iz dodira i u dodiru s onim što je neusporedivo veće od čovjeka, s cjelinom svega što jest.[10]

Specifičnost je tog dodira da se u njemu dodiruje i uzajamno uspostavlja ono što je srodno: čovjek istinski i bitno jest, kao pravedan, samo tako da je čistom pravednošću duše u njemu istinski uspostavljen sam život. A upravo ta pomirenost čovjekova dobra s dobrom života u dobru duše je, kako se može naslutiti na tragu jednog mjesta u dijalogu *Harmid*, blaženstvo (*eudaimonía*, Charm. 173c7-174a6).[11] Misaona osnova tog pojma raskriva se na tragu odredbi dobra, korisnosti i vrline kao zbiljska potpunost i dostatnost bitka bića prema vlastitoj naravi, tj. kao bitni bitak bića. No ta potpunost bitnog bitka nije uzeta u apstraktnoj onostranosti, već u vidu jedinstvene dostatnosti i istine čovjeka, duše i života. Blaženstvo je bitni, vlastitoj naravi primjereni bitak čov-

8 Usp. Resp. 353e10-354a7: »Dakle će pravedna duša i pravedan čovjek živjeti dobro, a nepravedan zlo. – Čini se, prema tvom izlaganju. – A onaj tko dobro živi blažen je i potpuno sretan, dok je onome tko tako ne živi suprotno. – Naravno. – Dakle, onaj koji je pravedan potpuno je sretan i blažen, a onaj nepravedni je nesretan. – Neka bude tako. – No biti nesretnim ništa ne koristi, dok biti potpuno sretnim i blaženim da. – Ta kako ne?«

9 U tom smislu završna deseta knjiga *Politeje* i u njoj poglavito mit o Eru, predstavlja svojevrsni povratak doksi i prividu, tj. dobru glasu, koji po općem mnijenju bogova i ljudi pravednost ima za ljudskoga života i nakon njega (Resp. 612a8-d9 i d.).

10 Dodir duše i cjeline života u čistoj vrlini pravednosti poglavito dolazi do riječi u gotovo usputnim i dalje netematiziranim ukazivanjima na to da je razmatranje pravednosti, duše i polisa razmatranje onoga što je najveće (Resp. 578c6-8) i na neki način stvar cjeline vremena – onoga što je besmrtno i vječno (Resp. 502b1, 486a).

11 U sklopu završnog, također neuspješnog pokušaja da se odredi i obrani korisnost razboritosti kao sebeznanja, Sokrat ustvrđuje da je potpuna usvršenost i ozbiljenje (*télos*, Charm. 173d6) dobra djelovanja i življenja (*tò eũ práttein*), tj. potpuno blaženstvo i sreća (tò *eudaimoneĩn*), u tome da se čini i živi sa znanjem (Charm. 173d3-4, 173d6-7), dakle tako da se znanje učini osnovom i sadržajem života. Pritom nije riječ o nekom pojedinačnom znanju, već se život u znanju i potpuna sreća podudaraju samo ukoliko taj znalac zna ono što će biti, sve ono što je bilo i što jest te ustvari nema ničega što ne zna (Charm. 174a4-6). Utoliko se pokazuje da znanjem svega što jest upotpunjen i usvršen život čovjeka – blaženstvo i dobar život – pada u jedno i isto s upotpunjenošću i usvršenošću same cjeline svega. I premda u okviru dijaloga *Harmid* propada pokušaj da se znanje utemelji kao sebeznanje te ga se učini i pokaže mjestom punog ozbiljenja života, Platon ne samo da tu misao nije nikada napustio, nego ona, kako se čini, stoji u osnovi razmatranja u *Politeji*, a i šire. Za jedinstvo lijepog, dobrog, korisnog i pravednog s blaženstvom usp: Alk. I 115a1 i d.

jeka, koji je omogućen pravednošću duše kao zbiljom života samog. Pravednost duše i u njoj zbiljska istina života utoliko nije drugo do, tako reći, »nadljudska« bićevnost (*ousía*) čovjeka, koje je smisao taj da je bitni bitak čovjeka ustvari bitak i zbilja duše kao njegove biti.

Pitanje o duši i polisu tako se pod vidom pitanja o pravednosti rastvara u pitanje o unutrašnjem odnosu čovjeka, duše i života. Uloga i mjesto polisa pritom nije sporedna, već i stoga što se pitanje o pravednosti može ispravno postaviti samo pod pretpostavkom sveze čovjeka, polisa i duše. Naime, uvidjeti što je pravednost, kaže Sokrat, nije ništa neznatno, nego je to stvar iznimno oštra gledanja (Resp. 368c7-d1), te nakon što je ustvrdio da postoji pravednost jednog čovjeka i pravednost čitava polisa (Resp. 368e2-3), predlaže: »Prvo potražimo što je to (*poíón tí estin*) [pravednost] u polisima, zatim istražujmo i u svakom pojedincu, promatrajući sličnost (*tēn* [...] *homoiótēta*) onoga što je veće u vidu onoga što je manje.« (Resp. 368e8-369a3.) Razmatranja u ovom radu nastoje upravo oko te analogije pojedinca i polisa pod vidom jednakosti ili sličnosti pravednosti. Pritom je pretpostavka da tu teško može biti riječi o dvama sličnim, ali različitim oblicima, pri čemu bi, kako se nerijetko tumači, ono veće, naime polis, bilo u službi ilustracije za ono manje, tj. pojedinca.[12] Naime, drukčije sugerira već riječ *homoiótēs*, bez sumnje jedan od važnijih izraza Platonova filozofiranja, čije značenje kao »sličnosti« počiva na onom istovjetnom i zajedničkom, čak jednakom (*tò hómoion*).[13]

Pravednost polisa Platon određuje iz momenata njegova postanka i rasta: »Ako bismo logosom promotrili i sagledali polis u njegovu postanku (*ei gignoménēn pólin theasaímetha lógōi*), uvidjeli bismo i gdje nastaju njegova pravednost i nepravednost? – Možda.« (Resp. 369a5-7). Dakle, tu nije riječ ni o stupnjevima historijskog razvoja ni o neposredovanim vrstama polisā, nego o unutrašnjim momentima nastanka polisa, uzajamnost kojih ga čini onim što on jest. Sačinjajući mislima i riječima polis iz njegova počela (*eks arkhēs*, Resp. 369c9-10, 376d9-10), Platon počelo polisa nalazi u nedostatnosti pojedinca za zadovoljenje biološke potrebe (*hreía*) održanja (Resp. 369c-d). Otuda pak potreba za drugima (Resp. 369b5-7): okupljanjem mnogih u zajedničko obitavalište, polis (Resp. 369c1-4), čovjek nadilazi pojedinačnu nemoć i nedostatnost za život te se u cjelovitoj uspjelosti ozbiljuje kao zajednica.

U tom smislu treba uvidjeti i naglasiti troje. Prvo, počelo polisa je neka jednota, naime jednota dostatnosti i potpunosti čovjeka u zajednici. Sljedstveno tome Platon

12 Tako je za J. Annas polis tek »iluminacija« ili »ilustracija« pojedinca i njegove duše (Julia Annas, »Politics and Ethics un Plato's Republic«, u: Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 141-160, usp. str. 145; 151; 153; 158; 160). Odatle Annas zaključuje da su Platonove političke ideje, koje se za nju tiču isključivo polisa i bitno su odvojene od etičkog problema blaženstva, u Politeji poprilično nejasne te ih je, jer su »razvijene na tako skicozne, nepotpune i ekstremne načine, teško smjestiti u tradiciju ozbiljne političke filozofije« (isto, str. 152-153).

13 Misao da su sličnost i jednakost unutrašnje povezane i da sve slično mora ujedno biti na neki način jednako Platon razvija poglavito u dijalogu *Parmenid* (Parm. 139e8, 140b1, 148a3). Ta bitna supripadnost sličnosti i jednakosti odlučujući je moment tzv. dokaza besmrtnosti duše iz anamneze u dijalogu *Fedon*.

sadržaj i svrhu polisa određuje kao jedinstvo (Resp. 422e i d). Jedinstvo polisa ili, kako drugdje stoji, njegovo najveće dobro, ozbiljena je jednota počela – istinski život čovjeka. Počelo (*arkhē*) polisa je dakle početak, ali ne u historijskom, već u bitnom smislu, što znači da je to počelo ujedno i svrha (*télos*, Resp. 371e10) koja se upotpunjuje u savršenom dobru polisa (*teléōs agathē*, Resp. 427e7). Međutim, i to je drugo, počelo polisa pada u jedno i isto s istinskom potpunošću čovjeka u vrlini pravednosti, pa Sokrat kaže da pravednost istinskog i zdravog polisa nastaje iz potrebe koja okuplja ljude (Resp. 371e12-372a2). Drugim riječima, svoj bitni bitak čovjek postiže u pravednosti polisa. Treće, jednota počela u jedinstvu polisa ozbiljuje se i uspostavlja kao mnoštvo zajednice.[14] Naime, jednota počela nije nepomična monada, nego raspon zbiljskog upotpunjenja onoga pojedinačnog u zajednici. Drugim riječima, počelu je imanentno unutrašnje gibanje dospijevanja čovjeka u vlastitu dostatnost, koje se očituje kao zbivanje jednote mnoštva. Iz rečenog se, dakle, pokazuje supstancijalna sveza čovjeka i polisa, tj. njihova bitna poistovjećenost u jednoti zbivanja zajedničkog počela. To jedinstveno zbivanje u kojem čovjek i polis padaju u jedno i isto treba smatrati temeljnim karakterom pravednosti.

Tako momenti postanka polisa nisu historijski momenti koji rezultiraju polisom, nego unutrašnji momenti u čijoj se ujednosti i uzajamnosti čovjek u svojoj najvišoj mogućnosti zbiva kao pravednost polisa. To se pokazuje već na ravni prvotnog i najnužnijeg polisa (Resp. 369d11), koji čini zajednica obrtnika (Resp. 370d5-7), poljoprivrednika (Resp. 370d9-e3) i trgovaca (Resp. 370e5 i d.). Naime, kao forma zadovoljenog i osiguranog elementarnog održanja prvotni polis je, pa ako i samo na najnižoj ravni, ipak vid ozbiljenosti svojeg počela kao maksimalne svrhe sveg ljudskog zajedništvovanja: potpunosti i dostatnosti života. I možda je upravo to da je prvotni polis već na neki način to što polis bitno jest, djelomični razlog toga da ga Platon određuje kao istinski i zdrav (Resp. 372e6-7) i pripisuje mu svojevrsni arhajski mir vječno ispunjenog cilja ljudskog života: »I tako će, zdravo provodeći svoj život u miru, kako se čini, stari umirati, ostavljajući potomstvu takav sličan život.« (Resp. 373d1-2)[15]

14 Resp. 370a7-b4: »I sam uviđam«, kaže Sokrat, »da se ponajprije nijedan od nas ne rađa posve jednak svakom drugom, već različit po naravi, i da svatko najbolje čini sebi svojstveni drugi posao.« (Usp. Resp. 374b6-c2; 397e1-2) Resp. 370b4-c5: »I svaki se posao najbolje, najlakše i najljepše obavlja, kad svatko čini jedno prema svojoj naravi i u pravo vrijeme, ostavljajući ostalo po strani.« Za smisao pravog vremena u kontekstu nastanka i transformacije polisa usp.: Ozren Žunec, *Moreplovstvo i polis u Platonovoj Politeji*, u: P. Šegedin i O. Žunec (prir.), *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*, Zagreb 2008, str. 241-294, osob. str. 254-256 i d.

15 Na tom je tragu i Friedländer, 1928-1930, Bd. 2., str. 361-362. Drukčije Höffe, za kojega »u zdravom polisu ne vlada [...] visoki ideal, već (jasan) vlastiti interes, a pobliže i animalni interes za (pre)življenjem (Resp. 369d: *tou zên heneka*), nadopunjen interesom olakšanja života (usp. Resp.: 369c: *ameinon*, bolje).« (Ötfried Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis", u: Platon, *Politeia*, hrsg. Von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 69-93, ovdje: str. 74.) Prvotni polis za njega je mjesto spontane pravednosti koja počiva na nesamodostatnosti čovjeka kao »temeljnoj antropološkoj danosti« (isto, str. 73). Unatoč tomu i Höffe će reći da već elementarni polis raspolaže svojstvom koje će se tek kasnije jasno izreći kao određenje lijepog polisa: »građanstvo zdravog polisa gradi jedinstvo. Njegova harmonija pojedinačnog i zajedničkog dobra doseže

Međutim, kao što potpunost istinskog i zdravog polisa nije historijski prvotni tako nije ni historijski završni stupanj postanka polisa u svojem počelu. Zadovoljavajući raznovrsne potrebe i generirajući nove, polis raste i povećava se, čime nastaje raspomamljeni (*phlegmaínousan*) i izobilni (*tryphõsan*) polis svinja (*hyõn pólin*, Resp. 372e8-d4). Uzrok nastanka polisa svinja je rast potreba koji prekoračuje granicu najnužnijeg i ruši mir dostatnog života (Resp. 373a1 i d., 373d7-10), a time i polis kao jedinstvo. Pritom je važno da je bezgranična težnja za uvijek više zadana samim potrebama u počelu polisa. Naime, polis svinja nije određen iz novog počela, već je rezultat pomanjkanja mjere i granice u potrebama dostatnog održanja. U tom smislu Glaukon prepoznaje polis svinja upravo u onom miru upotpunjena života istinskog polisa (Resp. 372d4-5). To pokazuje da zdravi polis i polis svinja nisu dva različita polisa, niti je ovaj drugi oblik propasti i degeneracije prvoga. Istinski polis i polis svinja dva su momenta, posredovanje kojih čini cjeloviti vid zbivanja počela polisa. No, njihovu uzajamnom djelovanju pripada ograničavajući moment, koji rast prema potpunosti postavlja u mjeru ljudske naravi.[16]

Rast polisa je za Platona opravdan sve dok on ostaje jedan i jedinstven (Resp. 423b9-10), dakle u mjeri u kojoj se njime oblikuje i čuva jednota počela kao bitno ozbiljenje čovjeka. Potrebe pak, premda nužne kao poticaj gibanja, same se ne daju odmjeriti i ograničiti iz svojeg cilja, pa život umjesto k bitnoj punini vode prema propasti i uništenju. Stoga Sokrat povećava polis za sloj čuvara (*phýlakes*), koji čuvaju jedinstvo polisa. Neposredan povod za uvođenje čuvara je obrana polisa od opasnosti propasti u ratu sa susjedima (Resp. 373e4), koja je opasnost i sama rezultat rasta potreba i povećanja polisa.[17] Čuvari se utoliko prvotno prepoznaju kao vojnici (Resp. 374a1, 374e4 i d), kojima uz srčanost tijela i duše pripadaju filozofičnost i ljubav spram učenja (Resp. 375e10, 376b1, 376b11-c2).[18]

potpunost koja izmiče čak i idealnom polisu«, utoliko što se, kako to Höffe tumači, vladari-filozofi moraju na neko vrijeme odreći vlastite sreće i vladati (isto, str. 74-75).

16 Premda ukazuje na to da Platon ono htjeti-više poima jednim dijelom *conditio humana*, naime kao opasnost kojoj čovjek na dulji rok ne može izmaći (Höffe, 1997, str. 81), Höffe u zdravom polisu i polisu svinja ipak prepoznaje dva različita oblika polisa, odnosno dva u bitnom nepovezana stupnja: čisti prirodni stupanj prazadovoljstva i stupanj požudnosti, na kojemu se gube prirodne granice potreba i otvara se bezgranični prostor njihova zadovoljenja (isto, str. 82). Iz izlaganja ipak nije posve jasno kako prvotne animalne potrebe bivaju iz sebe ograničene prirodnom granicom nužnosti održanja.

17 Rastom potreba množi se broj obrtnika, poljoprivrednika i trgovaca, nastaju nova umijeća i umjetnosti (Resp. 373a1 i d.), pri čemu se polis u cjelini povećava i širi. Time se, međutim, izlaže opasnosti rata sa susjedima, vođenima jednakim htijenjem za rastom i povećanjem (Resp. 373d).

18 Ovo izlaganje Platon gradi na usporedbi s psom čuvarom. Vrijednim čuđenja (Resp. 376a2-3) prepoznaje to da i pas pozdravlja poznate, premda od njih ne mora pretrpiti ništa dobra, a ljuti se na nepoznate, premda od njih nije pretrpio nikakvo zlo. (Usp. Heraklitov fragment B 97.) Iz teksta *Politeje* je jasno da je Platonu stalo do pravog znanja i spoznaje, a ne tek do posljedične reakcije na dobro ili loše. Zehnpfennig 2001, str. 99, iz te uloge čuvara zaključuje da idealni polis nije naprosto stupanj daljnjeg razvitka polisa svinja, već da je riječ o

Ali izlaganje odgoja pokazuje još nešto.[19] Odgoj čuvara usmjeren je na dušu (*mousikē*) i tijelo, no cilj mu je jedan: oblikovanje i uzgoj naravi čuvara što primjerenije njezinu svojstvenu poslu, čuvanju polisa. Odlučujuće je pritom da s obzirom na taj cilj prvenstvo ima duhovni odgoj (Resp. 376e i d.). Važnost duhovnog odgoja počiva na oponašanju (*mímēsis*), čija se vrijednost, ali i opasnost, korijeni u nasljedovanju i utjelovljenju oponašanog u naravi oponašatelja, tako da oponašatelj i sam postaje oblikovan kao ono oponašano.[20] Određujući koje oponašatelje treba dopustiti, Sokrat kaže:

Treba tražiti one umjetnike koji su po naravi tako ponikli da mogu sluteći slijediti narav onog lijepog i pristalog (*tēn toū kaloū te kaì euskhēmonos phýsin*), tako da nam, kao da žive na mjestu punom zdravlja, mladići crpe korist iz svega onoga odakle im do oka ili uha dođe štogod od lijepih djela, i da se, kao što vjetar s povoljnih mjesta donosi zdravlje, i njih odmalena neopazice govorom vodi prema istovrsnosti, prijateljstvu i suglasju s onim lijepim (Resp. 401c4-d3).

Cilj je odgoja čuvara, nastavlja Sokrat, u tome da mladić čija se duša primjerenim odgojem hrani onim lijepim i dobrim na taj način utjelovljuje lijepo i dobro te sam postaje takvim (Resp. 401e1-402a1). Time se postiže upravo ono najljepše (*tò kálliston*) koje se najviše ljubi (*erasmiōtaton*), a to je ono u čemu zajedno padaju lijepi značajevi u duši i ono što se s njima slaže i skladno je u izgledu. Vid odgoja koji je najprimjereniji – glavni (*kyriōtátē en mousikēi trophē*), najprodorniji i najjači – tom cilju ljubavnog utjelovljenja ljepote je odgoj u glazbi (Resp. 403c6-7). Naime, ritam i harmonija najviše prodiru u unutrašnjost duše i najsnažnije je se dohvaćaju, čineći je onakvom kakvi su i sami (Resp. 401d5-e1). Dakle, s onu stranu jednostrane ograničenosti na ono vojno i ratničko, i uopće ono tjelesno, cilj i svrhu odgoja čuvara Platon vidi u tome da se njime u duše utjelovljuje ljepota u ljubavi spram lijepog. Što to, međutim, znači i kako to shvatiti s obzirom na svojstveni zadatak čuvara da čuvaju jedinstvo polisa?

---

preusmjerenju i preokretu subjektivne mjere (pleoneksia) u objektivnu (filozofija).

19 Detaljnije o odgoju: Monique Canto-Sperber / Luc Brisson, Zur sozialen Gliederung der Polis, Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 95-117, osob. str. 99 i d.

20 Usp. Platonov stav da oponašanja, »provode li se odmalena, prelaze u ćud i narav, u tijelu, u glasu i u mišljenju.« (Resp. 395d1-3.) Drugim riječima, odgoj (trophē) nije drugo do hranjenje (tréphein) onim što je primjereno naravi, a tim se hranjenjem u naravi hranjenog utjelovljuje sama ishrana. Odgoj utoliko počiva na jednom od važnijih Platonovih uvida: jednako uvijek priziva jednako (Resp. 425c1-2). Propisivanje dopuštenoga i nedopuštenoga glede sadržaja i oblika priča, harmonija i ritmova u glazbi na kraju druge i u znatnom dijelu treće knjige u bitnom je posljedica načela, izgrađena na tom temeljnom uvidu, da čuvari odmalena smiju oponašati samo ono što priliči njihovoj naravi i svrsi čuvanja slobode polisa, naime, hrabra, skromna, sveta slobodna i slična djela, dok im ne pristaju djela nedostojna slobodna čovjeka (Resp. 399c1-3, 401b1 i d.). U glazbi pak smiju biti izloženi samo onim harmonijama i ritmovima koji pobuđuju odmjerenost, trijeznost i pristalost, jednom riječju sklad (Resp. 398c1 i d.).

Eros je, kaže Sokrat, po naravi takav da nasuprot maničnoj razuzdanosti odmjereno i uglađeno (*sōphrónōs te kaì mousikōs*) ljubi ono uređeno i lijepo (*kosmíou te kaì kaloũ*, Resp. 403a7-11). To uređeno i lijepo je primjerenost i pristalost ljepote duše i izgleda čovjeka-mladića. Drugim riječima, ljepota je sklad i red (*kósmos*) u smislu dobre oblikovanosti naravi u primjerenu tjelesnom liku (*eu-shēmosýne*). Tako se u ljepoti duše gotovo gubi razlika između tzv. unutrašnje biti, sadržaja, i izgleda, forme, pa dobro duše – njezina potpuna zbilja u vrlini – pada u jedno i isto s njezinom ljepotom, pojavom u sebi primjerenu izgledu. Ta jednota biti i bitka duše osnova je Platonovih promišljanja ljepote kao jedinstvenog cilja odgoja duše čuvara. Naime, tjelesni i muzički odgoj, kako to Sokrat naglašava, nisu usmjereni na tijelo i dušu kao na dvoje različitih, nego samo na dušu (Resp. 410b10-c6). Jer bogovi su ih čovjeku tek uzgredno dali za njegovu dušu i tijelo, a ustvari u svrhu sloge srčanosti i filozofičnosti tijela i duše (Resp. 411e4-412a2; 410e5-411a3). To znači da odgoj koji za cilj ima ljepotu, istinu i dobrotu duše, tu ljepotu polučuje u svojevrsnom jedinstvu duše i tijela. U ljepoti duše je mišljena njezina potpuna istina kao sloga duše i tijela.

Dakle, zasnivanje cjeline odgoja na odgoju duše implicira dvoje. Prvo, ono pokazuje da istinska zbilja i puna dostatnost čovjeka u polisu, koju trebaju čuvati čuvari, ustvari pada u jedno i isto s ljepotom i istinom duše koju čuvari odgojem utjelovljuju kao sklad duše i tijela. Riječ je o unutrašnjoj istovjetnosti dvaju, isprva naoko posve različitih ciljeva odgoja, čuvanja polisa u njegovu jedinstvu i postignuća istine i ljepote duše. Drugo, čovjek po svojoj naravi nije zbroj duše i tijela, nego je njegov istinski i bitni bitak duša, koja u svojoj istini, dobroti i ljepoti obuhvaća tijelo kao imanentni moment vlastita raspona. U tom smislu Sokrat kaže kako mu se ne čini da valjano tijelo svojom vrlinom čini dušu dobrom, već da, naprotiv, dobra duša vlastitom vrlinom pušta (*parékhein*) tijelu da se pojavi najbolje koliko je moguće (Resp. 403d2-4). Dakle, istina i ljepota duše su srazmjer duše i tijela, koji se odgojem duše čuvara utjelovljuje kao istinska zbilja čovjeka u polisu. I opet se potvrđuje da je bitni bitak čovjeka, njegova bićevnost, bitak duše kao njegove biti.[21]

Upravo taj uvid u ljepotu, dobro i istinu duše kao zajedničko i istovjetno dobro čovjeka i polisa u osnovi je Sokratove izjave da će najbolji i najvrsniji (*áristoi*) čuvari, koji jedini trebaju biti vladarima (*árkhontes*, Resp. 412c2), najviše ljubiti i s najviše se mara brinuti za dobrobit polisa, zato jer je to njihovo svojstveno dobro (Resp. 412b8-e3).[22] Treba naglasiti da tu nije riječ o pukoj komplementarnosti i izvanjskoj primjerenosti čuvara i dobra polisa. Posao čuvara, koji je najvažniji i najveći (*mégiston*, Resp. 374d8),

21 Za dušu kao bit čovjeka usp.: Alk. I 129c5-130c7, poglavito 130c5-6: *hē psykhē éstin ánthrōpos*. Također Charm. 156e4-10. Za to usp.: Canto-Sperber / Brisson, 1997, str. 99, bilj. 4. Za odgoj i bit čovjeka usp. B. Despot, Filosofia kao paideia, *Metodički ogledi 2* (1991), str. 107-110. Za J. Stenzela je uzajamni odnos istine pojedinca i istine zajednice bit odgoja (*paideía*) u Platona (usp. Julius Stenzel, Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von Konrad Gaiser, Hildesheim 1969, str. 98-108, ovdje: str. 101 i d., poglavito str. 102).

22 Usp.: Zehnpfennig, 2001, str. 103.

utoliko što se njime čuva jedinstvo polisa kao najveće dobro (*mégiston agathón*, Resp. 374a3), nije posao koji čuvari tek mogu raditi, već im on pripada po naravi. Posao čuvara je njihovo dobro, vrlina i ljepota, djelatnost u kojoj oni bitno jesu to što jesu. Taj svojski posao istinskog čuvara Platon zaoštreno svodi samo na jednu veliku, dostatnu (*hikanón*) stvar, tj. na brigu oko odgoja, poglavito glazbe (Resp. 423d8-e4 i d.; 424d1-2). A mimetički je odgoj, kako je rečeno, zbiljsko utjelovljenje istine i ljepote duše. Prema tome, jednota polisa – istinski bitak čovjeka u ljepoti i dobroti duše – čuva se tako da je odgojem utjelovljuju i u zbilji polisa djelatno uspostavljaju sami čuvari. Tako su čuvari, odgojem u ljubavi spram ljepote utjelovljujući ljepotu i dobrotu u vlastitoj duši, čvorišni moment kojim se polis sljubljuje i povezuje iz svojega počela u cjelovitu jednotu (Resp. 462b1-2, d1-2). Oni nisu čuvari u militarističkom smislu sredstva mehaničke obrane zajednice od unutrašnje ili vanjske opasnosti, već kao imanentni moment samonikla rasta i očuvanja polisa u vlastitu počelu. Upravo u njima i kroz njih, u ljepoti duše kao skladu duše i tijela, bezmjerna težnja za dostatnošću održanja dobiva mjeru primjerenu biti čovjeka. Čuvari stoga, unatoč prividu uskraćenosti, žive u većem blaženstvu nego olimpijski pobjednici, budući da svojom pobjedom, tj. postignućem sebi svojstvena dobra – istine i ljepote duše – spašavaju čitav polis (Resp. 465d2-e2) kao istinsku zbilju čovjeka.[23]

Time da se djelom čuvara polis uspostavlja kao istina duše i bitni bitak čovjeka, on doseže sebe kao potpunu zbilju vlastita počela, time je savršeno dobar (*teléōs agathē*, Resp. 427e7). Potpuno ili savršeno dobro polisa, kao njegov bitni bitak, jest ljepota duše kao istinsko dobro čovjeka. To zbiljsko dobro polisa Platon misli pod vidom jedinstva triju staleža polisa, a to jedinstvo opet pod vidom stapanja njihovih vrlina u vrlini pravednosti (Resp. 427e10-11).

Mudrost (*sophía*) je u promišljenom upravljanju (*euboulía*, Resp. 428b6 i d.) kao znanju (*epistēmē tis*, Resp. 428b6-7) koje čuva to što polis jest (*hḕ phylakikḕ epistēmē*, Resp. 428d6-7). To znanje je radi čitava polisa, koji se njime spram sebe i drugih polisa uspostavlja kao cjelina (Resp. 428c11-d3), i to cjelina vladavine upravljačkog znanja. Polis je hrabar po sloju čuvara. Hrabrost (*andreía*) je »moć i potpuna očuvanost ispravna i zakonita mnijenja o onome što je strašno a što nije« (Resp. 430b2-6; 429b9-c1; 429c7-8; 430a3-4), a u krajnjoj liniji ona je znanje o dobru i zlu (Lach. 194d1 i d.). U svakog od čuvara ta moć i očuvanje mnijenja o strašnom usađeni su i trajno utjelovljeni odgojem (Resp. 429c2; 429c7), tako da je mnijenje o strašnom mnijenje o onome što upropaštava čistoću i istinu duše (tj. naslade, žalost, strah i požuda, Resp. 429d1-2; 430a7-b2), i na taj način izvrgava opasnosti čitav polis.

Razboritost (*sōphrosýne*) ne pripada određenom dijelu polisa, nego se proteže njegovom cjelinom – i na vladare i na podložnike. Ona je sloga (*homónoia*, Resp. 432a7),

23 Drukčije Canto-Sperber / Brisson 1997, str. 116: »Platonov je cilj pri uvođenju polisa u *Politeji* u tome da se moć ne prepusti novcu ili brutalnome nasilju, nego znanju, i to znanju koje je militaristički poduprto; ono raspolaže pomoćnom grupom koja mu omogućuje da se brani od napada izvana i da se uspostavi prema unutra.«

suglasnost (*symphōnía*, Resp. 432a8; 430e3) i sklad (*harmonía*, Resp. 431e8; 430e4) onoga lošijeg i boljeg o tome tko treba vladati u polisu i u svakom pojedincu (Resp. 432a7-9). Razboritost tako drži polis na okupu kao uređenu (*kósmos*, Resp. 432e6) cjelinu, no, za razliku od mudrosti, ne silom vladalačkog znanja najmanjega dijela (Resp. 428e7-429a2), nego suglasnošću cjeline o onome što je vladalačko. U razboritosti je stoga na djelu svojevrsno sabiranje polisa na sebe, koje polis određuje kao cjelinu samoupravljanja i autonomije znanja.[24]

Pravednost Sokrat nalazi u tome da svaki pojedinac treba obavljati samo ono za što je najprikladnije ponikao po naravi (Resp. 433a1-6). Pravednost je »činiti svoje« (*tò tà hautoũ práttein*) i ne svaštariti (Resp. 433a8-b1, 433b3-5). Ona se utoliko pokazuje kao unutrašnja zakonitost, koja omogućujući mudrost, hrabrost i razboritost slojeva polisa omogućuje polis kao jedinstveni sklop u sebi dostatna upravljanja. Jer samo ako svaki pojedinac i svaki sloj u polisu čineći svoje jest to što je po naravi, vladari će vladati po znanju, čuvari će njegovati mnijenje o opasnosti, a svi zajedno će se pokoravati onom najboljem. Kao i mudrost i razboritost, i pravednost se dakle odnosi na polis kao cjelinu. No, ona cjelinu polisa ne omogućuje kao odnos pojedinih momenata spram onog vladalačkog, a niti kao djelokrug njegove vladavine. Samoupravljačka cjelovitost polisa pravednošću je omogućena tako da je svaki pojedini moment polisa upravo to što on jest po svojoj naravi. Time je jednota samom sobom postajuće i održavane vladavine onoga najboljeg određena kao spontana i samonikla jednota mnoštva.

Sabirući bitno treba naglasiti dvoje. Prvo, polis je u svome unutrašnjem rastu i raščlanjenom upotpunjenju jedinstveno zbivanje vlastita počela. To što se zbiva kao cjelina polisa je samoprevladavanje izvorne nedostatnosti pojedinca u dostatnosti zajednice. I sloj obrtnika, poljoprivrednika i trgovaca – dakle sloj animalnog, samim sobom nezauzdanog i slijepog poriva da se bude – i sloj čuvara – dakle sloj koji utjelovljuje, a svojim vladarskim dijelom, tj. znanjem, i uspostavlja polis kao istinu, ljepotu i dobrotu duše – stoga čine tri momenta jedinstvenog zbivanja počela. To jedinstveno zbivanje može se odrediti kao jednota autonomije znanja, kojom se iskonski bezgranično otvoren i nesamodostatan bitak čovjeka sam ograničava u istini i dostatnosti vlastite naravi.[25]

Drugo, jedinstvo polisa je mišljeno kao pravednost cjeline polisa, tj. tako da svaki pojedini moment polisa čineći svoje jest to što jest. Dakle, to što jest polis – au-

24 To je za Krämera 1959, str. 84 (usp. str. 87), pokazatelj da pojam razbora i pravednosti u *Politeji* ima svoje podrijetlo u vrlini razboritosti, koju Platon u dijalogu *Gorgija* određuje kao *oikeĩos kósmos*.

25 Koliko je Platonu bilo stalo do očuvanja jednote raščlanjenog ustrojstva polisa, pokazuje i potreba da cjelinu polisa učvrsti i utjelovi vjerom u istinu plemenite laži (*gennaĩon pseũdos*, Resp. 414b8-c2), naime vjerom u mitsko postanje polisa iz tri roda ljudi, koji su svi braća i jednako iz zemlje rođeni (Resp. 414d1 i d.). U tom smislu Canto-Sperber / Brisson 1997, str. 111 i d., kažu da mit o tri roda ljudi služi tome da se jedinstvo polisa usidri na simboličkoj ravni.

tonomna cjelina vladavine onoga najboljeg – sámo iz sebe se uspostavlja kao jednota mnoštva. Utoliko autonomija spontane jednote mnoštva otkriva da polisu, jednako kao i svemu živom, pripada samonikli rast vlastite potpunosti. Otuda je pravedni polis čin onoga što su Grci mislili kao prirodu ili narav (*phýsis*), naime rast iz svojega počela i u svojemu počelu, koji nije rast u nešto drugo, nego samorast i samokretanje onoga što biće uvijek već jest, kretanje koje je ostajanje u sebi, ili, kako stoji u *Filebu*, postajanje u (vlastito) jestvo.

To što se u polisu dostatno ozbiljuje postajući prema svojoj naravi jest čovjek. Preciznije, polis je mimetičko utjelovljenje ljepote duše kao biti čovjeka. Kao istinska i dostatna, jer bitna, zbilja čovjeka, pravedni polis je zbilja duše kao samonikle autonomije znanja.[26] Za to zbivanje je odlučujuće spontano samosabiranje mnoštva u dostatnoj jednoti samoupravljanja, pri čemu narav nijednog momenta nije žrtvovana u ime onog višeg, već se odnos spram višeg kao cjelina uspostavlja iz naravi svakog pojedinog momenta. Tu se postavlja pitanje kako autonomna jednota mnoštva, kao bitni bitak polisa, jest bitak biti čovjeka, duše?

Nakon izlaganja pravednosti polisa Sokrat istraživanje pravednosti pojedinca provodi na ravni duše, nastojeći u njoj naći iste rodove (*tà autà taũta génē*) koji se u polisu oblikuju kao sklop triju vrsta naravī (*trittà génē phýseōn*, Resp. 435b4-c2). Riječ je o razmatranju je li duša jedinstveno zbivanje ili ne (Resp. 436a8-b3). Da je ona jedinstveno zbivanje raščlanjene jednote Sokrat pokazuje izvodeći tri roda ili moći duše pomoću dva kriterija. Naime, kriterijem nemogućnosti toga da bilo koja jednota bude samom sobom suprotno određena protivne djelatnosti se formalno luče kao različite,[27]

26 Friedländer, 1928-1930, Bd. 2., str. 360-361 i bilj. 2 (usp. str. 394). Čini se da je upravo to postajanje duše iz sebe u vlastito jestvo važan smisleni moment u Platonovu pojmu slobode. Kao posve savjesni i potpuni (*pány akribeīs*) umješnici svojega posla, čuvari su čuvari slobode polisa (*eleutherías póleōs*, Resp. 395c1). Da ta sloboda samoizrastanja u ono što se jest po naravi čini bitno određenje polisa i da ga otkriva kao vid živa postajanja i rasta, pokazuje se u tekstu *Politeje* na različite načine. Negdje se to vidi iz naglašavanja prirodne poniklosti i zgotovljenosti polisa (*katà phýsin oikistheīsa*, Resp. 428e10), kojoj pripada to da »dok cijeli polis raste i lijepo se oblikuje« priroda svakom sloju pruža da sudjeluje u potpunosti svojstvene mu sreće (Resp. 421c3-6). Također iz Sokratovih tvrdnji da stvar onih koji zgotavljaju polis iz počela nije propisivanje zakona do u detalje, već postavljanje primjerenih načela, dok je ostalo stvar čovjekova slobodnog razvitka iz tih načela (Resp. 424a, 425c10e4, 427a2-6; usp. Zehnpfennig, 2001, str. 104). Naposljetku, ta se sloboda samonikla postajanja očituje i u naravi same pravednosti. Naime, pravednost koja se traži nije primijenjeno pozitivno pravo, koje je potrebno tek kad ljudi postanu nepravedni (Resp. 405a-c). Ta vrsta pravednosti, kako se to pokazuje iz početnih odredbi pravednosti iz prve knjige, spada u privid ljudskog mnijenja koje pravednost vidi samo u odnosu spram njezine protivnosti. No pravednost do koje je stalo Platonu jest čista pravednost, koja je čovjeku urođena i razvija se dolazeći do sebe u vlastitoj, ničim izvanjskim posredovanoj čistoći, kao istina njegove duše (Resp. 405a1-c6; 408d4- 409e2; usp. Schütrumpf, 1997, str. 51-52).

27 »Očito je da ono isto neće po istom i s obzirom na isto činiti ili trpiti ujedno ono suprotno« (Resp. 436b8-9). U drugoj formulaciji: »Bilo što isto nikada po istomu s obzirom na isto ne bi ujedno moglo trpiti, biti ili činiti ono suprotno.« (Resp. 436e9-437a2). U trećoj formulaciji: »Ono isto jednim te istim svojim dijelom ne bi ujedno moglo činiti ono suprotno.«

dok se kriterijem nužne usmjerenosti moći na pripadajući predmet one i sadržajno ustanovljavaju kao kvalitativno zasebne i određene.[28] Primjenom tih kriterija – koji su ustvari prve eksplicitne filozofijske formulacije načela nemogućnosti proturječenja i načela identiteta – na dušu Sokratu se prvo pokazuje protivnost požude (*epithymía*) i razuma (*logismós*), tj. nerazumnog i požudnog (*alógistón te kaì epithymētikón*) i razumnog (*logistikón*) vida (Resp. 439a9-d8). Treći vid duše je srčanost ili volja (*thymós*, *orgē'*), koja je različita i od razuma i od požude, ali se prije bori na strani razuma (Resp. 440b4-7; e2-441c2).

Time se ustvrdila istovrsnost troslojne strukture duše i polisa, koja se ogleda i u paralelizmu vrlina (Resp. 441d1-3 i d.). Pojedinac je mudar po razumu, kojem pripada vladalačka briga za cijelu dušu (Resp. 441e4-5), utoliko što ima znanje o koristi za svaki pojedini vid i cjelinu duše (Resp. 442c5-8). Hrabrost pojedinca je u volji ili srčanosti, tj. u tome da volja unatoč boli ili ugodi vrši ono što joj nalaže razum, bilo to strašno ili ne (Resp. 441e5-6, 442b7-c3). Razum i volja tako, dovedu li se duhovnim i tjelesnim odgojem u sklad kakav pripada cjelini duše – to znači da se razum ojača lijepim govorima i naucima za odlučivanje i vladanje, a da se volja skladom i ritmom ublaži za slušanje i izvršavanje – zajedno nadgledaju požudu te najljepše paze na korist čitave duše (Resp. 441e8-442b9). Trijeznost je sklad i prijateljstvo triju moći, koje su suglasne oko vladavine razuma (Resp. 442c10-d3). Naposljetku, pravednost pojedinca je u tome da svaki vid duše radi svoje, tj. da razum vlada, a volja sluša (Resp. 441d5-e6). Utoliko je pravednost duše, baš kao i pravednost polisa, svojevrsno zbivanje jednote mnoštva.[29]

(Resp. 439b5-6). Pokažu li se dakle u duši neke protivnosti – poput odobravanja i nijekanja, zahtijevanja i odbacivanja, približavanja i odbijanja (Resp. 437b1-3) – zaključit će se da je svaka od njih stvar različite djelatnosti duše, a ne iste.

28 Ono što se na nešto odnosi biva u svom odnošenju svezano i određeno kakvoćom predmeta na koji se odnosi, pri čemu se ono što je po sebi odnosi na ono što je po sebi (Resp. 438a7-b2, 438d8-9). Treba uvidjeti da tu nije riječ o tzv. autoreferencijalnosti, tj. o istovjetnoj kakvoći djelatnosti i njezina predmeta (Resp. 438e1), nego o tome da neka djelatnost biva u opsegu i karakteru svoje djelotvorne moći specifično određena iz nužnosti odnosa s pripadajućim predmetom (Resp. 438d11-e8). Svaka požuda je požuda samo za onim na što je po naravi usmjerena (Resp. 437e7-8). Primjerice žeđ nikada ne može ni biti požuda za nečim drugim nego za pićem. Jednako tako se i određeno znanje tiče samo određenog predmeta (Resp. 437e4-6, 438c6-d3).

29 Iz rečenog se pokazuje da požude uzete same za sebe nemaju svoje vrline. Jer vrlina je, kako je rečeno, bitna potpunost bića u vršenju svojega. Drugim riječima, vrlina je zbilja bića u kojoj je ono dostatno, tj. spašeno u uspostavljenosti vlastite biti. Međutim, Platon u požudama ne nalazi nikakvu određenu narav koja bi se mogla potvrditi u svojoj jedinstvenoj zbilji – požude su po sebi ono nedostatno, a stoga i nezasitno i lišeno svake mjere i granice. Požudni vid duše je mnogolik (*polyeidían*, Resp. 580d11) i neodrediv iz svoje jedinstvene naravi u jednome vidu. Svoje ime on dobiva od požuda koje su u njemu ono najveće i najjače (Resp. 580e1-2), ali očito ne i jedino. Utoliko se čini da u požudama nema ništa pozitivno. Međutim, temeljem uvida u nužnost požuda za počelo polisa i dušu treba pretpostaviti da je njihova pozitivnost upravo u tome da su one impetus, slijepi skok iz nedostatnosti, snaga iz lišenosti. U tom se svjetlu pokazuje upravo ključna uloga žudnje, koja se potvrđuje primjerice tamo gdje Platon ljubav i nagnuće filozofa k mudrosti i istini određuje kao žuđenje (*epithymeīn*, Resp. 475b5), a samog filozofa kao požudnog (*epithymētikón*, Resp. 475b4) i žuditelja (*epithymētḗn*,

Iz rečenog se vidi da paralelizam vrlina ne podrazumijeva neovisnost vidova duše i njihovih vrlina, nego, dapače, njihovu supripadnost i uzajamnost u jedinstvenom zbivanju duše.[30] Mudrost razuma je nemoguća ako nije zapovjedno znanje o cjelini duše i dobru svakog vida. Hrabrost volje je nemoguća ako nije poslušnost razumu. I jedna i druga su nemoguće ako u trajnoj napetosti spram požuda te požude ne odmjeravaju. Razboritost pak, tj. umjerenost ili trijeznost, osnažuje uzajamnost vidova duše u slozi kojom se duša uspostavlja kao svojevrsni sebesvjesni i samim sobom usuglašeni sklop vladavine znanja. Zacijelo nije slučajno da se razboritost u dijalogu *Harmid* pokazuje kao sebeznanje. Napokon, duša se kao jednota zbivanja ogleda u pravednosti. Čineći da svaki vid duše čini ono što mu pripada i da svojom vrlinom bude to što po naravi je i treba biti – požude da nezasitno hlepe, volja da hrabro sluša, razum da mudro vlada, volja i razum da ograničavaju požude – pravednost duše uspostavlja dušu kao cjelovito, samim sobom odmjereno autonomno vladanje i upravljanje znanja. Time se pravednost pokazuje ustvari kao jedina krepost, naime ona u kojoj je na djelu ono što krepost po sebi i jest: zdravlje, ljepota i dobro stanje duše (Resp. 444e). Drugim riječima, pravednost je cjelokupna vrlina, jer ona, omogućujući svaki dio duše u njegovoj vrlini, dušu iznutra, tj. iz naravi vlastitih vidova, čini time što ona jest, skladom autonomne cjeline.[31]

Ocrtano ustanovljenje potpunog paralelizma i analogije slojeva polisa i vidova u duši (Resp. 441c4-7) otvara put uvidu koji je ključan za cjelinu Platonovih promišljanja u *Politeji*. Naime, ima li se u vidu da polis, čovjek i duša nisu neovisni predmeti razmatranja, nego je polis samonikla zbilja duše kao biti čovjeka, onda se u analogiji slojeva duše i polisa ne može raditi tek o izvanjskom paralelizmu. Naprotiv, osnovna implikacija imanentne sukonstitutivnosti čovjeka, duše i polisa je ta da su mnoštvo i jednota, dio i cjelina, pojedinac i polis u vrlini pravednosti kao njihovu jedinstvenu dobru upravo ujednačeni i poistovjećeni, a ne tek izvanjski povezani. To se ogleda i u sljedećim riječima: »Dakle se ni pravedan čovjek po samom tom vidu pravednosti ništa neće razlikovati od pravedna polisa, nego će mu biti jednak? [...] – Jednak.« (Resp. 435a5-b3) Nije dakle riječ o dva oblika pravednosti, kako bi se činilo prema mjestu Resp. 368e2-3, nego o jednoj i istoj pravednosti u onome što je veće i onome što je manje (Resp. 434d2-435a3), pri čemu su to veće i manje nužni momenti pravednosti same. Zadatak

Resp. 475b8) To, međutim, otvara pitanja, u koja se ovdje nije moguće upustiti. Drukčije Krämer 1959, str. 91-95, koji iz prisutnosti razboritosti i pravednosti u cijeloj duši zaključuje na specifičnu vrlinu svakog pojedinog dijela duše, pa tako i onog nerazumskog.

30 Tako se i s obzirom na četiri vrline dijelova polisa pokazalo da nijedna od njih ne stoji sama za sebe, već one upravo u jedinstvu uzajamnog posredovanja čine potpuno pravedan polis. Utoliko se bilo koja od njih može spoznati kao ostatak ostalih triju (Resp. 428a2-5).

31 Dakle, u pravednosti se kao svojoj istinskoj vrlini duša ne uspostavlja kao mehanički agregat dijelova, nego kao zbiljsko funkcionalno jedinstvo, kao jednota samovlasna samokretanja. Međutim, za Krämera 1959, str. 86 (usp. str. 95) čitava podjela ima tek paradigmatski karakter, jer Platon po njegovu shvaćanju ostavlja otvorenim i mogućnost dodatnih dijelova. Moći duše za njega su tek u službi formalnog jedinstva u smislu hijerarhijskog reda.

je daljnjeg razmatranja tu poistovjećenost pojedinca i polisa u jedinstvenom zbivanju pravednosti duše izvesti iz uvida u to da duši po naravi pripada utjelovljenje u pravednosti polisa.

Vrlina pravednosti Sokratu se otkriva kao moć (*dýnamis*) koja polise i muževe oblikuje i tvori, pruža (*parékhetai*, Resp. 443b3), u njihovoj naravnoj pristalosti i odgojenosti (Resp. 442e5), naime kao ono što polis i čovjek istinski jesu. Drugim riječima, pravednost je istina duše koja se samoniklo i slobodno pruža i nadaje kao jedinstveno i istinsko dobro čovjeka i polisa. S obzirom na to pokazuje se dvoje. Prvo, kad se kaže da je pravednost moć kojom su čovjek i polis istinski pruženi i oblikovani, a pritom se implicira da je ona jedinstvena krepost i istina duše, onda to potvrđuje postavku po kojoj je polis mišljen kao u sebi nepodijeljena jednota biti čovjeka. Najbolja je potvrda toga uvid da su muškarac i žena dva vida jedne te iste naravi, iz čega slijedi zahtjev za zajedništvom žena i djece te ukidanjem obitelji i privatnog vlasništva (Resp. 416d-417b). Drugo, postavi li se da je pravednost moć kojom se čovjek pruža i oblikuje u vidu polisa u svojoj jedinstvenoj istini, otvara se pitanje kako se jednota duše zbiva kao posredovana jednota mnoštva, tj. kao politička zajednica.

Osnovno određenje pravednosti u *Politeji* je to da je ona vršenje svojega (*tà heautoũ práttein*). Pravednost se tako prvenstveno odnosi na pojedinca, koji se, radeći svoje i budući pravedan, uspostavlja primjereno vlastitoj naravi. No pravednost ne ostaje u granicama pojedinačnog, nego se, tako reći, posredstvom pojedinačnoga ostvaruje kao jedinstvena pravednost cjeline. Potpuna sreća cjeline, tj. blaženstvo kao bitni i istinski bitak polisa, postiže se kao cilj polisa (Resp. 420b3-8) time da se svakom dijelu daje ono što mu pripada i da se na taj način cjelina čini lijepom (Resp. 420d1-5).[32] Tako je u naravi jedinstvenog zbivanja pravednosti polisa implicirana dijalektika jednog i mnoštva. Jedinstvo polisa je jednota mnoštva u kojem svako pojedino radi svoje i jest jedno: »A time se htjelo pokazati da i druge državljane treba gojiti za posao za koji je tko po naravi ponikao, naime svakog pojedinca za jedan pojedini posao, kako bi svaki pojedini, skrbeći za svoje jedno, bio jedan, a ne mnoštven, i kako bi tako cjelokupni polis rastao kao jedan, a ne kao mnoštvo polisa.« (Resp. 423d2-6).

Međutim, dijalektika jednote mnoštva nije apstraktno zbivanje pravednosti kao broja, već zbiljsko zbivanje duše kao bitnog bitka čovjeka. Jer za Platona je pravednost polisa (samo)posredovana kao pravednost pojedinca, kojom se on uspostavlja kao zbilja vlastite naravi. U pravednosti polisa nije riječ o nekoj slici pravednosti (*eídōlón ti tēs dikaiosýnēs*, Resp. 443c4-5) – npr. o tome da postolar pravi cipele i ništa drugo – već o pravednosti duše, koja se kao istina čovjeka uspostavlja upravo u pojedincu: »Jer

32 To je temeljni smisao Sokratova odgovora na Adimantovu primjedbu da propisani život čuvara (Resp. 416d3-417b8) njih neće učiniti odviše sretnima (mē pány ti eudaímonas, Resp. 419a2). Sokrat na to odvraća da se polis ne gradi s ciljem da jedan sloj (éthnos) bude izuzetno sretan i blažen, već da cijeli polis bude ponajviše sretan i blažen. I taj polis, koji u svojoj ljepoti jednote ima i čuva dostatnost i potpunost, ukoliko jest ono što po svojem počelu i treba biti, uistinu je najveći polis, pa i ako ima samo tisuću vojnika. (Resp. 423a5-8)

uistinu, kako izgleda, pravednost bijaše nešto takvo [tj. bavljenje svojim poslom], ali ne kao izvanjska činidba svojega, nego unutrašnja, tako da se [svaki posao čini] istinski s obzirom na sebe i ono vlastito, [naime da se čini tako da se] u sebi ne dopusti da ijedan rod u duši čini ono što mu je tuđe i da naizmjence svaštari, nego da se uistinu ono svoje postavi dobro, da se povede i uredi sebe sama, da se samom sebi postane dragim prijateljem i uskladi ono troje kao tri tona sklada, niži, viši i srednji, i ako je štogod drugo između, tako da se sve to sveže i u cijelosti posve postane jednim iz mnogoga, razboritim i usklađenim – tako [naime sve to na taj način prethodno uredivši] da se čini [štogod da se čini], bilo to stjecanje sredstava, briga za tijelo, državnički posao, bilo neko privatno ugovaranje, držeći i nazivajući pravednom i lijepom činidbom sve što takvo stanje spašava i upotpunjuje, mudrošću pak znanje koje tom činidbom upravlja, a nepravednim činidbu koja to stanje uvijek razara, neukošću pak mnijenje koja njome upravlja.« (Resp. 443c9-444a2)

Pravednost polisa nije naprosto u tome da svatko radi svoje – to je, kaže Sokrat, neka izvanjska činidba svojega i slika pravednosti. Pravednost je u tome da svaki pojedinac, radeći svoje, ma što to bilo, bude u sebi razborit, istinski i pravedan, pri čemu upravo taj unutrašnji red, sklad, prijateljstvo i sveza cjeline, jednom riječju pravednost i ljepota duše, ne spašava i ne održava tek njegov vlastiti posao, koji mu je po naravi svojstven, nego i njega samog, kao zbilju vlastite, činjenjem svojega posla uspostavljene naravi. Dakle, postolar primjerice nije apsolutni i nezauzdani oblik požude za stjecanjem lišen razuma i volje, već je on, ukoliko je uspješan u tome što čini, vođen i upravljan upravo mudrošću i znanjem, tj. vlastitim pravednim ustrojstvom. Specifična i svagda različita naravna ustrojenost pojedinca, očitovana u mnoštvenosti poslova, pada u svakom pojedinom divergentnom slučaju u jedno i isto sa svagda istovjetnom i jedinstvenom istinskom svojinom i dobrom čovjeka, naime pravednošću duše. U tom smislu dijalektika jednog i mnoštva nije puka dijalektika broja, nego puna zbilja pravednosti duše kao biti čovjeka.

Pritom treba uočiti i naglasiti da, premda se jedno i mnoštvo, cjelina i dio, polis i pojedinac pokazuju kao posredujući momenti jednog te istog zbivanja pravednosti duše, tu ipak nije riječ naprosto o matematičkoj ili mehaničkoj jednakosti. Pravednost se u pojedincu ne utjelovljuje i ne uspostavlja u svojoj čistoći kao cjelovita krepost duše, već kao zbilja određene naravi u činjenju svojega, te stoga kao specifično dobro pojedinca. Utoliko se jedinstveno zbivanje pravednosti duše pod vidom dijalektike jednote mnoštva otkriva kao dijalektika prave mjere istosti i razlike. Riječ je o unutrašnjoj uzajmnosti i srodnosti onoga što pojedincu pripada kao njegovo (*tà haoutoũ*) – na primjer to da postolar pravi cipele i ništa drugo – i onoga što mu pripada kao to što on jest i treba biti (*tà heaoutoũ*) – istina duše.[33] Drugim riječima, pravednost duše kao

33 Taj smisao pravednosti kao bitne samosvojnosti čovjeka podudara se s osnovnim određenjem pravednosti kao činjenja svojega (Resp. 433e-434a). Za razliku između onoga što nam pripada i onoga što imamo kao svoje vlastito biće, u kontekstu brige o sebi, tj. duši, usp. Alk. I 127e9 i d.

bićevnost i istinska samosvojnost čovjeka, ostaje sebi primjerena i istovjetna u svakom pojedincu, ali ne kao ona sama, već kao svagda specifično, naravlju uvjetovano dobro pojedinca. Ona je prisutna u tom smislu da omogućuje ono pojedinačno kao svojevrsno drugo svoje. Otuda je jedinstvenom zbivanju pravednosti imanentno bogatstvo specifične razlike. Ta imanencija istosti i razlike, mnoštva i jednote otkriva zbivanje pravednosti kao organsko jedinstvo dijela i cjeline, gdje je cjelina uzrokujući prisutna kao istina i biće svakog svog momenta.

Različitost specifičnih naravi i njima primjerenih poslova slijedi iz predominacije pojedinog vida – nagnuća spram učenja, srčanosti ili želje za stjecanjem (Resp. 435e3-436a3; 436a9-b1) – u duši čovjeka. Duša se kao bit čovjeka tako oblikuje u tri sloja ljudi (*éthnē*): filozofski sloj vladara, kao djelokrug vladavine mudrosti i državničkog znanja, pobjedoljubivi sloj čuvara, kao djelokrug srčanosti, i nezasitno stjecanja željan sloj obrtnika, trgovaca i poljoprivrednika (Resp. 580d3 i d.) Ipak, kao što niti jedan sloj pojedinačno ne čini polis u cjelini, tako ni vidovi u duši ne stoje za sebe. Ako pojedini od njih i vlada u određenom rodu čovjeka, to ne znači da su iz duše tada isključena druga dva, kao što primjerice vlast razuma ne znači ukinutost požude i volje, nego upravo vlast nad njima.

Ključno je, dakle, da se pravednom uspostavom pojedinačnog u njegovu specifičnu dobru i istini to pojedinačno ne uspostavlja kao u sebi nepovezano beskonačno mnoštvo, već kao struktura triju slojeva polisa. Pravednošću svoje duše održavan i spašavan u činjenju svojega, svaki se pojedinac uspostavlja i potvrđuje kao moment polisa, čineći cjelinu polisa pravednom. Tri vrste ljudskih naravi koje se usklađuju u samovlasnu cjelinu triju slojeva polisa stoga nisu drugo do momenti uzajamnim posredovanjem i odnošenjem kojih se zbiva bit čovjeka, duša kao iz sebe pokrenuta autonomija upravljanja. Pravednost polisa time pada u jedno i isto s pravednošću duše. Ona više nije ovo ili ono specifično dobro određene naravi, nego potpuno i zbiljsko zbivanje čistoće duše.

Tu je odlučujuće da se pravednost i razboritost polisa potvrđuju i ozbiljuju kao pravednost i razboritost pojedinaca, pri čemu upravo tom pravednošću omogućena specifična istinita zbilja pojedinačnog uvjetuje pravednost cjeline. Tako se ukida razlika onoga većeg i manjeg, cjeline i dijela, jednog i mnoštva, polisa i pojedinca, koji su ustvari unutrašnji posredujući momenti jedinstvenog zbivanja pravednosti duše kao organske jednote mnoštva. Otuda se duša u svojoj kreposti pokazuje pod vidom samoniklog samouzrokovanja cjeline kroz svaki pojedini od svojih momenata, no ne tako da bi pravednost cjeline bila u svakom momentu uspostavljena kao takva, nego tako da sebe ostvaruje uvjetujući svaki moment cjeline kao ono što on specifično jest.[34]

34 Za stav da je sklad triju vidova duše u bitnoj svezi s pravednošću polisa usp. Friedländer 1928-1930, Bd. 2., str. 364, 379. Höffeov je pak zaključak da pravednost pojedinca i polisa nisu u organskoj analogiji dijela i cjeline. Pravedna država po njemu ponavlja i odslikava pravednost čovjeka, ali ta je pravednost čovjeka moguća samo u jednom dijelu polisa, u sloju vladara. (Höffe 1997, str. 92.) On je, naravno, u pravu kad kaže da se pravednost polisa i pojedinca

Postavi li se sad nanovo pitanje o odnosu duše i polisa, treba reći da je polis imanentna zbilja pravednosti duše kao čiste istine i biti čovjeka.[35] Nedostatnost i nemoć pojedinca za svoju bitnu zbilju treba stoga pojmiti kao nedostatnost i nemoć duše da sebi primjereno i čisto bude kao ono pojedinačno. No, duša nije drugo do svojevrsno samoprevladavanje i samozacjeljenje tog nedostatka u pravednosti polisa. Drugim riječima, duša je autonomni raspon kretanja u smislu postajanja u vlastitu potpunost, i upravo je to samokretanje bićevnost polisa, jednota zbivanja počela koje polis čini polisom, njegova *politeja*. Prema tome, polis i pojedinac nisu ništa razdvojeno i samo paralelno, nego je polis zbiljsko zbivanje pravednosti kao istine i zdravlja duše, tj. biti čovjeka i života u cjelini. Utjelovljenje u pravednosti polisa nije nešto što duši može, a i ne mora pridoći, nego je imanentni moment njezine vlastite potpunosti, utoliko što je ona bićevnost i istina čovjeka. Zaoštrenije rečeno, duše istinski nema ako je nema kao istinske zbilje života u pravednome polisu, što za Platona ne znači da nje i mora biti kao takve.

Završni dio prethodne rečenice otvara pitanje koje Glaukon upućuje Sokratu nakon njegova izlaganja, naime pitanje kako je moguć pravedan polis, tj. kako je moguća zbilja i bitni bitak duše kao biti čovjeka? Platonov je odgovor da je to moguće okretom državništva u filozofiju, ili obratno. Bez pretenzije za izlaganjem cjelovita smisla te uistinu bezdane misli, ovdje je moguće samo uputiti na troje. Kao prvo, okretom filozofije u državništvo, ili obratno, uzor, dakle pravedan polis kao bitni bitak duše, bi se ozbiljio u zbilji koja mu je najbliža. Taj okret počiva na umskom dodiru duše s idejom Dobra, koji se zbiva u duši filozofa-vladara. Međutim, kako se filozofi vladari najstrožim odabirom biraju iz redova čuvara, filozofski okret ustvari nije drugo do vrhunac mimetičkog samoutjelovljenja dobrote i ljepote duše u duši čuvara, kojim se utjelovljuje i sam polis kao zbilja duše i života samog. Filozofi vladari su utoliko imanentno-posrednički moment samonikla ozbiljenja duše, tj. istine života u sebi najbližoj zbilji.

Drugo, iz imanentno-posredničke naravi filozofa i filozofskog okreta za Platona

podudaraju ustvari samo u liku vladara-filozofa, no ima li se u vidu gornji navod, to neće značiti da ostali dijelovi ne sudjeluju u pravednosti, kako on zaključuje. Gornjim izlaganjem pokušalo se pokazati da je naravna ustrojenost bilo kojeg pojedinca i sloja u polisu omogućena pravednošću njegove duše, pri čemu se upravo tom, tako reći specifičnom pravednošću pojedinačnog uspostavlja čista pravednost duše u cjelini polisa. Drukčije od toga i Speeman, koji u pravednosti duše i pravednosti polisa vidi dva modela pravednosti. (U: Höffe, 1997, str. 162; 163; 164). Uz polis kao jednotu mnoštva usp.: Friedländer, 1928-1930, Bd. 2., str. 372-373; usp. i njegovo razlikovanje unutrašnje i izvanjske pravednosti, str. 403. Krämer 1959, str. 110 i d. zaključuje da nije riječ samo o izvanjskom paralelizmu pojedinca i polisa, nego o bitnoj srodnosti u smislu uzročnoga sklopa. Tu srodnost on prepoznaje u tome da i polis i pojedinac trebaju što više biti jedno (str. 112; 114), i to stoga što im je isti transcendentni uzor, naime dobro kao jedno (str. 116).

35 To je, dakle, odgovor na Adimantovo i Glaukonovo pitanje o čistoj pravednosti i dobru, tj. o sreći i blaženstvu koju pravednost po sebi pričinja u ljudskoj duši (Resp. 427d6; usp. Friedländer, 1928-1930, Bd. 2., str. 355). Pravednost je najveće dobro duše utoliko što je vrlina pravednosti istinska zbilja duše.

ne slijedi da je već samom istinom duše, tj. uzorom, zadana i nužnost njegove zbiljske prisutnosti. Nema nužnosti po kojoj bi se istina duše morala ozbiljiti u koliko je moguće pravednom polisu. To se poglavito pokazuje iz Platonovih čestih ukazivanja na rijetkost izuzetne duše u kojoj bi se mogle poistovjetiti filozofija i državnička moć. Takva narav u kojoj bi bile prisutne umjerenost, lakoučnost, sloboda, pamćevnost, uzvišenost, hrabrost (Resp. 491b9, 494b1-2) »malo kad u ljudi niče i u malo njih« (Resp. 491b1-2; usp. 495b1-2; 496a11 i d.). Ona je toliko rijetka i zapriječena opasnostima i pogibijama da ljudi ustvari nisu nikada ni vidjeli onog muža koji bi kao utjelovljenje vrline tu vrlinu vladalački uveo u cjelinu polisa (Resp. 499a1-2). Drugim riječima, to da bi se pravednost mogla ozbiljiti kao istina duše nije nemoguće, ali je teško moguće (Resp. 502c5-6). Odatle spas i uspjeh filozofske duše za Platona nije ništa izvjesno, nego stvar božanskog usuda (Resp. 493a1-2), tj. neke nužnosti iz usuda (Resp. 499b5 i d.). Time je pak sve zbivanje *Politeje* postavljeno na ravan onoga božanskog, koje se otkriva kao nepronična i nepredvidiva otvorenost, neizvjesnost i, u krajnjoj liniji, sloboda. U tom se smislu traganje za filozofom i mogućnošću istine duše odnosi na vječnost, na sve vrijeme (Resp. 502b1, 498d6). Jer, ako igdje, ta mogućnost svoje mjesto ima samo u cjelini vremena.[36]

Treće, na tragu uvida u imanentno-posredničku narav okreta filozofije u državništvo, ili obratno, pokazuje se i to da postanje duše u ljepoti i istini nije drugo do njezin unutrašnji okret samoj sebi posredstvom drugog od sebe. Naime, duša istinski i sebi primjereno jest tako da činom filozofskog vladalaštva postaje i pribire se sebi iz mnoštva različitih naravi kojima je ona cjelovita i istovjetna bit. Bićevnost duše tako otkriva ono što se u cjelini Platonova djela pokazuje odlučujućim za pojam ideje: sudjelovanje u zbilji i srazmjer biti kao istine onog što biva, supripadnost kretanja i mirovanja u vidu postajanja u jestvo, dijalektika jednote i mnoštva, istote i drugosti. Tako se unutrašnje samokretanje duše kao jedinstvene biti čovjeka, polisa i života na neki način podudara s umskom dijalektikom uzrokujuće prisutnosti i sudjelovanja ideje kao istine i bitka bića. Izvidjeti, pa i samo okvirno, što ta podudarnost sa sobom nosi, nužno je prepustiti nekoj drugoj prilici.

36 Usp. Damir Barbarić, Ideja *Dobra*, Zagreb 1995, str. 288. Ostaje za vidjeti kako se taj pojam slobode odnosi spram slobode samonikla postajanja onim što se jest. Unatoč tome što je duša filozofa izuzetno rijetka, a njezina mogućnost stvar slobode i neizvjesnosti božanskog usuda u cjelini vremena, za Platona je praznina tog odlučujućeg i nužnog mjesta (*kenēn tēn khōran*, Resp. 495c9) očita i vidljiva, čak i onima koji su spram veličine tog mjesta tek čovječuljci (*anthrōpískoi*, isto), a njihova vještina samo vještinica (*tekhníon*, 495d4).

III. Filozofija u društvenom okružju

»Demokracija predstavlja najbolji mogući politički poredak.
Taj je najbolji mogući poredak obilježen nizom iskušenja,
teškoća, protuslovlja, pa čak i pravih antinomija.
Pod antinomijama se podrazumijevaju takva protuslovlja
koja na teorijskom planu rezultiraju istodobnim važenjem
dviju međusobno suprotstavljenih i
međusobno isključujućih pozicija,
pri čemu se – upravo u kantovskom smislu riječi –
one dadu razriješiti i ukinuti tek na praktičkoj razini.«

Lino Veljak

Što znači da je čovjek društveno biće? Koja je razlika između zajednice i društva? Je li društvo nužno stratificirana pojava? Koja su obilježja antičke demokracije? Kako je nastalo moderno društvo? Kako razumijevamo pojedinca u antici, a kako u modernom dobu? Što je to građansko društvo? Što je to država? Koja je uloga prava u državi? Kako djeluje kapitalistička privreda? Kako razumijevamo napredak? Koja je uloga tehnologije u društvu? Što je to obazrivost? Kako razumijevamo koncept odgovornosti? Koji je odnos odgovornosti i budućnosti? Što su ljudska prava? Kako su nastala? Vrijede li ljudska prava za sve? Postoje li grupacije ljudi koje ostaju izvan okvira stečenih i obvezujućih prava? Možemo li i trebamo li odgojiti građanina? Čuva li sila pravo? Što je tolerancija? Je li tolerancija civilizacijska stečevina? Što je pluralizam? Što konkretno znači razumijeti drugoga i ima li odgoj kakve veze s ovim?

MILAN GALOVIĆ

Demokracija*

* Galović, Milan: »Demokracija«, u: Isti, *Socijalna filozofija*. *Društvenost i povijesnost u razdoblju kraja moderne*, Demetra, 1996., str. 235-267.

MILAN GALOVIĆ

Demokracija

»Cilj je demokracije jednostavno formulirati:
to je *ozbiljenje slobode čovjeka masovnim sudjelovanjem* u tom ozbiljenju.«
(F. Neumann, *Demokratska i autoritarna država,*
Zagreb 1992., str. 295)

Doba demokracije

Posljednja dva stoljeća mogli bismo nazvati stoljećima demokracije – njenim pojavljivanjem, planetarnim širenjem, ulaženjem u političko-demokratske procese sve više društvenih skupina (radništvo, žene...), traganjem za odgovarajućim modelima i načinima demokratskog djelovanja. Ujedno su to i stoljeća pojave i razvijanja pretpostavki demokracije: privatnog vlasništva, tržišta, robne proizvodnje, konkurencije, slobode, jednakosti, jednako kao i – u oblasti kulture i društvene svijesti – njenih moralnih, znanstvenih i filozofijskih pretpostavki. Danas je teško naći socijalnog filozofa, sociologa, politologa ili političara koji se ne zalaže za demokraciju, pri čemu se ne moraju slagati u vezi s načelima i modelima od kojih polaze (liberalnog, socijal-demokratskog, kršćansko-demokratskog...). Jedan od uzroka suvremenoga »demokratskoga vala«, pojačanog inzistiranja na ljudskim pravima i slobodama, svakako je i negativno iskustvo s tzv. totalitarnim režimima (nacionalsocijalističkim, fašističkim i komunističkim). Pored toga, postoji i duga tradicija demokratske ideje i prakse, osobito u Europi i Americi, koja se, unatoč povremenim krizama ili čak negacijama, uspjela održati kao jedina humana varijanta uređivanja društvenog života. Ideja demokracije toliko je prisutna u svijesti pojedinaca da se njome moraju demagogijski pokrivati i nedemokratski pojedinci i poreci. Pa i totalitarni su poreci sebe nazivali i još se nazivlju demokratskima, »istinskim demokracijama« , »narodnim demokracijama« i sl.

Naše socijalno filozofijsko i povijesno propitivanje ideje, modela i realnosti demokracije smjerat će razmatranju njenih *pretpostavki, biti i granica*. Pritom je, zbog boljeg osvjetljavanja same demokracije, nužan osvrt na one ideje i načine uređivanja zajedničkog života koji zbog svojih načelnih pretpostavki ne mogu prihvatiti demokraci-

ju (npr. aristokracija), ili su samo kvazidemokratske (npr. populizam, demokracija vođe i mase).

Iako se, za razliku od antičke ili srednjovjekovno-kršćanske heteronomije (primjerice božanskog bitnog ozakonjavanja čovjekova života), u Novom vijeku vrlo rano javila ideja sebeodređivanja, ideja slobode kao (umnog) bitnog samoozakonjavanja čovjeka, pa tako i ideja slobodnog, *autonomnog* umnog pojedinca, ideja demokracije teško je prodirala. Na kontinentu su joj se dugo protivili veliki filozofi, primjerice Kant jednim dijelom, a Hegel, Marx i Nietzsche u cijelosti. Rado je prihvaćaju i razvijaju mahom empiristički i nominalistički filozofi anglosaksonskoga jezičnog područja. Razlog je u tome što se na kontinentu pojam demokracije nerijetko shvaćao kao ohlokracija (grč. *ohlos,* mnoštvo, svjetina, masa), kao vladavina neartikuliranog mnoštva bez forme i procedure. Aristotel u *Politici* takvu vrstu upravljanja državom drži najgorim oblikom vladavine, vladavinom masa bez zakona (ako zakoni i postoje, ne poštuju se), u kojoj donose odluke pod vodstvom demagoga: »/Demagozi/ su krivi što posebne odluke imaju vrhovnu moć, a ne zakoni, jer sve /ovlasti/ prenose na puk. Tako se događa da oni postaju veliki zbog toga što puk dobiva vrhovništvo nad svime, a oni /vlast/ nad mnijenjem puka. Jer mnoštvo njih sluša.« (Pol. 1292 a 24) Takav oblik demokracije Aristotelu nije prihvatljiv jer ne podnosi razlike ili izuzetnosti po rođenju (Aristotelov stav o blagorodnim pojedincima), bogatstvu, sposobnostima ili moralnosti. Ako se u državi jave takvi izuzetni pojedinci, bit će prognani ili će im se suditi na temelju različitih izmišljenih razloga.

Pojava demokracije u Grčkoj

Kaže se da je demokracija »grčki pronalazak«, jednako kao i tiranija. Ipak, ono što je demokracija bila u Grka daleko je od onoga što mi danas tim imenom nazivljemo. U Ateni tzv. klasičnog razdoblja izmjenjivale su se demokracija i tiranija. Ipak razdoblja demokracije uvijek su, bez obzira na mnoštvo njenih loših strana i mogućnosti iskrivljavanja, ukazivala na to u čemu se sastoji političnost čovjeka. Značajke klasičnoga grčkog polisa jesu: 1) nezavisnost i autarkičnost spram drugih polisa (tada je to značilo mahom drugih gradova); 2) mitska osiguranost života (štovanje u polisu priznatih bogova i posebno boga zaštitnika polisa); 3) određivanje zajedničkoga života zakonima; 4) zajedništvo ljudi *(politike kononia)* koju sačinjavaju politički građani polisa (koji imaju politička prava); 5) nadređenost polisa građanima (primat države kao cjeline te političke zajednice građana u odnosu na pojedinca).

Obično se mni da je posljednja značajka, suvremenim terminima kazano, svojevrsni totalitarizam političke države. No pogledajmo kako se odvijao politički život Atenjana u dobu demokracije. Svi odrasli Atenjani (iznad 20 godina), dakle muškarci, koji po rođenju ili doseljenjem nisu bili stranci, bili su obvezni sudjelovati u političkom životu.

To znači da su pored života u užim oblicima zajednice (kod Atenjana su to bila domaćinstva, fratrije i file) morali sudjelovati u najvišem obliku zajedničkog života – u političkoj zajednici i djelatnosti. Politička djelatnost građanina Atene sastojala se u sudjelovanju u odlučivanju u političkim (državnim, u smislu političke države) »tijelima«: u skupštini, koju su sačinjavali svi građani, državnome vijeću (500 članova), sudstvu itd. Od građana se u političkom životu očekivalo moralno ponašanje – kreposti: razboritost, pravednost, hrabrost, sposobnost za prijateljstvo itd. Te im kreposti bijahu nužne da bi mogli vladati i ujedno se pokoravati zakonima koje su sami donijeli. Takva je demokracija neposredna (bez delegata u skupštini), a pretpostavke su joj sloboda i politička jednakost građana. Što se tiče modernih prigovora o totalitarizmu, zbog primata države pred pojedincem, Atenjanin ga ne bi mogao prihvatiti. Demokratski polis imao je primat u odnosu na domaćinstva, sela i ostale moguće manje oblike zajedništva u polisu, ali se u biti institucionalno nije razlikovao od svojih građana, pripadnika političke zajednice, koji su svi na različite načine bili uključeni u političku djelatnost. Građanima nije jednostrano vladala neka delegirana ili nelegitimna politička elita, nego su svi ujedno i vladali i pokoravali se svojim političkim odlukama. Iako nama danas izgleda da se tim pretpostavkama političnosti nema što prigovoriti (izuzmemo li neuključenost žena), u staroj su ih Grčkoj kritizirali s različitih filozofijskih stajališta.

Platon je politiku odredio kao umijeće *(tehne)* upravljanja polisom, pri čemu upravljanje nije shvaćao kao puko vladanje ljudima, nego teleologijski, kao upravljanje, vođenje prema svrsi života, davanje pravca zajedničkom i pojedinačnom životu ljudi kako bi se ispunila njihova bitna svrha. Politiku Platon prispodobljuje umijeću krmarenja brodom. Kao što pri upravljanju brodom pravo upravljanja ne mogu imati svi, nego samo oni koji poznaju umijeće upravljanja, tako ni u državi ne mogu upravljati svi njezini građani, nego samo oni koji su vični tom umijeću. Za umijeće upravljanja državom, budući da svako umijeće pretpostavlja i odgovarajuće znanje, sposobni su samo oni koji imaju uvid u svrhe života uopće, pa tada i svrhe zajedničkog i pojedinačnog života ljudi. Do takvih pak uvida dospijevaju jedino ljudi koji sebe nazivaju filozofima. Stoga Platon ne može prihvatiti ni ideju političke jednakosti. Ona nije u skladu ni s njegovim shvaćanjem pravednosti, prema kojoj u državi svakome valja »činiti svoje« (primjereno njegovoj naravi) i »ne miješati se u tuđe«.

Demokratska ideja slobode, kao što ju je vidio Platon, a kasnije i Aristotel, očitovala se kao mogućnost da svatko čini što hoće, ali u granicama zakona. To je začetak tradicionalne ideje slobode kao slobode izbora, koju su osobito spremno prihvatili teoretičari društvenog ugovora početkom Novoga vijeka. Prema Platonu, međutim, sloboda ima i dublji smisao: čovjek je slobodan ako doseže i ispunjava svoju svrhu u državi i kozmosu koja odgovara njegovoj i naravi. Sloboda je pritom mišljena iz ideje dobra kao sloboda za dobro. Neslobodan je onaj tko uslijed vlastitih nedostataka (npr. slabosti duše) ili izvanjskih okolnosti tu svrhu ne postiže.

No nije u pitanju samo ideja slobode. Platon je u *Državi,* sa svoga aristokratsk-

og stajališta, mnogo oštrih riječi uputio ideji demokracije i samoj atenskoj demokraciji i iz drugih razloga. Demagozi ne manipuliraju samo masom građana, nego joj nerijetko i podilaze, tražeći naklonost da bi očuvali položaj. Zato se upravljanja domaže svjetina sa svojim interesima, razmiricama, raspuštenošću, drskošću, zavidljivošću, spletkama, neobuzdanim ambicijama, sukobom bogatih i siromašnih itd. Zapravo, tako demokratski ustrojeni građani ponašaju se sasvim »slobodno«, tj. svatko radi što hoće i miješa se u tuđe. To je i razlog zašto se Platon zauzimao za aristokraciju, ali ne za aristokraciju kao vladavinu onih naprosto po rođenju plemenitih (nasljedno plemstvo), kao što se obično poslije, primjerice u srednjem vijeku sve do u Novi vijek očitovala aristokracija, nego, kao što kazuje i sama riječ, za vladavinu onoga najboljega, u smislu ideje dobra i onih po duhu i krepostima najboljih.

Platon je dakle polazio od ideje države u kojoj se red uspostavlja na temelju ideje pravde, kojoj odgovaraju različite naravi pojedinaca (tri staleža). Ujedno je držao da sama država mora biti uključena u kozmički poredak te zajedno s kozmosom i naravnom pravdom u njemu utemeljena u najvišoj ideji, ideji dobra. S tim da Platon ideju dobra ne misli kao moralno dobro, kao ljudsku svrhu, npr. blaženstvo, nego kao ideju koja podaruje valjanost bitka svim kozmičkim bićima.

Aristotel državu, politiku pa i način upravljanja državom usredotočuje u *čovjeku*. Čovjek je, prema njemu, umno biće koje je po svojoj umnoj naravi ujedno i političko biće. To ne treba shvatiti, kao što to mnogi danas čine, tako da je čovjek pored ostaloga (npr. pored nekog svog ekonomskog ili kulturnog određenja) i političko biće, nego da je čovjek upravo zbog svoje umne biti u praktičkom životu ponajprije političko biće. Oni koji vole latinske sintagme skovali su za takvo određenje čovjeka sintagmu *homo politicus*. Takvo određenje, međutim, pripada samo dijelu stanovnika polisa. Ako je kriterij um *(logos)* – što valja razlikovati od onoga što bismo imenovali duhom *(nous,* lat. *intellectus, mens)* – tada su isključeni nepunoljetni (još nemaju sasvim razvijen, zreli um), žene (prema Aristotelu naime, a to će se stajalište prenositi do u 20. stoljeće, žene imaju nejak um, teško ovladavaju sobom, svojim strastima, promjenjive su) i robovi, koji po naravi nemaju um te ih stoga moraju voditi oni koji um imaju (Aristotelova glasovita ideja o naravnom ropstvu). Slobodni umni pojedinci sačinjavaju političku zajednicu živeći prema (dobrim) zakonima koje su sami sebi donijeli. Aristotel se otvoreno i jasno opredijelio za vladavinu zakona, a ne ljudi, makar i najboljih (jer »vlast može pokvariti i najboljeg čovjeka«).

Politički život, institucije, odnosi i zakoni moraju odgovarati moralnoj naravi čovjeka. Ali pri promišljanju najboljega državnog uređenja Aristotel ga ne želi naprosto konstruirati, nego razmatra dotadašnja državna uređenja u Grčkoj, propitujući što je u njima dobro a što loše. Pritom ga zanima način vladavine iz kojeg se može vidjeti i kakav je život moguć u državama i koja je svrha državnog života. Razmatra kraljevsku, tiransku, aristokratsku, oligarhijsku i demokratsku vladavinu. U svakoj nalazi dobrih i loših strana, da bi se naposljetku odlučio za vladavinu između oligarhije i demokracije.

Duže smo se zadržali na primjeru grčkog shvaćanja države i politike te kritike demokracije, da bismo ukazali na momente na koje valja skrenuti pozornost pri promišljanju moderne demokracije: kako se u demokratskoj formi i procesu političke prakse ozbiljuje u pojedincu sveza njega kao društvenog individuuma, uhvaćenog u mrežu društvenih uloga, odnosa i interesa, njega kao političkog građanina u zajednici političkih građana *(demos)* i njega koji jest ili bi trebao biti čovjek u bitnom smislu – *umno kreposno političko biće.* Drugim riječima, kakav se odnos u demokratskoj formi politike može nahoditi između sfere građanskoga društva i političke sfere, te između građanskog društva, politike, morala i biti čovjeka.

Promišljanje demokracije početkom Novoga vijeka

Spomenuli smo na početku da se ideja demokracije početkom Novog vijeka teško prihvaćala. Ako je demokracija vladavina naroda, tj. građana ili onih koji imaju politička prava, iznova se postavljalo pitanje tko čini narod i kako narod može vladati. Antička tradicija imala je pritom dosta utjecaja, ali ne i presudnog. Zapravo, promijenilo se samorazumijevanje čovjeka, a odatle i shvaćanje morala, svrhe zajedničkog života (»zajedničkog dobra«), države (»zajedničkog bitstva«, *res publica)* itd. Pritom se razlikuje kontinentalna misao i politička praksa, kao uostalom i društveni realitet (prije svega u Njemačkoj i, dijelom, u Francuskoj) od anglosaksonske (Velika Britanija i Sjedinjene Američke Države). U njemačkoj filozofiji – a filozofija nekog doba, pored umjetnosti i pjesništva, otkriva nam i kako sebe razumije čovjek kao čovjek – dugo se čovjek shvaćao kao umno biće, kao, u duhu novog vijeka kazano, umni subjekt, a prema klasičnoj Aristotelovoj podjeli ljudskih djelatnosti kao teorijski i praktički (moralni, politički i gospodarstveni) umni subjekt. Riječ subjekt ovdje znači da je svaki pojedinac kao čovjek utemeljen u sebi, u svojoj umnoj biti, koja je umnost sada ono podležeće, podmetnuto *(subiectum)* svoj djelatnosti. Iz svoje subjektne umnosti stupa on u teorijske i praktičke odnose spram bića koja zbog svoje subjektne postavljenosti preobražava u objekte, u njima sebe objektivira. Kantova je zasluga kritičko razmatranje upravo te subjektne umnosti čovjeka, razviđene u njezinu teorijskom i praktičkom vidu. Tada je sve, od Kanta preko Hegela do Schellinga, bilo na tomu da se politički život misli tako da odgovara umnosti čovjeka. Sve to podsjeća na Aristotela: čovjek je po svojoj biti (sad tek u okružju prakse gledano) umno, tj. moralno i političko biće. Njegova umnost, moralnost i političnost moraju biti u skladu, a da bi i živio u cijelosti bitno državna i socijalna zbilja moraju odgovarati njegovoj umnosti. Međutim, od Aristotela naovamo mnogo se toga promijenilo i u ideji i u realitetu: čovjek postavlja sebe kao subjekta a bića kao svoje teorijske i praktičke objekte; slobodan je samo onaj tko sam sebe utemeljuje, ozakonjuje i ozbiljuje kao subjekt (sloboda kao *causa sui;* B. Spinoze); jednakost ljudi temelji se na njihovoj izjednačenosti kao privatnih vlasnika (robe i radne snage) subjektivno individualiziranih kao akt-centara volje, itd.

Teško se ne složiti s takvim stajalištima filozofa čovjeku koji još misli da su ljudi umna bića i da, ako se uopće još može govoriti o ljudskoj biti, samo um može biti ta bit. Međutim, izgleda da um i demokracija ne moraju ići zajedno, da se iz uma ne rađa nužno demokracija ili demokratska država, štoviše, izgleda da um i demokracija mogu biti i suprotstavljeni. Pogledajmo to na primjeru Hegelove filozofije političke države.

Hegelovo suprotstavljanje demokraciji

Hegel je filozof uma, filozof sustava uma. Prema njegovu mišljenju u njegovo je doba, kao što je sâm odrješito kazao, »sve umno zbiljsko, a sve zbiljsko umno«. Dok je Kant u *Metafizici ćudoređa* (što je, prema njemu, metafizika praktičkog uma, države i morala), povodeći se ponajviše za Rousseauom, nekako uspio ujediniti zakonodavni institut države i zajedničku volju naroda u jedinstvenu »zakonodavnu volju«, Hegel je jednako tako sa stajališta uma u oporbi spram svake vladavine naroda – koliko one utemeljene u zajedničkoj volji toliko i one koja, imenovana liberalnom, započinje i završava s pojedincem – razvio metafiziku umne države.

Razlika između njegove i Kantove metafizike jest u tomu što Kant ostaje na razini transcendentalnog, ni sasvim ljudskog ni sasvim božanskoga uma, a Hegel se uzdiže i stalno kreće na razini metafizike ćudorednog uma što ga sam imenuje božanskim (iako ne i transcendentnim) umom. Država se, kao metafizička zbilja uma – u ovom slučaju praktičkog uma, umnog htijenja, objektivnoga duha ili metafizičke volje (volja je u sebi, za razliku od žudnje, uvijek umna) – načelno ne može temeljiti na pojedincu, njegovoj subjektivnosti, mnijenju, potrebama i interesima. Hegel je uložio mnogo intelektualnog napora da poveže nešto tako suprotstavljeno kao što je građansko društvo i politička država (u Kanta građansko društvo još nema takvu težinu). Intencija mu je bila da čovjeka izbavi iz slobode kakvom raspolaže u građanskome društvu – od koje zapravo, kao načelno prihvaćene, primarne i one koju treba očuvati, polaze svi demokratski nastrojeni empiristički filozofi – jer je to individualistička i subjektivistička sloboda egoističnih pojedinaca. Da bi čovjek kao duhovno biće mogao kroz političku državu ozbiljiti svoju opću, supstancijalnu slobodu (sloboda = »biti u drugom, u drugobitku kod sebe samoga«), takvu slobodu u kojoj se njegov duh susreće s onim duhovnim i ujedno u tom carstvu objektivnog duha biva kod sebe i sebe potvrđuje, ne smije se »država zamijeniti s građanskim društvom te njena odredba biti postavljena u sigurnost i čuvanje vlasništva i osobne slobode, tako da je i *interes pojedinaca* kao takvih zadnja svrha oko koje su ujedinjeni, iz čega isto tako slijedi da je biti članom države nešto proizvoljno« (Hegel, *Osnovne crte filozofije prava,* § 258, primjedba). Dakako prepoznatljivo je: od takvih se stajališta liberali oštro distanciraju. Njima nije prihvatljivo Hegelovo poimanje čovjeka kao bitno umnoga bića u ime kojeg bi se zahtijevala država supstancijalne umnosti ili volje. Oni ne mogu misliti ni suverenitet uma ni suverenitet volje naroda. Njima

je čovjek ipak nešto neodređenije i prizemljenije, i nikako pojam, nego upravo puka predodžba ili »čovjek« kojega Hegel nalazi u oblasti građanskog društva na stajalištu potreba i rada na njihovu zadovoljavanju (usp. ibid., § 190, primjedba). Ali i Hegel ima potrebu da određenije prigovori liberalima: »Nezadovoljan time da važe umna prava, sloboda osobe i vlasništva, da postoji organizacija države i njeni krugovi građanskog života koji sami obavljaju poslove, da oni imaju utjecaj u narodu i da u njemu vlada povjerenje, *liberalizam* svemu tomu suprotstavlja princip atoma, pojedinačnih volja: sve se treba događati pomoću njihove izričite volje i pristanka. S formalnom slobodom, s tom apstrakcijom ne dopuštaju da od organizacije postane nešto čvrsto.« *(Vorlesungen iiber die Philosophie der Geschichte,* Suhrkamp, Bd. XII, str. 534) Dok teorija liberalnog demokratskog atomizma ostaje uz pojedinca, ne dopuštajući da se iznad njega u političkoj sferi konstituira išta opće, bitno, supstancijalno, od pojedinca polazi i demokracija narodne volje i njezina suvereniteta. Razlika je u tomu što teoretičari takve demokracije ipak nastoje iznad pojedinca misliti svima zajedničku, jedinstvenu (ponekad nazvanu općom, u značenju generalne) i sve obvezujuću volju. I ta je varijanta demokracije, razvijena u Rousseaua, neprihvatljiva za Hegelov sistem uma i političke države kao o sebi i za sebe postojećeg objektivnog duha: »Samo, ukoliko je on /Rousseau/ volju shvatio samo u određenoj formi *pojedinačne* volje (kao nakon toga i Fichte), a opću volju ne kao ono po sebi i za sebe umno volje, nego samo kao *zajedničko,* koje proizlazi iz ove pojedinačne volje kao svjesne: onda ujedinjenje pojedinaca u državi postaje *ugovorom,* koji time ima za osnovu njihovu proizvoljnost, mnijenje i proizvoljni izričiti pristanak.« (ibid., § 250, primjedba).

Hegelu su već njegovi suvremenici, a osobito potonji filozofi i današnji, predbacivali da u svojoj filozofiji politike misli metafizički i da se takva metafizika države, jednako kao i ona Platonova i Aristotelova, danas mora odbaciti. Utoliko nam je, međutim, nužno pristati i na stajalište da politička država više nije, niti može biti išta bitno čovjeku. I ne samo to: ako čovjek po biti nije *zoon politikon,* tada je upitno je li on više bitno i *zoon logon echon (animal rationale)* i, pitajmo uostalom dosljedno dalje, je li čovjek tada uopće biće koje ima neku bit?

Marxovo ukidanje političkog građanina

Za europsku i svjetsku povijest nakon Hegela bila su odlučujuća dva odgovora na pitanja o odnosu biti čovjeka i politike. Jedno je ono Marxovo, a drugo filozofa anglosaksonskog jezičnog područja. Za Marxa bi se moglo kazati da je u svojim stajalištima u vezi s politikom i demokracijom upravo obrnuti Aristotel. Marx, osobito u mladosti, misli metafizički i traži oblik socijalnog života u kojemu je moguće konačno »pomirenje esencije i egzistencije« čovjeka. Dok je, prema Aristotelu, to pomirenje moguće u političkoj oblasti, u oblasti nastupa čovjeka kao umnoga kreposnoga političkog

građanina, za Marxa kao i za njegovo doba ta je oblast postala pukom apstrakcijom od punine života čovjeka kao društvenog individuuma, kao pripadnika građanskoga društva. Stoga će Marx, za razliku od Aristotela, »pomirenje esencije i egzistencije« tražiti u građanskome društvu.

Dok je, prema Marxovu učitelju Hegelu, narod bez suvereniteta monarha i raščlanjene cjeline u državi staleža, koja je politički djelatna kroz svoje korporacije, »besformna masa«, te je utoliko neprihvatljiva i demokracija kao vladavina takve »mase jednakih«, Marx pokušava u početku braniti demokraciju. Prigovara Hegelu da polazi od primata države i njezina ustrojstva, pa ljude promatra kao objektiviranu subjektivnost države (dovršenu i personificiranu u njezinu monarhu), dok demokracija treba polaziti od pojedinog čovjeka i državu učiniti objektiviranim čovjekom, tako što ustav, zakon, država postanu sebeodredbe naroda. Marx se, vidljivo je, kao i Hegel, misaono kreće unutar subjekt-objekt relacije, samo što se njemu, u mladenačkim radovima, očituje narod kao subjekt, a ne država. U demokraciji, koja polazi od suvereniteta naroda, građani kao narod, kroz zajedničku volju, objektiviraju sebe u državi, ili, antropologijski gledano, čovjek kao subjekt u političkoj državi susreće se sa samim sobom kao objektiviranim čovjekom. To može izgledati prihvatljivim dok se ne istraži što je zapravo taj čovjek, od kojega se polazi uzdižući ga do građanina. Marxu je ubrzo postalo jasno da je taj »čovjek« zapravo puki pripadnik građanskoga društva, privatni egoistični čovjek, izoliran svojim sebičnim interesom od drugog čovjeka, s kojim je stalno u konkurentskoj borbi, ne doduše više u borbi na život i smrt, kao što je to u nekom prirodnom stanju bez zakona, ali u ratu u kojem se postiže poslovni uspjeh ili propast. Sada pak postoje dvije mogućnosti odnosa takva »čovjeka« spram građanina političke države. Jedna je da buržoaski čovjek, kao politički građanin, odbaci svoju »buržoasku kožu« i postane samo moralno i političko biće koje se na polju politike susreće s drugim moralnim i političkim bićima i s njima se u parlamentu usuglašava, ali tada dakako ne oko parcijalnog dobra neke skupine kao zajedničkog, nego oko istinskog zajedničkoga dobra, oko zajedničke svrhe kao ljudskog zajedničkog dobra. Takav bi čovjek ujedno morao uređivati svoj društveni život, svoje odnose u građanskom društvu sa stajališta te, u političkoj oblasti objektivirane, čovječnosti. Dakako, ta mogućnost podsjeća na Aristotela i rješenja što ih je i Marx uočio u antici te komentirao. Tada naime, kao što on kaže, građansko društvo postaje »rob političkog društva«. No to u Novom vijeku, s obzirom na težinu i moć što ih je zadobilo građansko društvo, više nije moguće.

Prevladala je druga mogućnost, vidljiva u gotovo svim varijantama demokracije: politička država postaje robom građanskoga društva, i to na dva načina. Prvi je da se interesi pripadnika građanskoga društva, putem stranaka i predstavnika u parlamentu, prenose u državne ustanove i da se tamo vodi parlamentarna politička borba u vezi s nametanjem posebnih interesa neke skupine, klase, sloja, elite, kao općih.

Političko se, naime, u filozofijskoj tradiciji uvijek misli kao opće – tu ostaje nepropitanom razlika između generalno općeg i univerzalnog, tj. bitno općeg – i

zato su mu filozofi pridavali toliku važnost po čovjeka. Ne žele li filozofi o ljudima u praktičkom životu misliti kao atomima, kao o izoliranim monadama bez ičeg bitno im zajedničkog i općeg, tada se uvijek okreću onom političkom, gdje se pojedinac s onim svojim ljudskim bitno općim – u Aristotela su to, primjerice, um i krijepost – susreće s isto takvim pojedincima, sudjelujući u zajednici bitno općeljudskoga. Odatle i volja za politiziranjem nekog posebnog interesa nije drugo doli volja da se taj interes nametne i preobrazi u općeljudski interes. (Dakako, sve to važi ako je politika uopće nešto bitno za čovjeka.) Društveni odnosi, konflikti društvenih skupina, njihova materijalna ili ideologijska moć ili nemoć, sada se prenose u državna tijela, tako da su državne ustanove poprište »gigantske borbe« za politiziranje raznolikih posebnih društvenih interesa. Politički je građanin samo na drugu potenciju uzdignuti politički osvješteni egoistični čovjek građanskoga društva. Mnoge demokratske države potvrđuju takvu teoriju.

A što je s demokratskim ozbiljenjem čovjeka u političkoj državi, kako ga je Marx zagovarao u početku? Pojedini »čovjek«, neobrazovan ili tek jednostrano, »fahidiotski« izobražen samo za svoju društvenu ulogu (liječnik, profesor, inženjer ...), instrumentalizirajući drugoga i sam je instrumentaliziran u društvenim odnosima, privatizira se tako da lišava druge, kao što je i sam od njih lišen, mogućnosti uzajamnog i zajedničkog ljudskog djela, zatvoren u svojoj skupini i njezinim interesima; takav je »čovjek« koji zapravo još nije bitno niti postao čovjekom, ni kao pojedinac ni u zajedničkom životu, već je političku državu ispunio svojim predljudskim sadržajem i zatvorio krug nebitnoga života. *Homo oeconomicus* poništio je mogućnost ozbiljenja bilo kakva bitnog atributa sebe kao *homo politicusa*.

Sljedeća je mogućnost da se politička država i njene ustanove shvate kao besadržajna, formalna moć, koja samo pravno osigurava život pripadnika građanskog društva, a kao država se manje miješa u društveni život, te ekonomski život »pušta da ide kako hoće«. Pri tome interesno, klasno i skupno podijeljeni narod i njegova većinska volja nemaju suverenitet, nego je u osnovi suveren sam pojedinac, društveni individuum. Takav pojedinac, kao »čovjek«, ne želi, a niti može svoju bezbitnu pojedinačnost uzdignuti na drugu potenciju u političkoj državi. Što manje države, to više njegovih »ljudskih prava i sloboda« – prava na vlasništvo, na slobodu stjecanja, na vlastito uvjerenje, na privatnost, pravo da slijedi samo svoj interes, da traži svoj vlastiti put prema sreći itd.

Već je bilo riječi o tome da je Marx u početku smatrao kako se Hegelovoj metafizici umne volje može suprotstaviti kvazimetafizička rousseuovska demokratska opća volja naroda. Na kraju, međutim, nije izabrao nijednu od spomenutih mogućnosti, nego je pokušao radikalno negirati opću političku sferu zahtjevom da »zbiljski, individualni čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualni čovjek postane rodno biće u svom empirijskom životu, u svom individualnom radu ...« *(Rani radovi,* str. 81). Povijest je pokazala u kojoj mjeri ta antipolitička, pa onda i antidemokratska varijanta ne samo da nije uspjela, nego se kroz svoje zastupnike, »socijalističke revolucionare«,

prebrazila, koje li ironije, u svoju suprotnost – u državni ili politički totalitarizam, koji je sasvim ukinuo društveni individuum i građansko društvo uopće.

Kantovo umno utemeljenje civilnog društva

Sva novovjeka razmišljanja o demokraciji mogu se podijeliti u ona koja polaze od političkog građanina i ona koja polaze od privatnog individuuma građanskoga društva (»čovjeka«), ili drugim riječima, u ona koja polaze od države i naroda *(demos)* i ona koja polaze od građanskoga društva. Marx je pokušao treću, nedemokratsku varijantu, a takvi su i pokušaji koji polaze od nacije. Tom se podjelom javljaju i razlike u shvaćanju demokracije. Te razlike možemo uočiti i pri razmišljanju o tzv. »civilnom društvu«. Sintagma »civilno društvo« prijevod je Aristotelove sintagme »politička zajednica« *(koinonia politike).* U početku se ona u Novome vijeku koristila u strogo političkom značenju. Tako je bilo od Hobbesa preko Lockea i Rousseua do Kanta. One koji su napustili »prirodno stanje« – stanje bez države i zakona, stanje »divlje, nezakonite slobode« (Kant) – i stupili u *status civilis,* filozofi ne promatraju kao privatne pojedince, kao članove domaćinstva (još prema Tomi Akvinskom, domaćinstvo je nazvano privatnim društvom, *societas privata),* nego isključivo kao političke građane, državljane *(cives).* Svi zajedno, unutar nekog područja vladavine, sačinjavaju državu. To je jasno iskazao još Kant: »Stanje pojedinaca u narodu u međusobnom odnosu jest građansko stanje *(status civilis),* a cjelina njegova u odnosu na vlastite članove jest država *(civitas),* koja se radi svoje forme, kao povezana zajedničkim interesom svih da budu u pravnome stanju, naziva zajedničkim bitstvom *(res publica)* ...« *(Metafizika ćudoređa,* § 43). »Država *(civitas)* je ujedinjenje množine ljudi pod pravnim zakonima« (ibid., § 45.). »Zakonodavna vlast može pridoći samo ujedinjenoj volji naroda« (ibid., § 46.).

Građani su, prema Kantu, *slobodni* ako slijede samo onaj zakon s kojim su se suglasili. Sloboda je shvaćena kao samoozakonjivanje (autonomija). Tako je u *Metafizici ćudoređa.* Poslije će Kant, u tekstu *O odnosu teorije i prakse u državnom pravu,* pomaknuti određenje slobode prema »čovjeku« buržoaskog društva – slobodnoga nitko ne može prisiliti da bude sretan na način koji sâm ne prihvaća, tj., pozitivno iskazano, svatko može tražiti sreću na putu koji sam zamišlja dobrim. Nadalje, građani su *politički jednaki* ako svaki ima prema drugom pravo prisile na osnovi zakona i institucija koje imaju moć prisile (društvena pak jednakost, prema Kantu, znači da je svakom dostupan svaki položaj u društvu do kojeg svojom sklonošću, nadarenošću i marljivošću može dospjeti, ako dakle nema socijalnih povlastica). I na kraju, politički građani mogu biti samo oni koji su *samodostatni,* kojih egzistencija ne ovisi o volji drugog. Oni čija egzistencija ovisi o volji drugih (sluge, kućanice, kućni učitelji, najamni radnici itd.) podređeni su zakonima – za koje nisu dali svoju suglasnost – i sačinjavaju »pasivni dio države«.

Tako će Kant – polazeći od političke države i političke biti čovjeka kao umnoga

autonomnog bića – misliti umnu formu i sadržaj »civilnog« ili političkog društva. Dakako, u Kantovu određenju »demokracije« još nema govora (a niti povijesne mogućnosti) o političkom pluralizmu i strankama. Buržoasko se društvo tek treba konstituirati.

Narodna volja kao načelo demokracije

Kažimo još nešto o već spomenutoj narodnoj volji. Pojam ujedinjene, zajedničke ili opće volje (Rousseau: *volonté générale*) političkog naroda – kako narodna volja nije univerzalna metafizička volja, ona se stalno mora u demokratskim procesima, u izborima i u parlamentu, uspostavljati apstrahiranjem i generaliziranjem posebnih volja pripadnika društva – zadržao se od 17. st. do danas. Iako taj pojam pripada korpusu pojmova određenog shvaćanja demokracije, sama njegova uporaba i ustavno institucionaliziranje ne znači ujedno i da se ozbiljuje demokracija. Mnogo je nepravde i zla učinjeno u ime naroda, ne samo pojedincima ili skupinama (npr. etničkim manjinama), nego i samom narodu na koji se u politici pozivalo. Narodom se može manipulirati, disponirati u različite svrhe, prije svega radi osvajanja i održavanja moći i vlasti nekih socijalnih skupina, elita ili pojedinaca, u ime naroda se pokreću ratovi, osvajanja, proširenja teritorija itd. To se osobito zbivalo u razdoblju stvaranja nacionalnih država u Europi i pratećih pojava nacionalizma i šovinizma. Nerijetko su se građani kao narod preobražavali u podanike autokratske vlasti i slijepe sljedbenike različitih vođa (demagoga). Najveća je opasnost za građane kada se u revolucijama ili nacionalnim pokretima preobraze u socijalno neraščlanjenu homogenu masu i usmjere protiv različitih »neprijatelja naroda«. Teror je mase strašniji od terora pojedinaca i društvenih skupina. Masovna narodna volja sposobna je kretati se u rasponu od anarhije preko zbiljske demokracije do despotizma. Ponekad se takva »demokracija«, koja se uglavnom potvrđuje na mitinzima i demonstracijama ili preko raznih oblika plebiscitarnog izjašnjavanja, nazivlje neposrednom demokracijom, ali i, negativno, populizmom, demokracijom mase i sl. Omasovljeni politički narod s poništenom pojedinačnom osobnošću potencijalno posjeduje moć, ali nema u sebi uma. Um mu prinosi vođa, koji određuje političke ciljeve i načine njihova ozbiljenja. Afekti, strasti, žudnje i nagoni mase tek se umom vođe preobražavaju u ono što se imenuje političkom voljom, »narodnom voljom«. Zavedena masa prihvaća vođu kao personifikaciju svoje volje i slijepo ga slijedi – bez vlastitoga umnog uočavanja stvarî.

Kako bi se izbjegle deformacije vladavine naroda kao suverena (franc. riječ *souverain* izvedena je iz lat. *superanus,* onaj koji ima prvo, svenadilazeće pravo na vlast) – što iskazuje i teologizirajući slogan: »sva vlast od naroda za narod« – valja joj pridati demokratsku *formu*. Ta forma ponajprije podrazumijeva podjelu vlasti u zakonodavnu, izvršnu i sudsku. Kako god i iz kojih razloga se to povijesno u nekoj državi zbilo, dijeljenje se vlasti izvodi iz *samog pojma* vlasti (Kant u tomu vidi momente praktičkog

umnog zaključka, a Hegel momente pojma samoga, raščlanjenog u opće, posebno i pojedinačno). Odnos između raznih dijelova vlasti može varirati u smislu ograničenja, veće ili manje nadležnosti, ravnoteže itd. (usp. parlamentarni sistem, predsjednički sistem, neovisnost sudstva itd.). Ako je građansko društvo već konstituirano i diferencirano, a ono je ujedno i baza pretpostavkama demokracije: jednakosti, slobodi, ravnopravnosti, socijalni se interesi različitih socijalnih skupina osvješćuju, formuliraju i posreduju do državnih ustanova preko stranaka. Društveni pluralizam skupina i njihovih interesa vodi u politički pluralizam, koji pak pretpostavlja pluralizam mišljenja, ideologija, svjetonazora i vrijednosti, a da bi takvo pluralističko društvo opstalo, nužan je minimalni konsenzus barem u vezi s osnovnim normama i vrijednostima suživota.

Volja se naroda osvješćuje i artikulira kroz predizbornu kampanju i izbore, ali je u pravom smislu na djelu tek u parlamentu, pri donošenju zakona. Parlament ustanovljuje volju naroda putem majorizacije. No, ovdje se javlja jedan problem.

Svaki demokratični čovjek vjeruje da vlast treba obnašati većina, a manjina se treba podrediti većini. Međutim, odavno je postalo bjelodanim da u takvoj vladavini većine nerijetko unutar većine glavnu riječ i moć ima manjina (u strankama profesionalni stranački vrh, u državnim tijelima različiti predsjednici, ministri, odbori itd). Nadalje, postupno se, osobito posljednjih desetljeća, postavilo i pitanje položaja manjine i njenih, primjerice, etničkih, socijalnih, kulturnih i drugih prava. Zar se zaista manjine u svim vidovima zajedničkog života moraju podvrgnuti »tiraniji većine«? Uostalom, odavno su mnogi filozofi ukazivali da većina nije nužno i uvijek u pravu, da ne donosi nužno najrazboritiju odluku, da nije uvijek valjano informirana, da je ponekad izmanipulirana od različitih demagoga, te može donijeti odluku i protiv vlastitih interesa. Koliko je do manjina, problem se nastoji riješiti tako da ustavi država zajamče kao nepovrediva određena prava manjina.

Manjine pak same nastoje različitim demokratskim sredstvima, peticijama, demonstracijama, osnivanjem grupa za pritisak, utjecati na javnost, državna tijela i sl.

Liberalni model demokracije

Hobbes je vjerovao da je svrha političke države i društvenog ugovora, tj. napuštanja prirodnog stanja, mir i sigurnost pojedinca. On toga pojedinca ne doživljava, poput Kanta, ponajprije kao građanina, dakle kao političko umno biće i pripadnika političke zajednice slobodnih i jednakih (naroda), nego kao biće s različitim potrebama, strastima i interesima kojima u životu želi udovoljiti i sklon je sve učiniti da ih ozbilji. Tu se začinje cijela tradicija, ponajprije na anglosaksonskom jezičnom području mahom empirističke i pragmatističke filozofije, koja u razmatranju demokracije polazi od čovjeka pojedinca onakvog kakav se on, moralno ili nemoralno, više ili manje sebično, očituje u društvenom životu. Takav čovjek je, doduše racionalno biće, ali ra-

cionalnost se pritom ne shvaća kao svrha kojoj čovjek treba težiti da bi ozbiljio svoju ljudsku bit, nego kao sredstvo za ozbiljenje svojih interesa, potreba i žudnji. Čovjek gleda sebe prije svega kao biće koje živi da bi zadovoljilo svoje »ljudske potrebe«, koje teži ugodi ili zadovoljstvu, uživanju, moći i materijalnom blagostanju, a sve pak to teži neograničeno uvećati. Moral tako shvaćenog čovjeka može biti ili hedonistički ili utilitaristički. Takav čovjek sve promatra kao sredstvo svojih privatnih ciljeva, oslanja se na svoje privatno vlasništvo i svodi na zaokupljenost privatnim životom. On je nužno sebičan i koristoljubiv (Hobbes), sklon bogaćenju bez kraja. Takav čovjek pretpostavlja blagostanje i uživanje u bogatstvu, moralnom savršenstvu i blaženstvu.

Takav društveni čovjek koji uglavnom slijedi nazore buržoaskog staleža, mijenja i svoj odnos prema demokratskim idejama slobode i jednakosti. Ako se sloboda u političko-pravnom smislu, primjerice u Kanta (izvedena iz stava o bitnoj slobodi kao umnoj autonomiji), shvaćala kao sloboda od prisile da građanin slijedi bilo koji zakon izuzev onoga što ga je sam donio, ili za koji je barem dao svoj pristanak, sada će sloboda dobiti samo društveno-moralni vid, što znači da svatko može tražiti sreću na putu koji sam zamišlja dobrim. Riječ je zapravo samo o negativnoj slobodi, slobodi od političke vlasti, od političkog ili bilo čijeg uplitanja u privatnu, nepolitičku sferu, u stvar privatnih odnosa i privatnog ugovora. Takva je sloboda ujedno i odbijanje da se sa stajališta neke ideje zajedničkog dobra politički određuje sveobvezujuća svrha zajedničkom životu te da se pritom odredi što je sreća i putovi traganja za srećom. Od pozitivnih je odredbi slobode ostala samo sloboda izbora *(liberum arbitrium)* između raznih alternativa, raznih mogućnosti djelovanja i ponašanja. I ideja jednakosti drukčije će se shvatiti. Ne samo kao puka jednakost građana pred zakonom nego kao jednakost društvenih uvjeta, jednakost pripadnika građanskog društva, u kojoj je svakome dostupan svaki položaj ili status u društvu (dakle, bez privilegija, monopola, povlastica, kao što je to bilo u staleškome srednjem vijeku).

Mogli bismo i dalje pratiti promjene u shvaćanjima pojmovlja na kojem počiva ideja demokracije (pojam ravnopravnosti, ideja pravde i sl.); mogli bismo ući i u kritičko razotkrivanje ideologiziranja demokracije. Međutim, nama je ovdje važnije da pratimo antropologijski pomak koji se zbio u Novom vijeku, zajedno sa jačanjem, diferenciranjem i zaokruživanjem cjelovitog bitka građanskog društva (ono je preinačilo samu bit politike, ali je i duh transponiralo u puki sociokulturni sektor). Ne čudi što se u 19. stoljeću, jednom nazvanom »stoljećem razaranja uma« (Lukacs), a drugi put »najmračnijim od svih stoljeća« (Heidegger), što se u takvu stoljeću raspadaju veliki filozofijski sustavi i javlja mnoštvo »novih« filozofijskih pravaca. U životu i mišljenju nastupio je raskol, dovršava se i napušta jedno veliko razdoblje Novoga vijeka, razdoblje traganja za umnim utemeljenjem svekolikog čovječjeg života i svijeta. O tome što se nadalje zbivalo sa čovjekom i njegovim socijalnopolitičkim životom biti će riječi na kraju. Osvrnimo se sada još na razvoj demokracije i probleme koji su uz nju vezani.

Do sada smo iz različitih aspekata (antropologijskih, politologijskih, sa stajališta filozofije uma...) propitivali Rousseauovu ideju opće narodne volje i njezina suvereniteta, te liberalni model demokracije individualnoga suvereniteta. Te ideje još žive u raznim preinakama i reinterpretacijama. Što se tiče budućnosti, izgleda da će najlošiju sudbinu imati ideja opće (narodne) volje, osobito zbog iskustva s totalitarnim režimima (»režimima narodne demokracije«), u kojima je ta volja uvijek pojam kojim se mahom manipuliralo radi sasvim nedemokratskih svrha.

Liberalni polazak od pojedinca građanskog društva naziva se atomizmom ili individualizmom (suprotno: kolektivizam, socijalizam, a u posljednje se vrijeme spominje pojam holizam). Individualistički individuum ne priznaje ništa ljudski opće kao obvezno, kao ono koje bi imalo primat pri njegovu samoodređivanju. On ne može prihvatiti niti neku opću volju, niti jedinstvenu, bitnoljudski određenu pojedinačnu ili kolektivnu svrhu života, koja bi ga obvezivala da misli na određeni način te moralno i politički djeluje. On sam sebi izabire i određuje moralne maksime i ono što je u životu dobro. Politička država ne može za takvog pojedinca biti nešto supstancijalno, svrha po sebi, koja bi imala primat u odnosu na svrhe i interese pojedinca. U francuskim deklaracijama o pravima čovjeka i građana svrha političkog udruživanja shvaćena je kao čuvanje naravnih prava čovjeka: »Vlada je ustanovljena da bi čovjeku garantirala uživanje njegovih naravnih i neponištivih prava« (Deklaracija iz 1973. god.). (Valjalo bi se osvrnuti, a to nažalost ovdje nije moguće – usp. poglavlje o pravu i pravdi – i na tzv. »naravna« prava te upitati što danas, sa jednog cjelovitog antropologijskog stajališta, treba misliti pod sintagmama »narav čovjeka« i »naravno pravo«, s obzirom na pojam naravi nečega, pa tada i na prava koja bi trebala pripadati naravi čovjeka. Naime, jednostavno pitamo: može li se danas još govoriti o nekoj naravi čovjeka u bitnom smislu, kao što je bio slučaj u tradiciji samorazumijevanja čovjeka u antici i srednjem vijeku? Valja pritom imati na umu da pojam naravi nekog bića pretpostavlja njegovu bit, a kako danas govoriti o biti čovjeka?) Država i politički život u liberalizmu nisu cilj, nego sredstvo. Cilj je slobodni građanski život pojedinaca, kojega država treba osiguravati. Pored uspostavljanja i održavanja pravne sigurnosti, država se treba što manje uplitati u društveni (privatni) život, što manje intervenirati da ne bi (npr. raznim subvencijama) narušila društvenu jednakost (minimalna država, i to kao nužno zlo) individuuma. Ona bi trebala jedino otklanjati prepreke slobodnom tržišnom natjecanju. (To se stajalište promijenilo tek u 20. stoljeću, nakon svjetske ekonomske krize 1929. godine, otkad država intervenira u privredni život da bi vodila gospodarsku antikriznu politiku.)

Taj se čisti model liberalne demokracije već stoljećima održava, uz neke korekcije. Uglavnom ga u osnovi slijede sve liberalne stranke, a nazočan je i u drugim strankama.

Koliko je, kao što smo vidjeli, bilo sporenja tijekom povijesti u vezi s idejom demokracije, tako je prate prepreke i problemi i u njezinom realitetu. Već je odavno uočeno da značajno mjesto na državnopolitičkoj razini zauzima velika količina profesionalnih činovnika (u vladi, ministarstvima, raznim komitetima itd.) koji se bave općom ili javnom djelatnošću. Ta se skupina državnih činovnika imenuje državnom administracijom, a, s kritičkog stajališta, *birokracijom*. S obzirom na racionalnost, organiziranost, podređenost hijerarhiji, profesionalnost, informiranost, ta skupina zadobiva veliku moć u državnim tijelima, a politička oblast u svom funkcioniranju postaje o njoj u toj mjeri tehnički ovisna da se može govoriti o vladavini državnih činovnika. Budući da birokracija nema, poput ostalih skupina građanskoga društva, svoj posebni društveni interes – pa se još u Hegela nazivala »općim staležom« – ona preobražava opći interes društva, koji se treba njegovati i ozbiljivati kroz državnopolitičku djelatnost, u svoj posebni interes (Marx, Weber).

Formiranjem političkih stranaka od 19. stoljeća te proširenjem prava glasa na radništvo i žene, i same su se stranke organizacijski i administracijski uvećale. Raspolažu moćnim profesionalnim aparatom, koji je jednako sklon birokratiziranju. Nadalje, s obzirom na neupućenost birača u mnoga politička pitanja, u strankama se javlja nužnost postojanja političkih vođa, profesionalnih političara. To pak povratno djeluje na pasiviziranje masa i njihovo prepuštanje političkom vodstvu. Sve to vodi u smjeru jačanja elite profesionalnih političara, stvaranja posebnog grupnog interesa političara i preobražavanja demokracije u *politokraciju*. O čemu tada odlučuje narod? Zapravo tek bira pojedince koji bi trebali, ali ne moraju, provesti njegovu volju. Volja se naroda promeće u volju profesionalnih političara, političkih lidera i poslanika koji ih slijede (s obzirom na stranačku disciplinu). Vladavina naroda, ili čak vladavina u ime naroda, pretvara se u vladavinu narodom, pretvorenim u sljedbeničku ili podaničku pasivnu masu, koja periodički bira između različitih »političkih opcija«, a to znači između skupina »kompetentnih« političara.

Ali »političko nebo« je nemirno. Političke vođe ili elitu nerijetko ugrožava prodor velikih *centara ekonomske i glasačke moći* u političku sferu. Još je Hegel govorio o povezivanju građanskoga društva i političke države preko korporativno organiziranih staleža, a ne preko jednakih političkih građana i stranaka. U 20. se stoljeću osnivaju interesna udruženja koja, osobito nakon drugoga svjetskog rata, stupaju u neposredni doticaj s vladom. U toj neokorporativističkoj demokraciji pretežno je riječ o udruženjima radništva (sindikati) i poslodavaca (ponekad nastupaju i udruženja seljaka). Te socijalno funkcionalne korporacije pregovaraju zajedno s vladom (obično iza zatvorenih vrata) prije donošenja vladinih odluka (npr. o najamnini, zapošljavanju...) i predlaganja zakona parlamentu. Korporacijska demokracija, budući da je riječ o *izvanparlamentarnom dogovaranju (tripartizam),* smanjuje utjecaj političkih stranaka i parlamenta te sla-

bi suverenitet naroda. Istraživači su pokazali da time ujedno dolazi do izuzetne sprege države i gospodarskih interesa, gospodarstva i politike, a ujedno velike društvene grupacije odustaju od radikalno suprotstavljenih klasnih političkih opcija.

Na jačanje korporativne demokracije nadovezuje se i teza o *kraju ideologija*. Uspostavlja se naime konsenzus u vezi s onim oko čega su se klasne ideologije dotada sporile (npr. u vezi s privatnim vlasništvom, gdje su bila suprotstavljena dva osnovna stajališta: vlasništvo je naravno pravo, ili je povijesno nastalo pravo), a spori se tek oko većeg ili manjeg državnog vlasništva, oko uloge i dimenzija planiranja, oko uvođenja »tvorničke demokracije«, većih ili manjih socijalnih prava itd. Zajednički cilj postaje »država blagostanja«. U daljoj interpretaciji to može značiti kraj klasne politike, konsenzusna orijentacija na tehnologijski napredak, povećanje produktivnosti i tehnologijske efikasnosti. U sve je to uključena država, koja od političke ustanove postaje pukom gospodarskom i tehnologijskom agencijom. Naime politika ostaje politikom tek ako se raspravlja i odlučuje u vezi s političkim ciljevima, svrhama ili dobrima zajedničkog života. Ljudska je praksa politična ako se prije djelovanja razmišlja i odlučuje o načinu života, svrsi proizvodnje, o društvenim odnosima, mogućnosti ostvarivanja društvene sreće, o povećanju društvene slobode itd. Politička odlučivanja u državi blagostanja svodila bi se još samo na odlučivanja o sredstvima za zadanu svrhu suživota – blagostanje i njegovo uvećanje.

No skončavanje ideologijama prijeti i s druge strane. Njihov kraj pospješuje i sve veći pluralizam i fragmentacija u društvu te prodor raznovrsnih novih interesnih skupina, etničkih, socijalnih i drugih manjina i pokreta u politiku. Takvo fragmentiranje društva i političkih akcija fragmentira i velike donedavno klasno ideologijski oblikovane i homogene skupine. No pri prognoziranju kraja ideologija valja napomenuti da je riječ o raspravi o kraju tzv. parcijalnih ideologija (onih koje parcijalne interese legitimiraju kao politički opće), a ne i o kraju totalnih ideologija, kako su ih nazvali neki teoretičari društva (npr. prema Habermasu, takva se jedna ideologija očituje kroz redukciju političke prakse na tehničku racionalnost instrumentalnog uma).

Odmaknemo li se od političkih stranaka i njihove političke elite (zajedno s elitom koja trenutno zaposjeda vlast) i približimo li se društvu, skupinama i pojedincima, otkriti ćemo još jednu pojavu značajnu za demokraciju. U društvu naime postoji daleko veći *pluralizam interesa* nego što ga može sabrati nekoliko političkih stranaka. Postoje etničke i kulturne manjine, različite religijske konfesije i njihove organizacije, razna profesionalna udruženja (književnika, liječnika itd.), razni sindikati zaposlenih, udruženja poslodavaca, regionalne političke zajednice, poslovne organizacije, studentske organizacije itd. Tom pluralizmu organiziranih interesnih grupa možemo još pridodati i pokrete (zeleni, feministički pokret, mirovni pokreti, duhovni pokreti) te razne organizirane nesocijalne manjine (npr. homoseksualci), koji se povremeno ili stalno javljaju na političkoj pozornici, tražeći priznanje svojih manjinskih prava i ostvarenje skupnih, a ponekad i vrlo općenitih interesa. Sve su te skupine osvijestile svoj skupni socijalni

interes, a raspolažu (mogli bismo ih nazvati i organiziranim interesnim skupinama) različitom količinom društvene pa i političke moći, uz težnju da ozbilje maksimum svoga interesa. (Najnoviji teoretičari civilnoga društva nastoje pojam »civilnoga društva« smjestiti upravo u tu oblast između klasičnog buržoaskoga društva i političke države s klasičnim političkim strankama.) Te *organizirane interesne skupine* mogu različito politički djelovati: preko stranaka, kao skupine za pritisak na javnost, vladu, poslanike u parlamentu, organiziranjem raznih foruma, protesta, demonstracija, preko masmedija itd. Neki teoretičari demokracije takvu vlast, koja nije više vlast većine, nazivlju *poliarhijom*.

Nužno je zadržati se još na *pojmu pluralizma* i njegovu odnosu spram pojma demokracije. Još od Aristotelove rasprave u *Politici* s Platonom, u vezi s time je li država *(polis)* u sebi jedno ili mnoštvo, raspravlja se iz raznih razloga o monizmu i pluralizmu države. U antici i srednjem vijeku »pluralizam« se temeljio na naravnim razlikama među ljudima i podjeli u staleže, ali se taj »pluralizam« nije očitovao u političkoj sferi i takve države zapravo ne bi trebalo nazivati pluralističkima. To je uočljivo i pri tumačenju općeg dobra kao svrhe države, koje je jedno i nepodijeljeno, a prethodi svim svrhama unutar države. To mišljenje ustaljeno je od Platona preko Aristotela do Kanta i Hegela. Razlog tome je odvojenost onog uže društvenog, kako god ono bilo rudimentarno, od političkog, te se politička praksa i odlučivanje građana i vladara strogo nahodi u sferi općeg ili zajedničkog dobra. Tek s buržoaskim revolucijama i uspostavljanjem odnosa buržoaskoga društva spram političke i kulturne oblasti kao nadograđivanja njega samoga, pojavile su se pretpostavke za politički pluralizam, dakako ukorijenjen u društvenom pluralizmu. U situaciji da to i filozofijski razvije bio je već Hegel, kada u *Filozofiji prava* razvija pojam građanskoga društva, njegove odnose, konfliktnost, korporacijsko organiziranje itd. Međutim, shvaćanje političke države kao supstancijalno općeg objektivnog duha spriječilo ga je da društveni pluralizam uzdigne i do političkog pluralizma. Uostalom, politički pluralizam je demokratski institut, a Hegel je iz svog poimanja političke države izbacio demokraciju. No što nije mogla konzervativna kontinentalna Europa (valja imati na umu koliko su se samo buržoaski ideolozi u Francuskoj opirali formiranju stranaka), uzmogli su mislioci anglosaksonskoga jezičnog područja, a potaknula ih je i vlastita društvena i politička zbilja.

Pojam pluralizma uključuje u sebe već i federalizam koji se politički suprotstavlja unitarizmu i centralizmu, kao i federalizam u širem smislu, kao ime za sve načine socijalnog i političkog organiziranja u saveze kao udruge samostalnih i slobodnih individuuma, te anarhistička varijanta federalizma kao pluralizma spontanog organiziranja u autonomne saveze bez dirigiranja pretpostavljene države.

U pluralističku socijalno političku igru ulazi i teza o *poliarhiji* u društvu i politici (R. A. Dahl, *Poliarchy: Participation and Opposition,* 1971) kao otvorenoj međusobnoj konkurenciji i nadmetanju brojnih velikih i malih interesnih skupina i asocijacija, manjina itd. za biračku podršku, bez diskriminacije od strane države. Pluralistička je i višestra-

načka i neokorporativistička demokracija, iako se tim pluralizmom više ne može izraziti cjelina društvenog pluralizma. Održavanju pluralističnosti društva služi i svojevrsni državni (»konstitucionalni«) pluralizam podjele državne vlasti u zakonodavnu, izvršnu i sudsku s određenom samostalnošću i ravnotežom među njima. No pluralizam bi se preusko shvatio kad bi se svodio samo na odnos društvo-država. Pluralizam je protivnik svakog monizma i totalitarizma. Strogo proveden, a danas više nema ni metafizičkih ni ideologijskih razloga da se to ne učini, on započinje od pojedinca a završava »duhom«, kulturom ili svijetom (W. James, *A Pluralistic Universe,* 1909). Maksimalistički pluralističko-demokratski zahtjev jest shvaćanje pojedinca kao jedinoga suverenog bića, koje može sasvim ostati kod svoje suverenosti ili je, u cijelosti ili dijelom, načelno ugovorno, prenijeti na neku asocijaciju, narod ili državu, pri čemu individuum uvijek mora ostati »centar stvari« (H. Laski). No taj, nazovimo ga, atomistički pluralizam koji je njegovan u jednoj struji liberalizma (Locke, Mill) i ne mora, po svojoj radikalnosti, biti ono zadnje. Još je radikalnije stajalište da je i sâm individuum u sebi pluralističan. Dijakronijski svakako, jer danas nije ništa novo pristajanje uz promjene tijekom života, promjene moralnih maksima, političkih opcija, promjene u hijerarhiji vrijednosti, promjene konfesija, filozofijskih stajališta itd. U prethodnim je stoljećima ili epohama jedno opredjeljenje bilo na snazi generacijama, a danas se zbog ubrzanih promjena svede takoreći na sezonsko trajanje i može se vrlo lako podvesti pod pojam mode. Izgleda da ćemo morati prihvatiti kako je moderni individuum i sinhronijski pluralističan, iako to on ne mora uvijek osvijestiti. Pokazuje to razilaženje, ponekad do unutrašnje konfliktnosti, njegova moralnog, socijalnog i političkog interesa, a na specifični način na to ukazuju teoretičari poststrukturalisti tezom o raspadu subjekta u društvene uloge, funkcije i strukture (više o tome mogu kazati teoretičari postmoderne).

Demokracija je svojim uvođenjem tražila ukidanje bilo nasljednog, bilo božanskog (religijskog) legitimiranja *suvereniteta* monarha (velik je korak u tom smislu učinio Hobbes svojom teorijom ugovornog suvereniteta monarha), da bi na kraju državna vlast završila u demokratski opravdanoj trodiobi i uvođenju suvereniteta naroda. Pojam vlasti naroda ostavio je ipak neriješenim problem izvornog demokratskog suvereniteta. Pripada li on izvorno samo narodu, što je izgleda mislio Rousseau, ili pojedincu, pa se izborima prenosi na predstavnike naroda, tj. na parlament kao reprezentanta naroda (pri čemu se tada može govoriti i o suverenitetu države)? Drugo, je li taj prijenos bezuvjetan ili uvjetovan te ga individuumi mogu ponovno preuzeti u trenutku »građanske neposlušnosti« ili otpora legalno izabranoj vlasti? Sljedeća je mogućnost, u ovo naše individualističko i podosta anarhističko doba, da se suverenitet istumači kao neotuđiv i neprenosiv, ili samo kvazi-prenosiv na drugu osobu ili ustanovu. Osim toga, može li se opravdavati podjela suvereniteta između pojedinca, autonomne asocijacije i države (kao što se govori o podjeli suvereniteta između federalne jedinice i savezne države)? Ta se sva pitanja preklapaju s pomacima u tumačenju države od suštinske supstancijalne svrhe ili dobra pojedinaca (Hegel; gdje nije uopće moguć suverenitet pojedinca) preko »instrumentalne države«, »minimalne države« (liberalističke varijante), države kao »nužnog zla«, do države kao »agencije za zaštitu«.

Sljedeće pitanje o kojem se vodi trajna rasprava jest odnos pojedinačnog, posebnog i zajedničkog ili općeg *interesa* u pluralističkom društvu i politici. Zamisliva je situacija da se tvrdi, i to se nerijetko u povijesti činilo, kako su svi interesi (dobra) pojedinca neodvojivi od interesa države (osobito je to slučaj ako se država shvati kao nacionalna država). No uvijek je teza o identitetu interesa bila spojena s pokušajem ukidanja polja privatnoga (totalitarizam). Ponajprije, sâm interes valja shvatiti kao novovjeko subjektivističko tumačenje klasičnog pojma dobra, reduciranog na pojam koristi. Pritom terminologijski i u svakodnevnu govoru valja razlikovati interes nečega (npr. interes uma, interes naroda, interes osobe, interes države i si.) od interesa za nešto, (za pravdu, za istinu, za slobodu itd.). Općenito, u interesnoj situaciji subjekt je usmjeren spram nečega konstitutivnog za njegov bitak (odatle je i etimologija riječi interes doslovno »među-biti«, *inter-esse),* ali je u stalnoj refleksiji na sebe kao ono utemeljujuće i određujuće svog bitka u cijelosti i predmeta trenutnog interesa (što je sasvim obratno nego u klasičnom odnosu, kad je pojedinac, primjerice u mističkoj ekstazi usmjeren na bitak izvan sebe koji mu je određujući). Novovjeki teoretičari društva složili su se da je interes jedini i pravi pokretač svekolikog djelovanja pojedinaca i skupina (potvrđuje to utilitaristički moral), da su uobičajene situacije u kojima jedni ostvaruju svoj interes, uz istodobno neostvarivanje ili ometanje ostvarivanja interesa drugih; da su opravdane teorije o interesnoj konfliktnosti društva, koja se konfliktnost razrješava bilo kompromisima, bilo vanjskom arbitražom od strane države (u ime općeg interesa).

Interesi se mogu podijeliti u pojedinačne (klasično »bonum individuale«), posebne (neke grupacije), zajedničke (interese svih ili većine, dakle, interese do kojih bi se trebalo doći indukcijom kroz kompromis i konsenzus) i opće ili javne interese, kao interes same cjeline interesno podijeljenih subjekata kao dijelova *(bonum commune, bonum publicum)*. No, već se na drugom stupnju javlja problem: kako je moguć zajednički interes, ako pojedinac mora dijelom ili potpuno odustati od nekoga svoga privatnoga interesa kako bi bio u skladu s interesom drugoga. Naime, mora li se to shvatiti kao realni interesni politički proces, ili samo kao moralni zahtjev, kao jedno »trebanje« izvedeno iz uma, dakle jedna moralna racionalizacija. Ako je nužan realni politički proces, onda se zajednički interes može ustanoviti samo u parlamentu, ako je moralna racionalizacija, onda je to moguće uspostaviti konsenzusom na razini javnosti. No možda, bez obzira na način, možemo doći do nekih očiglednih zajedničkih interesa (npr. mir, red, sigurnost, blagostanje naroda, kao što se misli u novovjekoj tradiciji), možda se to zbiva na način neke socijalne »prestabilizirane harmonije«, kao što su to podrazumijevali liberalni teoretičari, tako što svatko, slijedeći svoj privatni interes, ujedno spontano služi zajedničkom interesu (A. Smith). Ostaje još ipak taj, nesretno nazvan, opći interes. Opće se dobro može, kao u apsolutizmu, shvatiti kao dobro općega, tj. države u cijelosti, tj. ono što se može nazvati interesom države, ili možda, oslanjajući se na klasični termin, javnim interesom. Pri tome je to moguće shvatiti tako da opći interes prethodi posebnom, a država mu je jamac. Ali tada imamo ili goli totalitarizam ili Hegelovu varijantu države, naime igru pojedinačnih interesa i općeg interesa, povjerujemo li

u Hegelovu tvrdnju da su u njegovoj koncepciji države pojedinačni društveni subjekti u svojoj partikularnosti prvi put došli do izražaja. Samo, valja imati na umu da je opće u Hegela supstancijalno opće tj., u razlici spram generalnog, ono univerzalno *(secundum principia, universalia, non generalia),* koje po svom bitku nadilazi sve pojedinačno, jer ne proizlazi iz njega. Moderna je demokratska država odavno već instrumentalizirana i stoga joj se ne može pridati takav opći interes. Preostaje samo pluralni, dakle opći *(principia, secundum generalia)* interes, do kojeg se dolazi indukcijom. A mandat se poslanika tada shvaća kao imperativni mandat, a ne kao opći ili slobodni. A kakva je tada razlika između općeg i *zajedničkog* interesa? No ostavimo ipak to pitanje zasad neriješenim i pođimo dalje.

Legitimnost neke vlasti, vladalačkog mandata, ne očituje se samo kroz poštovanje demokratske procedure pri izboru i prilikom obnašanja mandata (majoritet, ustavnost itd.), nego i djelovanjem u interesu svih ili barem većine. Ako se prihvati da su u društvu svi interesi partikularni, dakle nepoopćivi, kao što je to slučaj s nekim teorijama, tada je politika zapravo uvijek nametanje posebnih interesa pojedinaca i skupina kao zajedničkih ili općih. Tada država ne može više izaći iz partikularizma (to je teza o krizi legitimnosti države u Habermasa). No i tu postoji rješenje. Ako se sasvim odustane od nekih zajedničkih ili općih interesa i ostane samo na skupnim, tada bi zajednički interes i sfera djelatnosti države bili sami interesni kompromisi u kojima je država nužna kao arbitar da bi se društvo sačuvalo.

Sljedeće pitanje što se neprestano javlja kad se govori o demokraciji je *odnos demokratskog pluralizma i konsenzusa.* Samo se u monističkim i totalitarnim društvima može zahtijevati konsenzus (makar uspostavljen ideologijskim nasiljem) o svemu značajnom za društvo. U pluralističkim društvima interesnih konflikata i kompromisnih rješenja i nametanja posebnih interesa kao općih, malo se interesa može tako poopćiti da u vezi s njima postoji sveopće ili većinsko slaganje ili konsenzus. Konsenzus je nužan u vezi s minimumom institucija, normi i vrijednosti, ali one moraju biti temeljne da bi sačuvale integritet društvenog-državnog suživota. I upravo ono oko čega bi se država u posredovanju između mnoštva interesa trebala zalagati, a da se pritom ne podredi posebnim ili trenutno dominantnim interesima, interesi su u vezi s kojima postoji barem većinski konsenzus. Demokratska država modernog pluralizma ne može biti država u kojoj do konsenzusa dolazi s pretpostavljenim umom individuuma i njegova racionalizirajućega poopćavanja za zajednički život u društvu iracionalnih interesnih impulsa. To ona ne može već i stoga što poslanici većinom nemaju opći mandat apstraktnih čisto moralnih osoba, nego imperativni mandat borbe za interese svoje biračke baze.

Ako ne dođe do takvog rješenja, demokratska bi se država modernog pluralizma mogla samo vratiti na logiku uma s početka Novog vijeka (Hobbes, Kant, Hegel itd.) i djelovati tako kao da je pretpostavljena umnost svih političkih pretpostavki, principa i odluka, i da je ta umnost u skladu s umom svih ljudi kao umnih bića, samo toga ne

moraju biti svjesni. Ali takva bi država morala prihvatiti i Platonov zahtjev o nužnosti vladavine filozofa kao onih kojima je dostupan uvid u umnost pojedinačnoga i zajedničkog života.

Demokracija i kultura

Napuštamo sada odnos društva i države da bismo još propitali odnos demokracije i kulture kao pretpostavljene nužne sveze, jednake onoj demokracije i građanskoga društva.

Nešto se epohalno novo, kvalitetno ili bitno drukčije nikad ne javlja i ne razvija izolirano. Tako i pojava, prihvaćanje i širenje političke i drugih vidova demokracije naporedno prate i preinake u društvenom realitetu, kao njezine nužne gospodarsko-socijalne pretpostavke. Riječ je o pojavi i razvoju građanskoga društva i njegova kapitalističkoga gospodarstva s oslobađanjem ljudi od osobne ovisnosti, proširenjem privatnog vlasništva na sve pripadnike društva, tržištem, konkurencijom itd. Time je nastala ona prevratnička situacija, kao što je to jednom kazao Scheler, u kojoj se sretno poklopila ne samo težnja ideje realitetu, nego i težnja realiteta ideji (bez čega bi se sama ideja razbila o granitnu odbojnost realiteta i postala utopijom). No ideja nikada ne nastupa sama ni u duhovnoj oblasti; mora imati svoje duhovne pretpostavke i podršku na raznim drugim područjima duha.

Ideja demokratske političke vlasti kao vladavine političkog naroda, tj. svih slobodnih i jednakih građana, kao prevratnička ideja u konzervativnom aristokratskom i monarhijskom okruženju, morala je imati i podršku u nekim drugim sferama duhovnog svijeta. To se mora dogoditi osobito ako neka ideja, da bi se realizirala, iziskuje cjelovitiji epohalni prevrat. U tom slučaju ne ostaju nedirnutim ni metafizička područja, dakle, najviša ili zadnja načela, temelji svekolikog života i mišljenja. A demokracija u svojoj radikalnoj *varijanti* (o kojoj je već dijelom bilo riječi) i jest *epohalna* novost. S toga stajališta, razvoj demokracije nužno moraju pratiti promjene u svijesti, kako u pojedinca, tako i društvene svijesti, ili onoga što se imenuje kulturom (mit, religija, filozofija, umjetnost, znanost, moral...). I ta postavka nije nova. Razvili su je i već na njoj radili filozofi i sociolozi koji su se specijalizirali za sociologiju znanja (susreće se i sintagma »sociologija duha«, a u posljednje vrijeme »sociologija kulture«). Već je Scheler između dva rata zastupao tezu o »strukturnom identitetu« znanja i »društvene organizacije«. Na primjer, on strukturni identitet nalazi između socijalnog individualizma razdoblja prosvjetiteljstva i Leibnizova monadologijskog sistema, između ekonomske konkurencije, borbe klasa, etičkog utilitarizma i teorije prirodnog života kao borbe za opstanak *(Probleme einer Soziologie des Wissens,* GW VIII, str. 59, bilješka 1). No za samu demokraciju važno je i ono što Scheler tu ne spominje, naime nominalizam u gnoseologiji nastao još u srednjem vijeku, koji je dobio ontologijske konzekvencije u odbacivanju svakog

esencijalizma. Nominalizam nije naišao na plodno tlo samo u novim, mehanicističkim prirodnim znanostima, nego je, kao antiesencijalizam, gnoseologijska i ontologijska pretpostavka svakog individualizma (atomizma), koji je pak pretpostavka radikalnog (liberalnog) modela demokracije. Naime individualizam nije samo suprotstavljen svom naravnom protivniku, kolektivizmu, nego i bitku iz čijeg je sklopa sam izašao, univerzalizmu, koji bi pojedincima nametnuo neku univerzalnu ljudsku bit, te državu i političku praksu mjerio nekom njihovom univerzalnom biti.

Što nije dospio dalje razraditi Scheler, nastavio je njegov učenik Mannheim. Za temu demokracije posebno je zanimljiv njegov esej *Demokratizacija duha* (na hrvatski je preveden kao *Demokratizacija kulture,* Zagreb 1980.). U njemu nam nije toliko zanimljivo Mannheimovo praćenje i analiza demokratskih tendencija u kulturi, koliko evidentiranje strukture i »obrazaca mišljenja« koji su neodvojivi od političke, gospodarske i odgojno-izobrazbene realnosti demokracije. Demokracija bi se teško razvijala da je nisu pratile promjene u kulturi društva. Nije naodmet navesti neke rezultate njegova istraživanja tih promjena.

Osnovna načela demokracije su uvjerenost u bitnu, ontologijsku jednakost ljudi (u razlici spram aristokratske ideje bitne nejednakosti), shvaćanje i aktiviranje svih pojedinaca kao centara slobode volje i akcije, te demokratske metode formiranja i kontrole političke elite. Utvrdivši ta tri načela, Mannheim nije kazao ništa novo o demokraciji, ali se ono važno javlja u »kulturnim implikacijama« tih načela: 1. više nije prihvatljiva aristokratska ideja o blagorodnima, po rođenju plemenitim ljudima, urođenoj genijalnosti i uopće, o nekim posebnim prirođenim vlastitostima. Demokratsko držanje shvaća kvalitativne razlike među pojedincima kao slučajne, promjenjive, ovisne o uvjetima (svi su mogli biti i drukčiji). Svijest o tome je naime, iako Mannheim o tome ne govori, vrlo važna za demokraciju stoga što na osnovi takva shvaćanja nema kriterija po kojem bi nekom unaprijed pripadalo neko mjesto, položaj itd. u društvu. Svi su u demokratskom društvu zamjenjivi, nadomjestivi i, što je tada za demokraciju kao konsekvencija važno, svatko svakoga može zastupati.

Demokraciju nužno prati i »demokratizacija« nauka o spoznaji: »Kad je Descartes proglasio da su 'jasne i razgovjetne' ideje potrebne za pravo znanje, ili kada je Kant ustvrdio da su 'nužnost' i 'univerzalna valjanost' bitna obilježja znanstvenih sudova, oni su na epistemologiju primijenili 'demokratske' kriterije« (str. 195). Naime »demokratska svijest« ne može prihvatiti da su neke stvari i spoznaje pristupačne samo umu nekih, izuzetnih ljudi, da se bog objavljuje samo izuzetnim duhovima, da se svo znanje ne može svakome prenijeti, da do najviših uvida ne može svatko dospjeti, da postoje ezoterična znanja dostupna samo duhovnoj i moralnoj eliti itd. Demokratično je shvaćanje da je svaka spoznaja svakome dostupna, tj. da istom metodom, primjerice ponavljanjem eksperimenta, svatko može njome ovladati: »Možemo zaključiti da je vjerojatnije da će demokratsko društvo otkriti 'apstraktivne' veze među stvarima, nego da će to učiniti aristokratsko društvo. Takvo će društvo istodobno biti sklono odvajan-

ju kvalitativnih elemenata od vlastitog iskustva i svođenja kvalitativnog znanja na najmanju mjeru. To je, da ponovimo, posljedica težnje za većom saopćivošću, što je odraz demokratskog ontološkog načela ljudske jednakosti« (str. 198).

Ovdje možemo produbiti ono što Mannheim dalje navodi kao primjer demokratiziranja svijesti. Nije samo Kantov slučaj »opće svijesti«, kao svima zajedničke, prvi korak u demokratizaciji, jer drugi je odmah vjera u moć slobodne (demokratske) rasprave dostupne svakom pojedincu, kojom dolazi do umnog uvida i odluke[1], nego je »demokratski duh« protivnik svega univerzalnog (po sebi postojećeg općeg), podmećući mu uvijek ono generalno, puko opće do kojeg se dolazi od pojedinačnog. Metoda generalizacije nije samo spoznajni postupak, nego i demokratski način konstituiranja narodne volje kao »generalne volje« (Rousseau). Tome još valja dodati pojavu koju Mannheim nije uočio – pojavu tzv. višeumlja, kada slobodnim dijalogom uopće ne dolazi do pretpostavljene jedne istine ili jedinstvenog stava, nego se zadržava na različitim stavovima u vezi s istom stvari. Primjer za višeumlje mogu biti stavovi: »Smrtna kazna je pravedna« i »Smrtna kazna nije pravedna«. Oba se stava mogu obrazlagati i opravdavati, ovisno o polazištu, tj. da li polazimo od pojma komutativne pravde ili od jednog od neukidivih ljudskih naravnih prava (pravo na život). Višeumlje je moguće uz pretpostavku da ne postoji univerzalni um stvari. Dakako, s druge strane, višeumlje je nužno u svakom socijalnom i političkom pluralizmu.

Mannheim ukazuje na pojavu demokratskog smanjenja i ukidanja društvene i kulturne razdaljine, distance. Ukida se u aristokraciji uspostavljena i održavana vertikalna i horizontalna distanca, te hijerarhija koja se pojavno očitovala, primjerice, u različitom odijevanju, u gestama podložnosti i poštovanja, u oblicima oslovljavanja, u načinu govora itd. »Našu suvremenu kulturu obilježuje korjenito odbacivanje 'razdaljine', kako u društvenim odnosima, tako i u području kulture. Naše doživljajno područje sve se više ujednačuje te nestaju prijašnja hijerarhijska stupnjevanja i podjela na 'visoko' i 'nisko', 'sveto' i 'svjetovno'«. Mannheim spominje i program ujednačavanja, koji je već prije njega razmatrao Scheler, u svom predavanju *Čovjek u svjetskom dobu ujednačavanja* (1929.). No navest ćemo Mannheima, da bismo vidjeli što zahtijeva i kamo vodi demokracija: »U filozofiji također možemo primijetiti izjednačavanje predmeta razmišljanja. Suvremeni pravci razvoja filozofije kreću se od teizma prema deizmu, panteizmu i naturalizmu. Jedna od uočljivih osobina suvremene filozofije jest njezino odbacivanje 'udvostručavanja bitka' (Seinsverdoppelung). Filozofija prethodnih razdoblja bila je sklona odvajanju čisto fenomenalnog svijeta (svijet opipljivih i uočljivih predmeta) od istinskog svijeta, carstva ideja (metafizički bitak). Time je u pojavni svijet uvedena hijerarhija; stvari su se mogle svrstati prema njihovoj udaljenosti od

1 »Bitno obilježje istinske rasprave jest odbijanje bilo kakva autoriteta i dogmatske tvrdnje, koja se temelji na pukoj intuiciji. Istina se može pojaviti samo iz radikalne dvojbe, kao ostatak, nakon što je uklonjeno sve u što se može sumnjati. Konačni zaključak ne smije se stvoriti unaprijed, kao rezultat dogmatskog vjerovanja; mora se prihvatiti *mogućnost* njegove netočnosti ako želimo da dokazivanje bude istinsko.« (str. 203)

‘pravog’ bitka. [...] Ispravno je, međutim, reći da je demokratizacija kulture vrlo opasna svakoj težnji prema ‘udvostručavanju bitka‘. Podrijetlo te prijetnje proizlazi iz sklonosti demokratiziranog duha prema ujednačavanju područja doživljavanja. [...] To pridonosi stvaranju predodžbe golog, neuzbudljivog i nesretnog svijeta. Ništa ne postoji ‘s one strane’; stvarni svijet nije simbol vječnosti, neposredna stvarnost ne ukazuje ni na što izvan sebe. Nisu zaista rijetki pojedinci, koji na razini potpune demokratizacije doživljavaju stvarnost iz te gole i neuzbudljive perspektive. Mogu se sresti među poslovnim ljudima i znanstvenicima, prosvjetnim radnicima i političarima. Njihovo je mišljenje potpuno u skladu s njihovim djelovanjem, jer oni ne traže ništa izvan onoga što mogu stvarno postići praktičkim postupcima« (str. 239, 251). Tim poduljim navodom, kojega ne treba posebno objašnjavati, završavamo razmatranje o demokraciji i, posebice, o njezinoj podršci od kulture.

HRVOJE JURIĆ

Odgovornost, budućnost i napredak*

* Jurić, Hrvoje: »Odgovornost, budućnost, napredak«, u: Isti, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb, 2010., str. 175-201.

HRVOJE JURIĆ

Odgovornost, budućnost, napredak

1. Ekskurs: O pojmovima budućnosti i napretka

Razvoj znanosti i tehnologije, osobito u 20. stoljeću i na pragu 21. stoljeća, doveo je čovječanstvo i općenito planetu Zemlju u novu situaciju koja se ne može jednostavno opisati kao jedan u nizu razvojnih stupnjeva prirode i kulture, koji bi bio samorazumljiv i koji bi se dao jednostavno obuhvatiti dosadašnjim pojmovnim i kategorijalnim aparatom.

Stoga suvremeno »urušavanje kategorija« (izraz Donne Haraway) – koje je samo reflektirana slika onog mnogo strašnijeg, zbiljskog, *biotičkog* urušavanja – postavlja pred nas zadatak promišljanja ključnih kategorija oko kojih se vrtimo i kojima se, bez obzira na zauzetu poziciju, služimo u pokušajima misaonog obuhvaćanja situacije, koja se gotovo bez ikakve sumnje može smatrati *novom*. Hoće li to promišljanje rezultirati *revivalom* velikih misaonih sistema, koji bi tako još jednom potvrdili svoju intelektualnu nadmoć i apsolutno važenje, ili će kao najprihvatljivije rješenje, uz uzdah olakšanja, ponuditi »postmodernističko« »oslabljivanje« tradicionalnih kategorija, pa čak i njihovo lakomisleno a cinično odbacivanje – pitanje je na koje ovdje nećemo moći dati definitivan odgovor. No, bez obzira na odgovor za kojim već duže vrijeme traje uzbudljiva potraga – ostaje *imperativ radikalnog promišljanja* i *premišljanja* pojmovnog i kategorijalnog aparata koji je, po svoj prilici, ujedno i sredstvo *snalaženja* i sredstvo *nesnalaženja* današnjega ljudstva, kako pred načelnim tako i pred sasvim precizno formuliranim pitanjima njegova opstanka.

Dva pojma su ključna za pronicanje izvora, obilježja i mogućih rješenja današnje situacije. Radi se o pojmovima *budućnosti* i *napretka*, te o sklopu u kojemu se oni mogu i moraju promišljati. Njih treba promotriti u njihovoj povezanosti, međusobnoj upućenosti i napetosti koja u naše vrijeme postaje gotovo neizdrživom, što potrebu njihovog rasvjetljavanja čini još urgentnijom.

Polazimo od sljedeće teze: ukoliko želimo osigurati budućnost čovječanstva i Planete, moramo odustati od napretka kako je on bio poiman kroz čitav novovjekovni odsječak ljudske povijesti. Ili obrnuto: ukoliko želimo osigurati nesmetan napredak, koji je u novovjekovnom smislu značio ponajprije znanstveno-tehnološki napredak, moramo naučiti živjeti bez izvjesnosti budućnosti čovječanstva i Planete. Ta dvostruka

polazišna teza, preoblikovana u pitanje glasi: moramo li se odreći budućnosti ukoliko se ne želimo odreći napretka? Ili obrnuto: moramo li se odreći napretka ukoliko se ne želimo odreći budućnosti?

Izraz »napredak« onaj je izraz oko kojega je kroz hod novovjekovlja, barem do naših dana, postojao konsenzus, a koji znači, u prvom redu, napredak znanosti i tehnologije. Misli se, dakle, na tzv. »novovjekovni napredak«, na ozbiljenje »Baconovog ideala«, na njegov pobjedonosni hod kroz povijest. No, paradoksalno, na svom svijetlom vrhuncu – koji predstavlja stoljeće koje je za nama – u onome što nazivamo »globalnom ekološkom krizom« njegova tamna strana stavila ga je u pitanje u tolikoj mjeri da je relevantnim postala sumnja kako s njim već u njegovoj klici nešto nije bilo u redu. Kako kaže John Passmore:

»Bacon je sanjao jedan san, san koji se sada (...) izokrenuo i postao noćna mora.«[1]

Ovaj je napredak – i to je nesumnjivo – predstavljao *uzdizanje* čovjeka i čovječanstva. Ovaj je napredak doista predstavljao *napredak*; u najširem smislu – *kulturni napredak*. I zato je teško izraziti skepsu prema tom napretku a da se skeptika unaprijed oslobodi optužbi za lakomislenu destrukciju svega onoga što je taj napredak omogućilo i svega onoga što taj napredak i dalje pokreće i održava. Iz tog razloga valja reći da oni koji izražavaju skepsu prema »bejkonovskom idealu«, ponajprije u njegovim krajnjim konzekvencijama, nisu skeptični prema napretku *kao takvom*; ne može ih se, naime, olako okarakterizirati kao »konzervativce« ili čak »protuprosvjetitelje«. To što se nad napredak – koji se danas tek »zaboravno« može promatrati bez njegove tamne strane – stavlja veliki upitnik upravo je znak obrnutih tendencija. Jer napretka neće moći biti ukoliko se unište njegova baza i njegovi nositelji. Ukoliko budućnost nositelja napretka dođe u pitanje – upitnom će postati i budućnost napretka.

U ovako izraženoj, gotovo banalnoj formuli postaje jasno da je napredak nužno upućen na budućnost. Ali danas, budućnost – o kojoj se uvijek ionako, na ovaj ili onaj način, govori – više nije nešto samorazumljivo; napredak se više ne može projicirati u neku, za nezaustavljive eksperimente potpuno otvorenu budućnost koja se naprosto podrazumijeva. Napredak – pogotovo u zastrašujućoj projekciji koja nam je, nažalost, sve više opipljiva – nije više povezan samo s različitim koncepcijama budućnosti, već s budućnošću naprosto; »naprosto« – dakle, sa budućnošću kao pukim preživljavanjem.

2. Budućnost, napredak i odgovornost

To je perspektiva u koju svoje promatranje međuovisnosti novovjekovnoga napretka i ugroženosti bazičnog opstanka čovječanstva postavlja i Hans Jonas u svo-

1 John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*. Ecological Problems and Western Traditions, Duckworth, London, 1974., str. 20.

joj etici odgovornosti. To je ujedno i polazište Jonasove etike odgovornosti: kriza tehničko-industrijske civilizacije, čiji nastanak, ekspanziju i dolazak do kritične točke Jonas vezuje uz »bejkonovski ideal« ovladavanja prirodom. Proklamirana i zaista stečena čovjekova moć danas se, naime, okrenula protiv prirode, ali i protiv samoga čovjeka. Radikalne manipulacije i modifikacije prirodnog okoliša, tj. prirode (koje se pokazuju u iscrpljivanju prirodnih resursa, zagađenju okoliša i recentnim genetičkim modifikacijama biljnih i životinjskih organizama), posve su se logično – uzmemo li da je čovjek neraskidivo povezan sa svojim okolišem, odnosno da je i sâm dio prirode – okrenule protiv čovjeka. Ugrožavanje prirodnih temelja i uvjeta života dovelo je čovječanstvo, ali i Planetu u cjelini u jednu, kako Jonas kaže, »apokaliptičnu situaciju«, u »predvorje jedne univerzalne katastrofe«.[2] Ona, pak, kako Jonas dalje izvodi, zahtijeva radikalan zaokret – u mišljenju i u djelovanju. Sredstvo tog zaokreta jest – *princip odgovornost*.

Odgovornost za Jonasa znači – *odgovornost za posljedice djelovanja*, što nas upućuje na kategoriju budućnosti. No, s pravom se može postaviti pitanje: kako se uopće može doći do *znanja* o *mogućim posljedicama*? U tom smislu, Jonas prethodno razvija svojevrsnu *futurologiju* (dakako, u bitnome različitu od takozvanih »povijesti budućnosti« kakve pišu, primjerice, Alvin Toffler ili Jeremy Rifkin). Jonasova je namjera, naime, pronaći put kojim bi se kauzalno znanje sadašnjosti ekstrapoliralo u budućnost. Kao osnovno sredstvo ove ekstrapolacije, on uvodi *heuristiku straha*. Navest ćemo jedan odlomak iz njegove knjige *Princip odgovornost*, koji približava to o čemu se ovdje radi. Jonas kaže:

> »Mora se stvoriti jedna znanost hipotetičkih predskazanja, jedna *usporedna futurologija*. (…) Isto kao što mi ne bismo znali za svetost života kad ne bi bilo ubijanja (…), i kao što ne bismo znali o vrijednosti istine da nema laži, kao što ne bismo znali o slobodi da nema neslobode i tako dalje – tako će nama, u našem slučaju jedne još uvijek tražene etike daleke odgovornosti (…), tek ono *unaprijed* sagledano *razaranje* čovjeka pomoći da dođemo do onog pojma čovjeka koji treba *sačuvati* od razaranja i potrebno nam je to *ugrožavanje* čovjekove slike (…) da bismo u *strahu* od toga sebi osigurali jednu istinsku sliku čovjeka. (…) *Heuristika straha* sigurno nije posljednja riječ u traganju za dobrim, ali je ipak veoma korisna prva riječ…«[3]

U svome određenju znanja o principima, koje bi bilo primjereno jednoj »etici budućnosti«, od posebnog su značaja dvije metode, naime, s jedne strane, usporedba tehnološkoga djelovanja s *klađenjem*, a s druge strane, *heuristika straha*.

Osvrnemo li se, skupa s Jonasom, na element *igre na sreću* ili *oklade*, koji je prisutan u čitavu ljudskom djelovanju, kako s obzirom na njegovo polazište, tako i s obzirom na njegove učinke, u njemu ćemo pronaći pitanje s kojim se *ulogom*, etički gledajući, smije kladiti. Kao prvo, smije se kladiti samo s onim što nekome pripada. Kao drugo, ulogom ne smije nikada postati *cjelina* interesa drugih kojih se to tiče, prvenst-

2 Hans Jonas, *Princip odgovornost*. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990., str. 197.

3 Ibid., str. 47-48.

veno ne njihov život. Točnije rečeno, to znači da egzistencija ili bit čovjeka u cjelini nikada ne smije biti učinjena ulogom u okladi djelovanja. U »heuristici straha«, koja znači umijeće iznalaženja principâ pomoću straha, Jonas vidi strah kao ono sredstvo uz čiju pomoć se može ući u trag onome što bi trebalo izbjeći, a to je – *malum*. Ovo određenje *maluma* beskonačno je lakše negoli ono *bonuma*; ono je neposrednije, upečatljivije, mnogo manje izloženo razlikama u mišljenju, a prije svega, dosad ga se nije tražilo: prisustvo onog lošeg nas prisiljava, dok je ono dobro neupadljivo, tako da bez refleksije (za koju nam trebaju osobiti razlozi) može ostati nezamijećeno.

U heuristici straha pojavljuju se dvije temeljne dužnosti etike budućnosti, koje Jonas navodi, naime: »*stvaranje predodžbe dalekih posljedica*« i »*izazivanje osjećaja koji je primjeren toj predodžbi*«. Moglo bi se reći da čovjek ne smije ostati kod znanja o već poznatom *malumu*, nego ga mora predočiti kao realnu mogućnost u perspektivi budućnosti, da bi mu se mogao usprotiviti. On također mora ovo znanje doslovce »zakriliti« svojim osjećajem, a to znači da se, s obzirom na emocije, mora plašiti tog predmeta kojeg je iznašao uz pomoć straha. Strah, naime, ne nastaje sâm od sebe, nego ga se mora upravo »stvoriti«.[4]

Nameće se, naravno, problem koji nastaje u sukobu straha (koji za sobom, onda, povlači i eventualno suzdržavanje od djelovanja), s jedne strane, i nezaustavljive ljudske težnje ka napretku, s druge strane. No, valja naglasiti, Jonasova etika odgovornosti ne propovijeda nekakav »povijesni zastoj« ili nekakvo »zamrzavanje« na današnjem stupnju razvoja. Ona je bliža onim etikama koje nazivamo »etikama očuvanja«, odnosno »etikama održivog razvoja«, ispred i iza kojih stoje i politika održivog razvoja, ekonomija održivog razvoja, pa i čitava »filozofija održivog razvoja«. No, ono što Jonasovu etiku razlikuje od najvećeg broja ovih etičkih koncepcija jest to što njega ne zanima ponovni pad u jednu etiku sadašnjosti, već upravo utemeljenje jedne etike *izvan dinamike sadašnjosti*, jedne nove etike kao *budućnosne etike*.

U pokušaju utemeljenja jedne *etike za budućnost* kao *budućnosne etike* Jonas kreće od pretpostavke da je čovječanstvo »na putu k samoubojstvu«. Na tom putu izgrađene su ili, bolje rečeno, taj su put gradile *tradicionalna etika* i, kao njezina podrška, *novovjekovna metafizika*. Jonasov ambiciozni pokušaj utemeljenja jedne nove etike čini stoga nužnim odbacivanje tradicionalne etike i novovjekovne metafizike, što implicira ne samo ustanovljenje jedne »nove etike«, nego i njoj primjerene »nove metafizike« ili, bolje rečeno, rehabilitaciju metafizike uopće.

4 U izrazu »heuristika straha« genitiv se pokazuje i kao *genitivus subjectivus* i kao *genitivus objectivus*. Ukoliko je strah sredstvo iznalaženja, onda je to *genitivus subjectivus*, a ukoliko se mora iznaći sâm strah i heuristika predstavlja put do njega, onda je to *genitivus objectivus*.

3. Problem ontologijskog i metafizičkog utemeljenja etike

Odgovornost za budućnost kod Jonasa je, dakako, prije svega etičko pitanje. No, osobito u njegovu razvijanju pojma i etike odgovornosti iz heuristike straha, biva jasnim da etička rasprava o odgovornosti potrebuje dvostruko utemeljenje. Kao prvo, ona se mora produžiti u sferu politike, jer etičko »idealno znanje« zahtijeva »realno znanje« politike.[5] Moglo bi se, parafrazirajući Kanta, reći da je etika bez politike slijepa, a politika bez etike prazna. No, »idealno znanje« etike, slijedimo li Jonasa, slijepo je i bez onog »dubljeg« temelja, gdje nije više riječ samo o znanju nego i o *smislu*.[6] Što znači »obveza prema budućnosti« može se pokazati standardnim (»modernim«) etičkim instrumentarijem i prevesti na jezik politike. No, u čemu su korijeni te obveze i kako se ona u zadnjoj instanci može opravdati – mora biti odgovoreno skupa s odgovorima na »prva i posljednja pitanja« – dakle, uz pomoć ontologije i metafizike.

»Da čovječanstva bude«,[7] prvi imperativ etike odgovornosti, te da »života bude«, što implicira egzistenciju ne samo čovječanstva nego i prirode u cjelini, po Jonasu zahtijeva jedno »Da« bitku i »Ne« nebitku. No, koliko god to bilo već i intuitivno evidentno, postavlja se s pravom lajbnicovsko pitanje: *zašto?*[8]

Odgovor na to treba potražiti prije svega na razini ontologije, što Jonas i čini u svome utemeljenju filozofijske biologije, o čemu smo već raspravljali.[9] Kada se govori o »ontološkom utemeljenju etike« kod Jonasa, te »ontološkoj odgovornosti«, radi se o trostrukoj povezanosti *bitka* i *odgovornosti*, što pregledno prikazuje Gertrude Hirsch Hadorn:[10]

– sposobnost za odgovornost kao karakteristika načina bitka čovjeka;

– bitak čovjeka kao predmet odgovornosti;

---

5 Usp. H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 45-46.

6 Usp. Hans Jonas, *Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1987.

7 Usp. H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 68.

8 Usp. ibid., str. 71-74.

9 Usp. poglavlje ove knjige pod naslovom »Utemeljenje filozofijske biologije kao integrativne filozofije života«

10 Usp. Gertrude Hirsch Hadorn, »Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas«, u: Wolfgang Erich Müller (ur.), Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, Kohlhammer, Stuttgart, 2003., str. 109-110. – Hirsch Hadorn, iako načelno priznaje Jonasu zaslugu što je »vrlo rano, kao rijetko tko, uvidio moralne probleme tehnološkoga društva i ukazao na njihov značaj za društvo« (ibid., str. 114), smatra da su kod Jonasa prisutni »filozofijski neriješeni problemi utemeljenja ontološke etike« (ibid., str. 110), štoviše, da se »hermeneutika egzistencije, s kojom on ove probleme nastoji riješiti, filozofijski ipak ne može opravdati«, što govori i općenito »protiv pokušaja rehabilitacije jedne filozofije apsolutnoga« (ibid., str. 114).

– cjelina bitka kao instanca pred kojom postoji odgovornost i koja odgovornost čini nužnošću.

Kao što smo već rekli, u Jonasovoj se etici ne radi se samo o *pukom biološkom opstanku* (iako je to prvo), nego i o *očuvanju ljudske biti*, *slike čovjeka*, što je pravi smisao Jonasova izraza »*pravi* ljudski život na Zemlji«.

Opstanak ljudskoga *roda* (»čovjeka kao čovjeka«) uvjetovan je preživljavanjem ljudske *vrste*, biološkim (»pukim«) opstankom.[11] U tom je smislu odgovornost prema budućim generacijama, odnosno pukoj mogućnosti njihova postojanja, ujedno odgovornost za *ideju čovjeka*. Stoga treba s rezervom uzeti kritiku Hirsch Hadorn, da ideja »intergeneracijske pravednosti« ne igra nikakvu ulogu kod Jonasa,[12] te da se kod Jonasa ne radi o »genuino moralnim razlozima« nego o onim »političko-strategijskim«,[13] iz čega proizlaze ozbiljne posljedice po shvaćanje morala. S rezervom – zato što Jonas jasno kaže što je prvi cilj njegove etike, a time i *etički* zahtjev: *da čovječanstva bude*, što bismo mogli izraziti i na sljedeći način: da bude *bitka*, kako bi uopće moglo biti *dobro-biti*. To znači da se ipak radi o »genuino moralnim razlozima«, ali oni se, s jedne strane, »prije morala« odnose na »omogućavanje morala«, tako da, s druge strane, u svome obrazloženju trebaju biti poduprti kako iz ontologije (i metafizike), tako i iz politike, pa bi ih zato bilo pogrešno proglašavati *samo* ontološkima ili *samo* političkima.

Drugo je pitanje u ovom problemskom sklopu Jonasovo »metafizičko utemeljenje etike«. Treba istaknuti razliku (ali i ukazati na sličnost) između *ontologijskog* (na temelju filozofijske biologije) i *metafizičkog* (u konačnici na religiji ili »religiji bez boga« baziranog) utemeljenja etike kod Jonasa. Kritike Jonasa odnose se na oba aspekta, i to s pravom, jer su oni u bitnome povezani, ali ipak treba zadržati u vidu distinkciju.

Metafizičko utemeljenje etike danas je u najmanju ruku nepopularno. No, »nepopularnost« metafizike je daleko od toga da bude »stvar ukusa«. Moderna kritika metafizike, u potezu od Kantove kritike metafizike, preko Heideggerove destrukcije novovjekovne metafizike i »ateističke anti-metafizike«, sve do logičkopozitivističkih i analitičkofilozofijskih odbijanja mogućnosti svake metafizike – jasno je pokazala ograničenja metafizike. Štoviše, neki su kritičari metafizike pokazali i *realnu opasnost* metafizičkoga mišljenja, pri čemu osobito uputnima smatramo neke radove Line Veljaka, koji pokazuje sasvim konkretne, društveno-političke posljedice metafizičke slike svijeta koja se bazira na »odredbi bitka kao vječnoga, nepromjenjivoga, sebi istovjetnoga,

11 Usp. ibid., str. 109-112.

12 Usp ibid., str. 111. – Osim što doista ne raspravlja o pitanju prava budućih generacija na postojanje na razini *pravednosti*, Jonas se Hirsch Hadorninom prigovoru sâm izlaže i kada kaže da »niz treba ići dalje« (naime, budućnost) »bez obzira na raspodjelu sreće i nesreće, čak i uz presezanje nesreće nad srećom, pa čak i nemorala nad moralom« (H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 27).

13 Usp. ibid., str. 112.

onoga *jest* koje svim bićima uopće i omogućuje da budu, determinirajući ih da budu upravo i isključivo to što svako od njih primjereno vlastitoj biti (...) može postati«, pri čemu utjelovljenje metafizike kao »onto-teo-kozmo-antropologije« znači u konačnici i jednu »onto-teo-kozmo-*andro*logiju«, jer se *anthropos* kao *andros* »objelodanjuje kao autentični nositelj bitka u regiji ljudskih bića«, što se reflektira na rodnim odnosima, povlačeći za sobom društvene diskriminacije.[14]

No, Jonasovo prizivanje »metafizičkih slutnji« u etiku i filozofiju (koja se, činilo se, definitivno oprostila od metafizike) dijelom je rezultat i implicitne metafizike, latentnih metafizičkih pretpostavki u suvremenoj znanosti i tehnologiji, koji – budući da se tehnoznanost pojavljuje kao prijetnja – moraju biti prokazani i nadvladani, što se može učiniti samo drugom metafizikom.

Jonasova je »metafizička etika«, pak, bazirana na jednoj *racionalnoj metafizici*, a Jonas govori o »mogućnosti racionalne metafizike, usprkos Kantu«.[15] Jonasova metafizika nije razmatranje na razini teorije principa, nego svojevrsna hermeneutika egzistencije koju je on nabacio već u svome bavljenju gnosticizmom,[16] da bi na toj podlozi razvio svoju ontologiju, koja je pak predstavljala osnovu za utemeljenje njegove etike, tako da ona još uvijek rekurira na metafiziku.

No, čemu uopće ta metafizička garancija za etiku? To se može pokušati obrazložiti na sljedeći način: budući da priroda nadilazi čovjeka kao pojedinca i djelatnog subjekta, kao i ideja čovjeka, onda njegova individualna egzistencija i djelovanje ne mogu biti jedina eksplikacija njegova moralnog položaja, kao što ni jedino sredstvo te eksplikacije ne može biti um.

Metafizika – barem u Jonasovoj perspektivi – ne anulira niti odbacuje zahtjeve uma, jer se i metafizika konačno legitimira pred umom, kao »racionalna metafizika« o kojoj govori i Jonas.

Tradicionalno gledajući, u središtu etike stoji čovjek kao umno biće. Na njega je – s obzirom na »prava i dužnosti« – etika usmjerena i kao zahtjev i kao zaštita; on je i subjekt i objekt morala: *jedini* subjekt i objekt morala. U takvoj perspektivi, dostatna je kantovska etika, jer sve što se o etici ima reći (svi odnosi, interesi, dužnosti, prava itd.) može se utemeljiti i opravdati s obzirom na presudnu značajku tog subjekta i objekta morala i etike – *umnost*.

No, s jedne strane, kad se postavi pitanje o onome »iza umnosti«, o utemeljenju i opravdanju *same umnosti*, odnosno pozicioniranju čovjeka kao umnoga bića u

14 Usp. Lino Veljak, »Ontologiziranje rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici«, u: Gordana Bosanac / Hrvoje Jurić / Jasenka Kodrnja (ur.), *Filozofija i rod*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005., str. 13.

15 Usp. H. Jonas, Princip odgovornost, str. 71.

16 Usp. G. Hirsch Hadorn, »Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas«, str. 102.

poretku kozmosa, a posljedično i o etičkoj relevantnosti toga – dakle, ako se postavi pitanje o čovjeku u smislu onoga »otkuda«, »kako« i »zašto« – nije dostatno samo jedno »logičko« obrazloženje: dospijeva se ne samo do ontologije, nego i do metafizike.

S druge strane, tamo gdje se pojavljuju (ili otkrivaju) novi problemi i novi zahtjevi, te zahtijevaju odgovor koji će biti ujedno i ontologijsko-antropologijski deskriptivan i etički normativan, a to znači: tamo gdje se pojavljuje čovjek kao *ne-samo-umno-biće* i čitava *ne-umna priroda* s isto tako ne-umnim drugim, ne-ljudskim živim bićima – tu više nije dostatno umsko (Jonas bi rekao »logičko«) utemeljenje i opravdanje etike. Kategorije takve jedne etike su naprosto prekratke za ono što se ovdje zahtijeva.

Budući da ono »zašto« zaštite pukoga postojanja čovjeka i prirode (i ne samo »pukog postojanja«, nego i »ideje« čovjeka i prirode), koliko god je intuitivno shvatljivo, ipak nije, u kantovskom filozofijsko-etičkom smislu, »evidencija uma«, ispostavljaju nam se pitanja koja više ne mogu biti riješena na razini »tautologije uma« o kojoj Jonas govori govoreći o Kantu, a pogotovo ne empirijski, fizikalno-biologijski, na razini moderne prirodne znanosti i njoj pripadne filozofije prirode[17] – dakle, niti »idealistički« niti »materijalistički«. Ali nakon toga se, dakako, ne može staviti točka, nego treba nastaviti pitati dalje; ne smije se odbaciti kao irelevantno sve ono što se ne uklapa u »umski okvir« etike. Tamo gdje tradirani odgovori nisu dostatni treba pitati drugačije. Ovdje to znači prvenstveno ontologijski, a potom i metafizički. Štoviše, Jonas eksplicitno kaže da bi se u metafizici »na kraju krajeva trebala zasnivati svaka etika«.[18]

Jonasova kozmologijsko-kozmogonijska metoda, s pogledom u područje etike, ogrešuje se, kako on sâm kaže, o »dva interdikta današnjega filozofiranja«, odnosno »dva stavka vjerovanja novovjekovnoga mišljenja«: da se treba držati podalje od nedokazivog (»zabrana metafizike«), te da nema logičkoga puta od bitka do trebanja, od činjenice do vrijednosti (»dogma o pukoj subjektivnosti vrijednosti«).[19]

Jonas se tom protivi, jer njemu je stalo prvenstveno do onoga što treba razumjeti, a ne do onoga *kako* čovjek razumijeva.

»Neizmjerno precjenjivanje spoznajnoteorijske, logičke, semantičke tematike (koje postaje komično s obzirom na ono što si dopušta) kao da u prvom redu ide na to *kako* čovjek razumijeva, a ne na to što ima razumjeti. A u onome 'što' podjela rada ne može biti zadnja riječ. Naposljetku, dijelovi pripadaju skupa i moraju se dovesti pod *jedan* obrazac svijeta. 'Čista priroda', 'čista svijest', materijalizam, idealizam, pa i sâm dualizam, bili su korisne fikcije; u njihovu zaklonu dolazilo se, i nadalje će se dolaziti, do važnih uvida. Ali jednom se mora slobodno zaplivati i odvažiti se na skok u duboku vodu. (…) Naravno da *svaki* pokušaj da se zagonetki svijeta stavi soli na rep završava blamažom, ali to se mora riskirati upravo uvijek iznova, kao svaki put

17 Jonas kaže da bi »trebalo ostaviti otvorenim put za razmišljanje o tome da znanost o prirodi ne iskazuje cijelu istinu o prirodi« (H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 24).

18 Usp. ibid.

19 Usp. Hans Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1988., str. 62.

drugačije i vlastito, ublaženo utjehom da se čovjek pritom barem nalazi u dobrom društvu – štoviše, najboljem od svih: onom *philosophiae perennis*. (…) Ja jednostavno ne mogu vjerovati da su svi oni velikani, od Platona do Spinoze, Leibniza, Hegela itd., bili slijepi i budalasti, a da smo tek danas, zahvaljujući Bečkom krugu, postali pametni i mudri. Oni su se odvažili na spekulativna pitanja o cjelini: za to ne zaslužuju kritiku, nego vječnu hvalu.«[20]

To se, pak, tiče i »podjele rada« u znanostima, dakle ne samo dualizma na predmetnoj, nego i na metodološkoj razini.[21]

Pri ontologijskom i metafizičkom utemeljenju etike ponajprije se postavlja pitanje može li (i smije li) »posljednji uzrok« bitka služiti i kao »posljednje opravdanje« etike. Kod Jonasa je odgovor jasan: ne samo da može (odnosno smije), nego je to i nužno, osobito s obzirom na to da je Jonas – na primjeru Kantove etike – obesnažio um kao posljednju instancu moralnoga djelovanja i zadnju riječ u području etike. Zbog toga se otvara ovaj put prema ontologiji (koja zapravo uopće i inicira jedno drugačije utemeljenje etike, jer čini jasnim predmet novovrsnih obveza ljudskoga djelovanja), kao i prema metafizici (u kojoj se traži transcendentna garancija opravdanosti novovrsnih zahtjeva koji se postavljaju pred ljudsko djelovanje, budući da su implikacije djelovanja također »transcendentne«).[22] Tome treba dodati da se Jonas »unaprijed branio« od tog prigovora i na stranicama *Principa život*, te drugih filozofijsko-biologijskih spisa, gdje je pokazao ne samo *da* su i *zašto* su »filozofijska istraživanja« upućena na »metafizička nagađanja«,[23] nego i da svaki »pozitivistički«, »materijalistički« i »anti-metafizički« nauk o prirodi i životu ima svoju metafiziku, što vrijedi onda i za modernu prirodnu znanost, bilo da se radi o fizici, biologiji ili nekoj trećoj.

Jonas, dakle, sa svojim metafizičkim utemeljenjem etike nastoji pronaći čvrst fundament i plauzibilno opravdanje jedne etike koja pred sebe postavlja velike zadaće, ranije nepoznate etici i moralu. On zapravo traga za garancijom važenja normi koje bi bile *univerzalne*, a to znači ne samo »vječne« nego i transtemporalne u smislu da bi nadilazile horizont sadašnjosti, koji je etika tradicionalno smatrala samorazumljivim, dakle norme koje bi važile za *svaku buduću sadašnjost* koja će njegovati *odgovornost za budućnost*.

Zadaća pronalaženja univerzalnih i »vječnih« normi naočigled prolaznosti čovjeka i svijeta, a osobito zadaća njihova racionalnog opravdanja pred moralnim subjektima (koji traže jednostavan odgovor na pitanje: *zašto djelovati moralno?*, koje se umnogome komplicira kad se u igru uvede ono »nepostojeće«: ideja čovjeka, oni budući, druga živa bića, priroda) – teška je zadaća s kojom se morao pozabaviti svatko kome je bilo stalo do utemeljenja jedne ambiciozne i čvrste etičke pozicije.

20 Ibid., str. 64-65.

21 Usp. ibid., str. 64.

22 Jonasov odgovor na »zabranu metafiziciranja i ontologiziranja« u etici može se u sažetom obliku pronaći u: H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 68-75, a posebno str. 69-70.

23 Tako glasi i naslov jedne njegove knjige: *Philosophische Untersuchungen und metaphyisische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1994.

4. Ekskurs: Nuklearna tehnologija i mogućnost uništenja života

Do principa jedne »nove etike« može se, dakle, doći ponajprije jednom *heuristikom straha*, konceptualizacijom straha, odnosno eksplikacijom onoga što je danas ugroženo, eksplikacijom mogućnosti da se zamišljene katastrofalne posljedice zaista i ostvare, te eksplikacijom obveza koje se s obzirom na to postavljaju našem djelovanju.

No, pritom nije samo ugrožavanje čovjeka prijetnja koja nas oslovljava iz bîti moderne tehnologije, nego se radi o ugroženosti *Zemlje, prirode i života u cjelini*. I nije samo riječ o ugrožavanju »pojma« i »slike« čovjeka, prirode ili života, nego i o njihovom *pukom postojanju*.

To najjasnije pokazuje nuklearna tehnologija, jer ona ima nešto što je razlikuje od drugih tehnologija, a što je razlogom da lampice upozorenja budu permanentno uključene. Možemo spekulirati o tome da su Internet i mobilna telefonija dubinski i trajno izmijenili ljudsku komunikaciju, što u nedostatku epistemološke i antropološke refleksije, te etičkog normiranja tog problemskog sklopa nije tek jedna benigna promjena. Možemo i nagađati kako će moderna biotehnologija izmijeniti sliku čovjeka i utjecati na evoluciju čovjeka i prirode, te pokušavati već sada obuhvatiti to etičkim i pravno-političkim normama. Ali oni koji upozoravaju na to uvijek su izloženi prigovorima da pretjeruju, jer se radi o puzajućim opasnostima čije se posljedice još nisu pokazale u apokaliptičnom ekstremu. Nuklearna tehnologija se, pak, u svojim katastrofičnim dimenzijama već pokazala na djelu, tako da za konstataciju o opasnosti nuklearne tehnologije, »vojne« i »mirnodopske«, ne trebamo previše naprezati niti svoju maštu niti svoj spoznajni i moralni aparat, iako je potreban veliki napor da bismo tu opasnost održali u svijesti i da bismo pronašli primjerene (etičke) kategorije za nove okolnosti u koje nas je ona dovela.

Iako je u pravu kada kaže da »industrijske civilizacije svakodnevno donose smrtne presude protiv milijuna živih bića bez broja i milijuna tona supstancija«, čime se »dovršava pljačkaškovladalački odnos zapadnih civilizacija prema Zemlji«, Peter Sloterdijk skreće raspravu na krivi put kad kaže kako se »moramo čuvati da nuklearnu tehnologiju naših dana promatramo kao iznimnu pojavu«, jer »ona uistinu nije ništa do dosljedni produžetak mineralogijsko-metalurgijskog napada na prisutne strukture materije«, tako da »tu nema *nikakvog* diskontinuiteta«.[24] Nakon toga, Sloterdijk ovo pitanje nastavlja razmatrati na razini na kojoj nestaje iz vida pravi problem nuklearne tehnologije (a to su dimenzije i dalekosežnost mogućeg *faktičnog uništenja* čovjeka i Zemlje), iako se možda čini da se autor baš time probio do biti problema. Naravno da nuklearna tehnologija nije samonikla, nego je rezultat kontinuiteta u znanstvenoj, tehnološkoj, pa i kulturnoj povijesti čovječanstva, ali to ne znači da između točaka jednog, s distance detektiranog kontinuiteta ne mogu postojati i »kvantni skokovi«, *kvalitativni*

24 Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*, Globus, Zagreb, 1992., str. 348.

pomaci, *bitne* promjene, *revolucije*. Moć koju čovjeku daje sjekira, bilo za cijepanje drva za ogrjev ili za ubijanje protivnika, naprosto nije jednaka moći koju čovjeku daje tehnologija cijepanja atoma, bilo u svrhu dobivanja energije ili proizvodnje oružja, koliko god u podlozi ljudskog djelovanja – »napada na drvo«, »napada na atome« i napada na protivnika – stajao isti princip.

Davne 1978. godine, u svome tekstu »Bilješke uz propast svijeta«, Hans Magnus Enzensberger je ustvrdio:

»Apokalipsa spada u našu ideološku prtljagu. Ona je afrodizijak. (...) Ona je sveprisutna, ali nije 'zbiljska': druga realnost, slika koju sami stvaramo, neprestana produkcija naše fantazije, katastrofa u glavi. Ona je (...) jedna od najstarijih predodžbi ljudskoga roda.«[25]

No, u povijesnom razvoju apokaliptične svijesti i osjećajnosti, predodžba o općoj propasti svijeta doživljavala je različite mijene, uvijek je bivala zaodjenuta u ruho duha epohe, odražavala je i aktualne strahove i nade, u svojim je vizijama budućnosti govorila i o sadašnjosti, ali njezina je bit ostajala nepromijenjena.

Tek u naše doba tradicionalna teologijsko-eshatologijska apokaliptika – artikulirana prvenstveno kroz judeo-kršćansku tradiciju – doživjela je *bitne* promjene. Enzensbergerovim riječima, »ni propast više nije ono što je nekoć bila«. Nekoć je, bez obzira na različite oblike koje je poprimala, apokalipsa bila »štovanja vrijedna, čak posvećena predodžba«, dok je propast svijeta o kojoj je u našemu vremenu riječ jedna posve sekularizirana predodžba:

»Ranije su ljudi apokalipsu smatrali neistraživom, osvetničkom božjom rukom na djelu, a danas se ona čini kao produkt naših vlastitih napora... Također, apokalipsa je nekoć bila singularni događaj koji se trebao pojaviti iznenada, iz vedra neba: nezamisliva svjetska minuta... Nasuprot tome, o našoj propasti cvrkuću već i vrapci s krovova: izostaje moment iznenađenja; čini se da je ona samo pitanje vremena.«[26]

Činjenica da od kraja sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća, kada su nastale Enzensbergerove »Bilješke uz propast svijeta«, do danas svijet još uvijek nije doživio opći slom mogla bi nas navesti na zaključak da je Enzensberger (skupa s brojnim drugim apokaliptičarima i apokaliptolozima) pretjerivao, odnosno da je *predodžba apokalipse u našemu vremenu* ipak samo novi oblik *svevremenske predodžbe apokalipse*; novi oblik – utoliko što se pojavljuje u novim okolnostima, ali u bitnome ne donosi ništa novo.

No, da li je tome zaista tako? Da li je *zbiljska apokalipsa* – koju je hladnoratovska nuklearna prijetnja u drugoj polovici prošloga stoljeća činila vrlo mogućom – zaista sišla s povijesne scene i ponovno postala samo dijelom općeljudskoga imaginarija? Znači li to, naime, da je predodžba apokalipse (kao i njezin pozitivni parnjak: utopija)

25 Hans Magnus Enzensberger, »Bemerkungen zum Weltuntergang«, u: Hermann Glaser (ur.), *Fluchtpunkt Jahrhundertwende. Ursprünge und Aspekte einer zukünftigen Gesellschaft*, Hohwacht, Bonn, 1979., str. 505.

26 Ibid., str. 506.

predodžba koja jest, doduše, konstitutivna za ljudski duh, koja jest orijentacijski važna za kretanje svjetske povijesti, ali se u konačnici ipak nalazi s one strane »zbiljskoga«?

Apokaliptična svijest i osjećajnost jesu konstanta ljudskoga, u onom smislu u kojem Enzensberger to tvrdi, ali danas apokalipsa nije nešto što stoji na dalekom horizontu; danas se predodžba apokalipse, opće propasti, spojila sa mogućnošću zbiljske apokalipse, jer čovjek raspolaže s moći kakvu prije nije imao. Drugim riječima, danas imamo sredstva za ostvarenje apokalipse, pri čemu treba podjednako naglasiti i da *imamo* ta sredstva, i da *mi* imamo sredstva, i da je to ostvarenje *realna opcija*. Nad time se treba zamisliti.

Na kocki je *postojanje u cjelini*, život čovjeka i život uopće. *Svijest* o tome da čovjek i život na Zemlji nisu više samorazumljivi (u smislu da bi *bitak* predstavljao nepromjenjivu i neuništivu osnovu za raspravu o *dobrobiti* čovjeka), kako je to do sada bilo, te činjenica da se jednom operacijom ili, što nije ništa utješnije, kauzalnim nizom operacija može uništiti život na Zemlji, sama osnova opstanka – stavljaju pred naše mišljenje i djelovanje sasvim nova pitanja, ne više samo politička, nego također (i prvenstveno) etička. Ali to da se *bitak* i *faktično* može pretvoriti u *ništa*, nije više niti samo pitanje za etiku, koja bi trebala utvrditi principe koji sankcioniraju djelovanja koja idu u tom pravcu, nego i *metafizičko* pitanje.

Kakva je to moć koju čovjek danas ima i zbog koje možemo uopće pomisliti na faktično uništenje čovječanstva i Planete kao na realističnu mogućnost? I zašto uopće čovječanstvo, Planetu, život ili prirodu treba sačuvati od propasti? Ponavljam: to nije pitanje koje se može i treba razmatrati samo u ekonomsko-političkom registru, a pogotovo ne u postojećoj konstelaciji ekonomsko-političkih odnosa. To je pitanje koje se tiče čitave ljudske povijesti i čitave budućnosti (ne više samo one dogledne i ne više samo čovjekove), a prije svega je to pitanje o *sadašnjosti*, pitanje *za sadašnjost*, za nas današnje.

Na vrhuncu svoje moći, čovjek, čini se, zna manje nego ikada, ako znanje u sebi uopće ima još išta od onoga što podrazumijeva ne samo čistu motriteljsku spoznaju nego i životnu, egzistencijalnu orijentaciju.

Kamo idemo? Postajemo li pametniji? Naivna pitanja, dakako. No, ipak: nakon svih ratova koje je zabilježila ljudska povijest, a danas ih možemo pratiti direktno, iz svojih dnevnih soba – novi ratovi. Nakon dvadesetostoljetnih konc-logora, koji su u kolektivnu svijest čovječanstva zapisani kao još veći užasi od frontovskih klaonica – novi konc-logori. Naočigled iznenadnih prirodnih katastrofa i polaganog, ali uznemiravajućeg mijenjanja prirodnoga okoliša, što je prouzročeno nekontroliranim i bezobzirnim razvojem prirodne znanosti i tehnologije – dogma o takvom razvoju poprima nove oblike, ali ostaje neupitna. I ne kao zadnje: nakon Hirošime i Nagasakija – utrka oko novih nuklearnih bombi; nakon Černobila – nove nuklearne elektrane. Što onda znači »napredak«? I na čemu se još temelji prosvjetiteljska vjera u um?

Ta nam pitanja, također, u koncentriranom obliku ispostavljaju povezanost moderne prirodne znanosti i moderne tehnologije s vladajućim ekonomsko-političko-militarističkim obrascem, koji ne dopušta nikakva promišljanja koja se ne uklapaju u kratkoročne instrumentalno-utilitarističke računice. Novovjekovna parola »Znanje je moć«, koju nam je ostavio u nasljeđe Francis Bacon, u svjetlu svojih posljedica ne smije više biti smatrana samorazumljivom, a pogotovo ne može biti osnovom optimističnih vizija napretka znanosti i tehnologije te čovjeka. Ako moć znači sposobnost ovladavanja prirodom, ljudskom i neljudskom, tj. njezino *podčinjavanje* (i to ne samo tehnološko, nego prije toga i znanstveno), a da pritom nije etički reflektirana, odnosno ne nosi sa sobom i *odgovornost* – u skladu s karakterom moderne tehnologije, koja se na neki način osamostalila od ljudskog djelovanja, čovjek postaje objektom, a ne više samo subjektom tehnologije kako je to bilo do danas kad se objektivacija odnosila isključivo na ne-ljudsku prirodu. A taj *homo technologicus* – čovjek koji je objektiviran od strane tehnologije, a onda kao takav dalje objektivira druge ljude, ne-ljudska živa bića i prirodu u cjelini – nije neki apstraktni čovjek u nekom apstraktnom tehnološkom svijetu, nego je to svatko od nas i to je naša svakodnevica. Günther Anders s pravom primjećuje da su produkti, odnosno stvari, ono što danas oblikuje čovjeka. Nekoć smo se mogli baviti samo odnosom između čovjeka i čovjeka, što je opisivao i uređivao sistem koji nazivamo moralom. Danas to više nije tako: »nema više 'društvenog čovjeka', već ima samo *društvenog čovjeka unutar svijeta produkcije i produkata*«, tako da produkti »su-oblikuju način na koji se čovjek ponaša prema čovjeku«, »produkti su stupili na mjesto bližnjega«, jer »što još uopće znači susjed u usporedbi sa frižiderom? I kojeg se još druga bira i pazi s jednakom pažnjom kao vlastiti auto?«[27]

Preobrazba individualnih djelatnika u bezlični kolektiv, a potom pasiviziranje tog »kolektivnog djelatnika« ruši barijere na putu manipuliranja kako kolektivnom tako i individualnom egzistencijom čovjeka. Tako je čovjek danas, u svim aspektima svog slojevitog bića, a osobito u onom temeljnom, biološkom, ispostavljen moći tehnološkoga kompleksa koji ima vlastitu dinamiku, nezavisnu od njegovih aktera ili, bolje rečeno, provoditelja.

To se sve više prepoznaje pod vidom ekološke krize, u kojoj se industrijskome zagađivanju i iscrpljivanju prirodnoga okoliša u novije vrijeme priključila i biotehnologija koja manipulira na najsuptilnijim razinama živoga. No, područje nuklearne tehnologije – gdje i priroda i čovjek u radikalnom smislu postaju objektima kako same tehnologije tako i nuklearnih vojno-političkih i ekonomsko-političkih prepucavanja koja se njome služe – pritom ostaje u drugom planu, usprkos tome što je najbolja ilustracija ocrtanog problema ili, drugim riječima, najopasniji problem.

Nakon Hirošime i Nagasakija svijet više nije mogao ostati isti, nastupilo je novo doba. Riječima Günthera Andersa, od 1945. se računa jedno novo razdoblje i to je

27 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, sv. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Beck, München, 2002., str. 261-262.

razdoblje završno, jer ćemo »ili živjeti dalje u ovoj našoj epohi ili nećemo uopće živjeti«.

Naše vrijeme obilježava strast imenovanja, jedno grozničavo samospoznavanje kroz samoimenovanje: od *postmodernog stanja*, preko *kraja povijesti*, *kraja utopije* i drugih *krajeva*, do *biotehnološkog stoljeća* ili »post-jedanaestorujanske epohe« oko čijeg službenog naziva još nema konsenzusa. No, koliko god da se takve kvalifikacije često izriču površno, ipak su korisne, jer svjedoče da je još uvijek živa potreba za reflektiranjem ljudskoga stanja i perspektiva, a također na ovaj ili onaj način doista doprinose njihovom konceptualiziranju. To vrijedi i za konstataciju o – *nuklearnom* (ili *atomskom*) *dobu*, koje se moglo nazvati »nuklearnim« ne samo zato što su područja znanosti i tehnologije koja se bave nuklearnim pitanjima bila postala najpropulzivnijima, niti samo zato što su politika i javno mnijenje bili okupirani »nuklearnim temama«, nego prvenstveno zato što se uz znanstvena otkrića, tehnološku pripravu i vojno-političku upotrebu nuklearne energije bio vezao čitav ljudski opstanak i sudbina Zemlje.

Slično Andersu, ali opreznije, Wilhelm Weischedel je u članku »Filozofija na pragu atomskog doba« nastojao ocrtati konture tog novog vremena, tragajući za njegovim razlikovnim obilježjima. »Atomsko doba« je, s osvrtom na cjelokupnu povijest čovječanstva, doba dosad najveće moći čovjeka, moći koja u svoju službu stavlja prirodu s njenim najunutrašnjijim snagama, zatim prostor i vrijeme, a konačno i samoga čovjeka. Drugim riječima, ljudska moć postaje totalna, jer podvrgava sebi *cjelinu*. No, paradoksalno, ovo doba dosad najveće *moći* čovjeka ujedno je i doba dosad najdublje *nemoći* čovjeka. To najprije znači da tehnološko poništavanje prostornih i vremenskih granica čini čovjeka bez-mjesnim i bez-vremenim, jer on gubi svoje neposredno mjesto i svoj neposredni trenutak. Također, u »tehnološkoj ekumeni« (izraz Hansa Jonasa) pojedinac se povlači pred masom, postaje »tehnički« zamjenjiv, što vodi općem niveliranju razlika, prosječnosti i konformizmu. I konačno, budući da je »moć tehnike, koja je izvorno ipak moć čovjeka-pronalazača, postala ne-osobnom«, »čovjek, koji je uz pomoć svojih aparata postao gospodar prirode, dolazi time odjednom pod vlast aparata«.[28] Stvar na koju su, na vrlo sličan način, upozoravali Jonas i Picht – govoreći o tome kako znanstveno i tehnološko objektiviranje prirode, pretvaranje prirode u puki objekt, vodi objektiviranju samoga čovjeka – kristalizira se i Weischedelu, pri čemu on ukazuje i na krajnju konzekvencu činjenice da se danas prije radi o tome da tehnologija raspolaže čovjekom negoli o tome da čovjek raspolaže njome:

»S usavršavanjem nuklearnog naoružanja postaje nam neposredno bliskom mogućnost uništenja čovječanstva od strane njega samoga.«[29]

Ovakva mogućnost uništenja nikada nije bila u igri, specifikum je našeg vremena, kao i radikalna podvojenost ljudskoga opstanka između moći i nemoći, između

28 Wilhelm Weischedel, »Die Philosophie an der Schwelle des Atomzeitalters«, u: Wilhelm Weischedel, Philosophische Grenzgänge. Vorträge und Essays, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1967.,str. 13.

29 Ibid.

ovladavanja i uništavanja. Ona je već i sama po sebi izazov za filozofijsko mišljenje (Weischedel se koncentrira na antropologijske, etičke i filozofijsko-teologijske aspekte), a to potencira činjenica da nas određeni događaji ili razvoj događaja izazivaju da govorimo o nastupanju *nove* epohe. Jer: pitanje o jednom *dobu* pitanje je o cjelokupnoj povijesti čovječanstva, a pitanje o povijesti čovječanstva je pitanje o bîti čovjeka i njezinim mijenama.[30] Osim toga, način na koji sadašnjost i budućnost u nuklearnom dobu dolaze u pitanje čine taj problem središnjim zadatkom za ljudsko mišljenje i djelovanje.

Danas stvari izgledaju drugačije nego onih godina kad su, primjerice, Anders i Weischedel pisali o nuklearnom dobu. Sama karakterizacija našega vremena kao *nuklearnog doba* danas se čini staromodnom, a problematika nuklearnog naoružanja i nuklearne tehnologije dospjela je na rub teorijskoga i općenito javnoga interesa. Taj »kulturni zaborav«, zahvaljujući kojem i nuklearne bombe postaju fantomi, a ne više realni objekti, četvrta je i za sada posljednja faza u onome što Thomas Macho prikazuje kao preobrazbe »kulturne percepcije nuklearnog naoružanja«.[31] Prva je faza »seksualizirane fascinacije«, četrdesetih i pedesetih godina 20. stoljeća, kada je nuklearno naoružanje – usprkos Hirošimi i Nagasakiju, a ponajprije u SAD – bilo percipirano gotovo kao bezopasno, o čemu ponajprije svjedoči njegovo inkorporiranje u masovnu kulturu, odnosno industriju *entertainmenta*. S početkom debata o opasnostima nuklearne tehnologije, tj. nuklearnog rata, krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina, nastupila je, prema Machou, faza pacifističkog protesta, koji su ozbiljno uzimali čak i u Pentagonu. Konačno, s napredovanjem Hladnoga rata, od šezdesetih do osamdesetih godina, trajala je faza »apokaliptike«, u kojoj su se nuklearni napadi očekivali svaki čas. A potom je nastupila faza opuštanja, nevjerojatna koliko i ona prva, utoliko što se od 1945. do danas *u stvarnosti* ništa nije promijenilo.

Na to ukazuje i Jonathan Schell u svome eseju »Nuklearno oružje i pravo dvadeseto stoljeće«, koji je objavljen kao predgovor zajedničkom izdanju Schellovih knjiga *Sudbina Zemlje* i *Ukidanje*, a posvećen je promišljanju i fundiranju dvaju pojmova koji, dakako, nisu puke vremenske oznake: »Dvadeseto stoljeće« i »Nuklearno doba«. Kao što dvadeseto stoljeće, kako smatraju neki teoretičari, nije započelo 1900. nego 1914. godine, tako nije završilo niti okrugle 2000. godine nego »službenim završetkom« Hladnoga rata, odnosno slomom SSSR-a i »komunističkog bloka«, 1991. godine. Što se tiče nuklearnog doba, ono je »najuspješnije dijete« tog dvadesetog stoljeća. No, iako je nuklearno doba nastavak onoga što je započelo s preobrazbom *masovnog ubijanja* u *istrebljivanje* (od I. svjetskog rata, preko nacističkog genocida i staljinističkog ili polpotovskog klasocida, do savezničkog bombardiranja njemačkih gradova), ono donosi veliku novost. Usprkos tome što se, iz znanstvene i tehnološke perspektive, služi suptilnijim metodama, nuklearno istrebljenje je kudikamo strašnije, jer je potpuno nediskriminatorno: ne prijeti više samo vojnicima ili »neprijateljskim civilima«, niti samo

30 Usp. ibid., str. 12.

31 Thomas Macho, »Still ruht die Bombe«, u: *Die Zeit*, br. 32/2005, 4. 8. 2005., str. 33.

određenim narodima ili klasama, nego čitavu ljudskom rodu i životu u velikoj mjeri, gotovo u cjelini.

No, pogrešno je, prema Schellu, smatrati kako je završetkom Hladnoga rata (i »kratkog dvadesetog stoljeća«) završilo i nuklearno doba. Ono će završiti tek onda kad nestane prijetnja masovnog uništenja ili istrebljenja, koju još uvijek drže otvorenom nuklearne velesile. Završit će, kaže Schell, »ili eliminacijom nuklearnog oružja (bilo prije ili nakon njegove daljnje upotrebe) ili pak, što je također zamislivo, eliminacijom vrste koja ga je stvorila«.[32] Stoga, nakon završetka Hladnoga rata, prije nego o »kraju nuklearnog doba« treba govoriti o »drugom nuklearnom dobu«, koje je opasnije od onog prvog utoliko što nije percipirano kao opasno:

»Započelo je drugo nuklearno doba, u kojem su stare nuklearne opasnosti smanjene do nestajanja, a nove se pojavljuju, ali sad nedostaje svježeg promišljanja i svježih inicijativa koje bi se time bavile. (…) Predsjednici koji su rekli da su okončali nuklearnu opasnost nisu djelovali u tom pravcu. (…) I tako su nuklearni arsenali Hladnoga rata, umjesto da nestanu sa završetkom tog konflikta, isporučeni u novo doba netaknuti, kao pošiljka umrlog pošiljatelja, no, sada nema novoga opravdanja – ili, pak, nove opozicije.«[33]

Dakle, još uvijek živimo u nuklearnom dobu i nuklearni rat je još uvijek realna opcija. Ako netko tvrdi da tome nije tako i da nikome više ne pada na pamet da se igra s tako velikim ulozima, onda mora odgovoriti na pitanje zašto uopće još uvijek postoje sve te bombe ako je njihova upotreba potpuno skinuta s dnevnog reda. Scenarij *nuklearnog holokausta*, o kojem je osamdesetih pisao Schell, još uvijek nas treba plašiti. Na primjeru Sjedinjenih Američkih Država Schell je detaljno opisao do čega bi jedan nuklearni napad doveo, zaključujući kako bi SAD postale »republika insekata i trave«, što su jedini oblici života za koje se pretpostavlja da bi to preživjeli. Iako Schell nije sklon metafizičkim spekulacijama, nego se više bavi činjenicama i brojkama, te političkim kontekstom, ipak izriče stav koji ima jasne metafizičke implikacije: nuklearno istrebljenje predstavljalo bi i masovnu (biološku) smrt i »drugu smrt«: ne samo smrt velikog broja ljudi ili čak svih ljudi, nego i smrt čovječanstva, doslovce kraj *svijeta* (jer »svijet« uvijek znači »ljudski svijet«), a također u velikoj mjeri i kraj *života uopće*. Takva se projekcija, naravno, opire mišljenju, što primjećuje i Schell:

»Čini se da nas nuklearni holokaust, kojega se općenito smatra 'nemislivim', ali nikada i neostvarivim, suočava s djelovanjem koje možemo izvršiti, ali ga ne možemo posve shvatiti.«[34]

Ali ne radi se samo o negiranju zastrašujuće mogućnosti kao »svakodnevnoj zaboravljivosti«, tj. o psihološkim mehanizmima koji nam omogućuju koliko-toliko normalan i ugodan život, niti se radi samo o promjenjivoj »kulturnoj percepciji« o kojoj govori Macho. Stvar se tiče i same srži moderne znanosti i tehnologije, odnosno tehnoznanstvene epohe. Andersovim riječima, svi smo mi »izokrenuti utopisti«:

»Ovo je temeljna dilema našega doba: mi smo manji od nas samih; naime, nesposobni da sebi

32 Jonathan Schell, *The Fate of the Earth / The Abolition*, Stanford, Stanford University Press, 2000., str. viii.

33 Ibid., str. ix-x.

34 Ibid., str. 8.

samima stvorimo sliku o onome što smo stvorili. Utoliko smo mi invertirani utopisti: dok utopisti ne mogu proizvesti ono što sebi predočavaju, mi ne možemo predočiti ono što proizvodimo.«[35]

5. Moć i odgovornost

Jonasova etika odgovornosti, kako je dijelom već postalo jasno, u etičku raspravu donosi tri novosti. Prva od njih je naznačena već u podnaslovu knjige, kojim on svoj pokušaj smješta u kontekst tehnološke civilizacije, u uvjete života kakvi dosad za čovječanstvo nikad nisu postojali. Čovjek, naime, prema Jonasu, nikad nije raspolagao takvom moći kakvom danas – zahvaljujući do naših dana neslućenom razvoju znanosti i tehnologije – raspolaže. Ta je moć ne samo proširila područje ljudskoga djelovanja, nego je – što je još važnije – izmijenila *samu bit ljudskoga djelovanja*. A budući da svaka etika u središtu svoga vidokruga ima ljudsko djelovanje, izmijenjena bit ljudskoga djelovanja zahtijeva i jednu novu etiku. Zahtijevana *nova etika* – i u tome se sastoji druga novost Jonasove etike – ne može se i ne smije se ograničiti na aktualni trenutak čovječanstva, što je bio slučaj u svim dosadašnjim etikama. Ljudsko djelovanje po svojim posljedicama nadilazi horizont sadašnjosti, pa tako to mora učiniti i jedna etika primjerena takvom djelovanju. Stoga *nova etika* mora biti – *budućnosna etika*, i to ne samo u smislu da bi to trebala biti etika koja će biti najprimjerenija budućnosti (iako i to), nego i da ona u svojoj biti i u svim svojim sastavnicama mora biti *usmjerena na budućnost*. U skladu s Jonasovim shvaćanjem *budućnosnosti* jest i treća novost njegove etike, a to je sâm pojam odgovornosti, koji je postavljen na razinu principa. Odgovornost je, kako je to već rečeno, kod Jonasa jednoznačno određena kao *odgovornost prema budućnosti*. Danas, budući da u bîti *drugačije* djelujemo, moramo biti i *drugačije odgovorni*. Danas, naime, moramo biti odgovorni šire i dublje negoli je to ikad bio slučaj: odgovorni prema Prirodi (jer je ljudski opstanak u cijelosti uvjetovan opstankom Prirode), kao i odgovorni prema onim budućima (jer moj život u sebi već uključuje i život onih koji još nisu). Jonasov pojam odgovornosti tako podrazumijeva ne samo odgovornost za sadašnju i ovdašnju prostorno-vremensku zajednicu, nego jednako tako i za prostorno-vremensku zajednicu koja nas nadilazi.

Kod Jonasa se – i to ne samo metodološki – u prvi plan ističe pojam budućnosti koji nema primarno *egzistencijalno* značenje (kao, primjerice, kod Heideggera), nego ima, takorekuć, *biološko* značenje, odnosno značenje pukog preživljavanja čovječanstva i onoga što uopće *omogućuje* egzistenciju čovječanstva koja je s ekološkom krizom u cjelini došla u pitanje, ali to »biološko« – u Jonasovu smislu – uvijek implicira i potrebu ontologijskog, pa i metafizičkog pristupa.

Iz ovako postavljena problemskog sklopa jasno je da ideja napretka, koji je sâm prouzročio svoju upitnost, zahtijeva reviziju.

35 Günther Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, Beck, München, 1981., str. 96.

»Predimenzioniranost prirodoznanstveno-tehničko-industrijske civilizacije«, čiji je proizvođač i pokretački motor bio i još uvijek jest »Baconov ideal« ovladavanja prirodom, prijeti katastrofom (paradoksalno) »zbog veličine svoga uspjeha«.[36]

Jonas, u tom smislu kaže:

»Mora se shvatiti da ovdje postoji jedna dijalektika moći koja računa samo sa sljedećim stupnjem moći, ne i s (…) odustajanjem od moći. (…) Baconova formula kaže da je znanje moć. No, sada je taj Baconov program za sebe, tj. u vlastitoj režiji, na vrhuncu svog trijumfa otkrio svoj nedostatak, čak svoju proturječnost sebi samom, otkrio je, naime, da gubi kontrolu nad samim sobom…«[37]

Moć i neophodnost njezine upotrebe, prema Jonasu, rezultirali su »začuđujućom *nemoći* da se zaustavi daljnje napredovanje«.[38] Drugim riječima, oslobođena moć konačno se *podčinila sebi samoj*, a to je onaj stupanj napretka na kojemu se sada nalazimo, i sve teže pro-nalazimo.

»Nakon što je moć prvog stupnja, moć koja je bila direktno usmjerena na naizgled neiscrpnu prirodu, prerasla u moć drugog stupnja, onu koja je oduzela moć kontrole korisnika, sada je ograničavanje tog gospodarenja, koje za sobom vuče gospodara, prije nego što ono udari o granice prirode, postalo stvar moći trećeg stupnja.«[39]

Ova »moć trećeg stupnja« za Jonasa predstavlja *obuzdavanje samomoćne moći*; ona je »moć nad onom moći drugoga stupnja, koja više nije čovjekova moć, nego moć same moći da svom navodnom posjedniku diktira svoju upotrebu, da ga učini nevoljnim izvršiteljem svoje sposobnosti, dakle, umjesto da čovjeka oslobodi, da ga podčini.«[40]

No, iako se i na ovom trećem stupnju, koji nam danas pada u zadatak, govori o nekoj *moći* (koja podrazumijeva *obuzdavanje samomoćne moći*), riječ je ipak o »iskakanju« iz okvira zadanog kategorijama moći. Prema Jonasu, nove okolnosti zahtijevaju i novo etičko stajalište: umjesto *etike napretka i usavršavanja* kao *etike moći*, traži se jedna *etika održanja, zaštite, očuvanja* kao *etika odgovornosti*.[41]

Stoga je točnije i potrebnije i o napretku i o budućnosti govoriti bez oslanjanja na *moć*. Jer: ne radi se zapravo o tome *što* će ostvariti *nadmoć*, *prevlast* nad nečim, nego o tome da se nađe modus supostojanja znanstveno-tehnološkog napretka i budućnosti čovječanstva i Planete; o tome kako omogućiti napredak a ujedno i osigurati budućnost.

U tu svrhu, Jonasov prijedlog smatramo prihvatljivim. Njegova etika odgovor-

36 Usp. H. Jonas, Princip odgovornost, str. 197.

37 Ibid., str. 198-199.

38 Ibid., str. 199.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Usp. ibid., str. 195.

nosti kao etika budućnosti – uvjerljivo, korak po korak – relativizira dosadašnje neupitnosti napretka i ističe u prvi plan zahtjev za neupitnošću budućnosti.

Istina je da će u tom velikom projektu netko morati odstupiti korak unatrag. No, jedino nam odustajanje od kratkoročnih koristi znanstveno-tehnološkog napretka može osigurati najdalekosežniju od svih koristi, a to je puko postojanje i njime omogućena ispunjena egzistencija.

Zato se, prije nego što pitamo »*kakva* budućnost«, moramo zabrinuto zapitati o tome *da li* će budućnosti biti. A prije nego što konstatiramo, kao i dosad, *da* će napretka biti i *da* ga naprosto ne smije ne biti, moramo se ozbiljno zapitati »*kakav* napredak«.

Ovakav stav – svjesni smo – može izazvati podozrenje. Jer: gdje su tu ideali slijedeći koje smo postali ono što jesmo: gospodari Zemlje, gospodari svojih života? No, danas se radi o drugome: ukoliko želimo misliti o onome »Kako«, prije toga moramo misliti na ono »Da« bitka. Bez ovog minimuma, kojemu se *najprije* moramo posvetiti, rasprave o maksimumu postat će izlišne.

Tu nam se čini vrlo ilustrativnim jedan odlomak iz Jonasovog *Principa odgovornost*:

»U ovom trenutku se mora zapostaviti sav posao oko 'pravog' čovjeka (…) zbog pukog spašavanja *pretpostavke* za to – zbog *egzistencije* čovječanstva u jednoj za to podobnoj prirodi. Sa onog uvijek otvorenog pitanja što čovjek treba da bude, čiji odgovor je podložan promjenama, mi smo, zbog totalne opasnosti svjetskohistorijskog Sada, vraćeni na onu prvu zapovijed koja je oduvijek bila u osnovi onog pitanja, ali dosad nikad nije bila aktualna, na zapovijed *da* on treba da bude – naravno, kao čovjek.«[42]

Nadamo se da je postalo jasno kako time zapisana moralna obveza prema prirodi isključuje »nekakvo sentimentalno shvaćanje ovog naloga«,[43] i kako obveza održanja čovječanstva, u prvome koraku, naprosto *mora* zapostaviti »ispunjenje jednoga sna čovječanstva« i zauzeti gledište pukog »spasa od nesreće«.[44]

A preduvjet za to je *spremnost* za reviziju, pa i za odustajanje od, prvenstveno novovjekovljem tradiranih, pojmova budućnosti i napretka.

Pritom se, dakako, ne radi o nekom povratku na pred-novovjekovne pojmove napretka ili budućnosti, niti o nekom *new-ageovskom* posezanju za drevnim izvaneuropskim i izvanfilozofijskim naucima. Dakle, nikako se ne radi o nekoj retrogradnoj potrazi za optimalnim odnosom napretka i budućnosti, budući da se ovdje radi o jednoj bitno novoj situaciji, kakvu čovječanstvo nikada nije poznavalo, u kojoj nam može pomoći samo bitno novo shvaćanje odnosa napretka i budućnosti, kao i jasno definiranje onoga što pod napretkom i budućnošću mislimo, možemo i moramo misliti.

42 Ibid., str. 196.

43 Ibid., str. 193-194.

44 Usp. ibid., str. 200.

Vratim li se na uvodno formuliranu dilemu, mogu zaključiti da ne moramo odustati niti od napretka, niti od budućnosti. To je, zapravo, ne samo nepotrebno, nego i nemoguće, jer ni bez napretka, ni bez budućnosti ne možemo uopće govoriti o nama samima, koji jesmo *i* napredak *i* budućnost.

No, da *ovakav* napredak izravno ugrožava našu budućnost, implicira da *ovakav* napredak više nije niti samo-razumljiv, a niti razumljiv. Njegovo redefiniranje – a to znači jednostavno postavljanje drugih ciljeva – stoga je prva zadaća. Druga zadaća, već uključena u ovu prvu, jest da se osvijetli ono što smo dosad mutno shvaćali pod budućnošću; »mutno« – zato što nikad nismo osjetili da te budućnosti može i ne biti.

U ovome se već – s Jonasom ili bez njega – nadaje zadaća da prvenstveno *etički* (ali i biologijski, ontologijski, spoznajnoteorijski, politički, ekonomski i na sve druge načine) osvijestimo povezanost budućnosti čovjeka s budućnošću prirode. Da odgovornost za budućnost čovjeka i prirode vidimo kao najjednostavniji, a ujedno i najkorisniji odgovor na pitanja budućnosti.

6. Roditeljska i politička odgovornost kao (pra)uzori odgovornosti za budućnost

Za razliku od velikog dijela modernih etičkih teorija, Jonas – u skladu s »unutrašnjim zahtjevima« jedne etike bazirane na pojmu odgovornosti – smatra da u etičkome diskursu treba biti naglašena dimenzija osjećajnosti.[45]

Za pojam odgovornosti i etiku odgovornosti, osobito u onom području u kojemu ih Jonas razvija, osjećajnost je od velike važnosti, jer veliki zadaci pred koje nas nova situacija čovječanstva i Planete dovodi zahtijevaju to uporište koje je etika kantovskoga tipa stavljala na stranu, što je sve te koncepcije (uključujući Kantovu) suočavalo s neriješenim problemom motivacije za djelovanje. Kako, dakle, »pobuditi« odgovornost, u čemu pronaći oslonac za imperative djelovanja u novoj situaciji, a da to korespondira sa »strukturom čovjeka«, tj. da ne bude samo isprazna teorija koja neće moći pronaći put niti do djelovanja pojedinaca, niti do djelovanja političkih aktera i institucija.

Tražeći podlogu, oslonac za svoj novi, prošireni pojam odgovornosti, Jonas ga je pronašao u dvama svima poznatim tipovima odgovornosti, odnosno dvjema paradigmama odgovornosti koje mogu poslužiti kao prauzor njegove odgovornosti za budućnost. To su *roditeljska* i *politička* odgovornost, tj. odgovornost roditelja i odgovornost državnika.[46] Njih dvije su koliko srodne, toliko i različite, a ono što im je zajedničko,

45 Usp. H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 125-131. O tome problemu usp. npr. Wolfgang Erich Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt a/M, 1988., a osobito kritiku Jonasa (i) po tom pitanju u: Wolfgang Wieland, *Verantwortung – Prinzip der Ethik?*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999.

46 Usp. H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 142-155.

te što je njima dvjema zajedničko s traženom odgovornošću za budućnost u ekološkom smislu, jesu tri idealnotipične karakteristike: *totalnost*, *kontinuitet* i *budućnost*.[47] No, prije nego što dođemo do tog problema, moramo se vratiti korak unatrag.

Kako zaključuje Karen Joisten, Jonas vidi čovjeka kao dvostrano biće, koje se može opisati i pomoću racionalnosti i pomoću emocionalnosti,[48] tako da etika »ima objektivnu i subjektivnu stranu, od kojih se jedna bavi umom, a druga osjećajem«.[49] Stoga, Jonasova teorija odgovornosti predstavlja, »neku vrstu integrativne etike, u kojoj racionalnost i emocionalnost, objektivna odgovornost uma i subjektivni osjećaj odgovornosti, nisu suprotstavljeni, nego se naglašava upravo njihovu nužnu supripadnost«.[50] Dvije paradigme odgovornosti, koje je Jonas uzeo za primjer, državnička i roditeljska, pokušavaju iskazati ove dvije strane čovjeka: odgovornost državnika racionalnu stranu, a odgovornost roditelja osjećajnu stranu. Potencijal pojma odgovornosti krije se u tome što on objedinjuje i harmonizira ono umsko i ono osjećajno, racionalni temelj dužnosti i psihičko-emocionalni temelj preuzimanja dužnosti, čime se legitimira odgovornost kao etički princip i od pojedinca dobiva svojevrsno »emocionalno dopuštenje« za preuzimanje odgovornosti.

Usprkos važnosti obiju navedenih dimenzija odgovornosti i obaju »arhetipova/prototipova« odgovornosti, ovdje ćemo se fokusirati na roditeljsku odgovornost, što je, smatramo, u skladu s Jonasovim akcentuiranjem.[51]

Naime, Jonas sugerira da nova vrsta odgovornosti, koju možemo nazvati *globalno-ekološkom odgovornošću*, nije nešto što nam je posve nepoznato i što bismo tek trebali »izmisliti«. Mi nju već imamo u zametnom obliku, kao egzistencijalnu ili antropološku karakteristiku, i to u roditeljskoj odgovornosti, odgovornosti za dijete. No, taj odnos nije lišen problema. Dapače.

Iako odrasle osobe, pogotovo ako su roditelji, s djecom razvijaju neposredan i intuitivan odnos, nerijetko dolaze do uvida – bilo promišljajući o djeci i djetinjstvu ili nalazeći se naprosto u različitim životnim situacijama – da su djeca gotovo *posebna bića* ili *posebna vrsta*; u najmanju ruku, bića koja su istovremeno dijelom ljudske vrste i

47 Usp. ibid., str. 147-155.

48 Usp. Karen Joisten, »Odgovornost roditelja i državnika u 'etici budućnosti' Hansa Jonasa«, *Filozofska istraživanja*, 90 (3/2003), str. 614.

49 H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 145.

50 K. Joisten, »Odgovornost roditelja i državnika u 'etici budućnosti' Hansa Jonasa«, str. 615.

51 Joisten također to ističe: »No, kad se postavi pitanje koja vrsta odgovornosti ima primat, Jonas se izričito izjašnjava za roditeljsku odgovornost. Ona je za njega bezvremenska 'praslika svake odgovornosti', pri čemu je ona praslika 'u genetskom i tipološkom pogledu, ali u određenom smislu i u *spoznajnoteorijskom* pogledu, naime, zbog svoje neposredne evidencije'… U ovom 'arhetipu', odnosno 'prototipu' svake odgovornosti, ono 'jest' stapa se s onim 'treba', a to znači doslovce da zahtjev koji dolazi od dojenčeta predstavlja zahtjev kojeg onaj tko djeluje mora čuti ukoliko želi ispuniti zahtjev svoje odgovornosti." (Ibid., str. 618.)

na osobit način izdvojena iz nje.[52] U svakom slučaju, djetinjstvo je jedan od najčudnovatijih fenomena ljudske egzistencije i ljudske kulture, a nepoznatost djeteta – nemogućnost da do kraja proniknemo u dječju svijest i dubine bića djeteta – predstavlja izvor većine problema koji nastaju u odnosu između roditeljâ i djece, kao i općenito između odraslih osoba i djece. Djeca nisu naprosto »mali ljudi« ili »nedorasle osobe«, niti tek »kandidati za ljudskost/osobnost«.[53]Ima nešto *bitno* drugačije u načinu egzistencije »(odraslih) ljudi« i »(ljudske) djece«. Međutim, činjenica da se koncept »ljudskih prava« odnosi i na djecu – prigodnim »prevođenjem«, odnosno aplikacijom – govori nam da bi djeca trebala biti tretirana kao *ravnopravna ljudska bića*. Ali ni to nije laka zadaća. Naime, dijete zaslužuje moralni obzir i treba biti *objekt* naših moralnih dužnosti, ali pitanje je do koje mjere može biti moralni *subjekt*. Također, djetetu pripadaju određena *prava*, ali je pitanje do koje mjere može preuzeti *dužnosti* koje se inače postavljaju pred moralne djelatnike. Radi se o problemu koji se naziva – *asimetrijom pravâ i dužnostî*, odnosno *ne-recipročnim odnosom pravâ i dužnostî*. Stoga je dijete paradigmatski oblik »novih objekata odgovornosti« u bioetičkoj perspektivi, a roditelj paradigmatski oblik »novih subjekata odgovornosti«.

Kada se pred čovječanstvo, ali i čovjeka kao pojedinca, stave tako veliki zahtjevi kakve postavlja Jonasova etika odgovornosti, postavlja se, naravno, »tehničko« pitanje: *A kako se sve to može provesti?* Kako »prakticirati odgovornost« čiji princip »mora biti nezavisan kako od svake ideje nekog prava tako i od ideje nekog reciprociteta«?[54] Lako se može iznijeti racionalne argumente u prilog spomenutih zahtjeva i svatko ih može shvatiti. Ali kako *motivirati* ljude (na psihičkoj, emotivnoj i moralnoj razini) da djeluju, primjerice, u korist budućih, još nepostojećih ljudi, što zahtijeva odricanja »aktualnih« za dobro »potencijalnih«, ili u korist ne-ljudskih živih bića, u slučaju kojih je empatijska distanca kudikamo veća, odnosno spoznajno nepremostiva, a moralno teško premostiva? Kako pobuditi i razviti *osjećaj* za one koji još ne postoje, ali će jednom postojati kao mi, ili za one koji jesu živa bića (te su nam, u tom aspektu, nalik), ali nisu i nikad neće biti kao mi?

U svome članku »Tehnika, sloboda i odgovornost« Jonas na to odgovara ovako:

»… imamo ideju odgovornosti i ponosni smo što smo sposobni za to, a duboko u sebi imamo i osjećaj odgovornosti, koji se od pamtivijeka objavljuje u odnosu roditeljâ i djeteta. On nadilazi

52 Na drugom planu, tj. u izokrenutom obliku, ovo pitanje duhovito razmatra Dieter Thomä u svojoj knjizi *Roditelji*, »maloj filozofiji jedne riskantne forme života«, gdje, među ostalim, uz pomoć filozofâ poput Aristotela, Hegela, Nietzschea i Heideggera razmatra pitanje »jesu li roditelji ljudi«, odnosno ne šteti li bavljenje podizanjem djece ozbiljenju »najviše ljudskosti« putem »boljih, interesantnijih, kreativnijih, vrednijih djelatnosti« od roditeljstva. – Usp. Dieter Thomä, *Eltern. Kleine Philosophie einer riskanten Lebensform*, Beck, München 2002., str. 11, 49–82.

53 O percipiranju i konceptualiziranju djeteta i djetinjstva, te »povijesti djetinjstva« – ponajviše na tragu knjige Dijete i obiteljski život za Staroga poretka Philippea Arièsa (L'enfant et la vie sous L'Ancien Régime, Paris 1962.) usp. Marijana Hameršak, »Desetljeća Arièsove povijesti djetinjstva«, Časopis za suvremenu povijest, god. 36 (2004), br. 3, str. 1061–1078.

54 H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 63.

svaku neposrednost i širi se u nedoglednu budućnost. Ovaj osjećaj, kad se proširi u ideju, može stvoriti most od etike bližnjega do onoga što nam je daleko i što je tek u našoj predodžbi, do onoga što nam još ne govori svojim glasom, ali znamo da je prepušteno samovolji naše moći. Odgovornost kaže da je to njoj povjereno.«[55]

Slično tome, u *Principu odgovornost* Jonas tvrdi:

»… već u dosadašnjem moralu postoji jedan slučaj (…) elementarne ne-recipročne odgovornosti i obveze koja se spontano prihvaća i prakticira; obveza prema djeci koju smo rodili i koja bi morala propasti ako nakon rađanja ne bismo nastavili s brigom i zaštitom. Mi, doduše, od njih za našu starost možemo očekivati nekakvu protuuslugu za utrošenu ljubav i trud, ali ovo sigurno nije uvjet za to, a još manje za odgovornost koju za njih prihvaćamo i koja je, ipak, neuvjetovana. (…) … tu je porijeklo ideje o odgovornosti uopće, a neprestano unapređivana sfera djelovanja tog odnosa je najprvotnije mjesto njezinog angažmana.«[56]

Kako je rečeno, roditeljska se odgovornost (kao i državnička) odlikuje totalnošću, kontinuitetom i usmjerenošću na budućnost.

Totalnost se izražava u tome što se roditeljska odgovornost ne odnosi na egzistenciju djeteta u ovom ili onom pogledu, nego na »dijete kao cjelinu i u svim njegovim mogućnostima, ne samo u onim neposrednim potrebama«.[57] Roditeljska odgovornost ima u vidu »puki bitak kao takav, a onda najbolji bitak ovoga bića«, pa je prema tome usmjerena i na održanje života i na ukupni razvoj djeteta. Dakle, roditelji bi, u idealnom slučaju, trebali brinuti i o fizičkom, i o psihičkom, i o mentalnom, i o emocionalnom razvoju djeteta, a roditelje bi trebale oponašati i institucije koje se djelomično ili u iznimnim situacijama brinu o djeci (vrtići, škole, bolnice).

Ovo nas upućuje na drugu značajku roditeljske odgovornosti, a to je – *kontinuitet*. Kao što odgajateljica u vrtiću, učitelj u školi ili zdravstvena djelatnica u bolnici ne mogu prekinuti svoju brigu oko djeteta sve dok im je ono povjereno (primjerice, od ponedjeljka do petka između 8 i 16 sati), tako se roditeljska briga ne može prekinuti *nikada*. I kada dijete spava, ili je u vrtiću i školi, ili je kod bake i djeda – roditeljska se odgovornost ne prekida, ni na svjesnoj razini, ni u emocionalnom smislu. Ali kontinuitet se ne odnosi samo na protok sati, dana, tjedana, mjeseci i godina, nego znači i to da roditeljska odgovornost uvijek mora imati u vidu *prošlost, sadašnjost i budućnost*, odnosno čitavu povijest predmeta odgovornosti, tj. djeteta. Totalna odgovornost, prema Jonasu,

»… uvijek mora pitati: 'Što će biti poslije? Kuda to vodi?'; a istovremeno i: 'Što se događalo prije? Kako se to što se sada događa objedinjuje s cjelinom postojanja ove egzistencije?' Jednom riječju: totalna odgovornost mora postupati 'povijesno', ona svoj predmet mora obuhvatiti u njegovoj povijesnosti, a to i jest pravi smisao onoga što ovdje označavamo elementom 'kontinuiteta'.«[58]

55 H. Jonas, »Technik, Freiheit und Pflicht«, str. 10.

56 H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 63.

57 Ibid., str. 147.

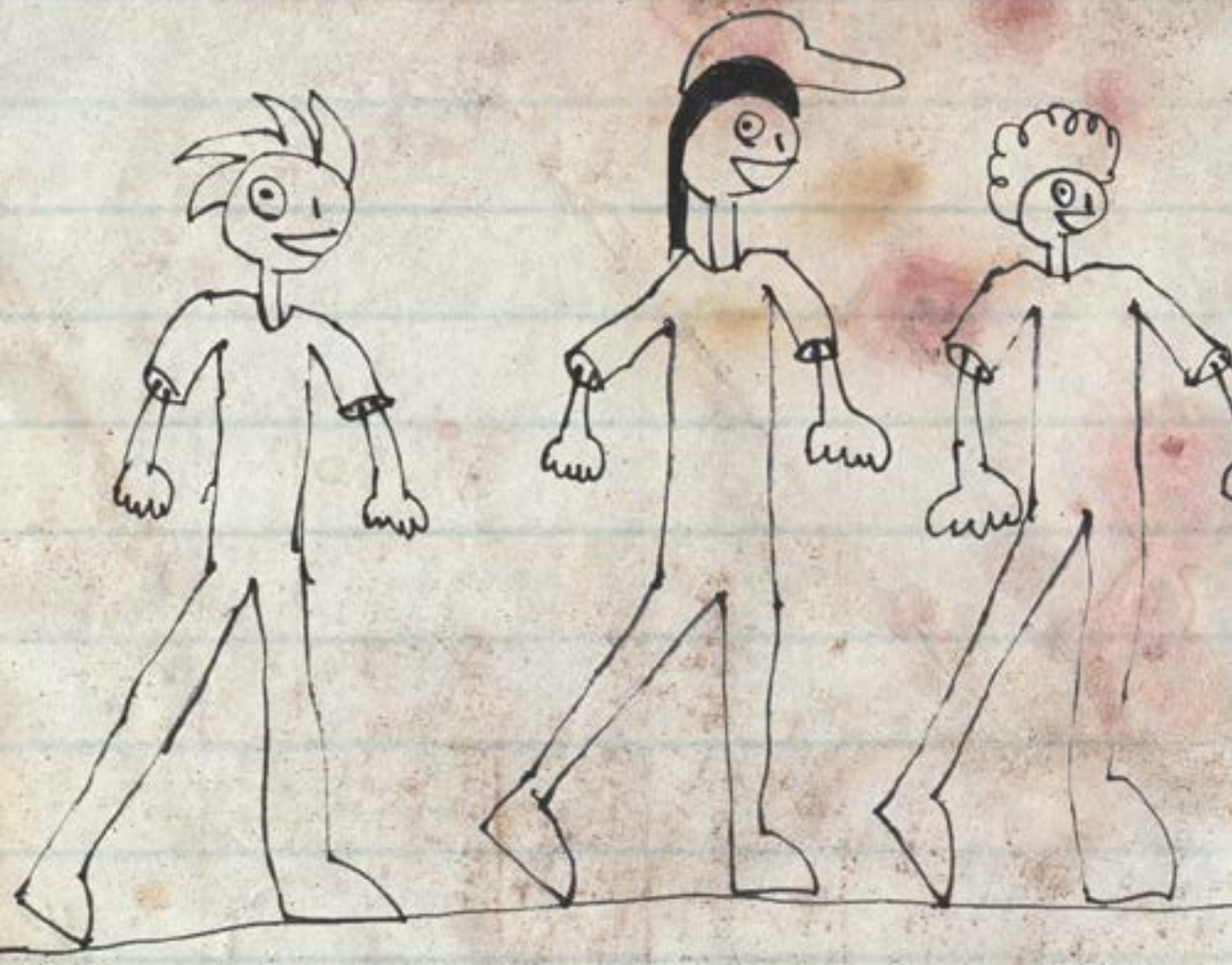
58 Ibid., str. 153.

Tako dolazimo i do treće karakteristike roditeljske odgovornosti, o kojoj je na neki način već bilo riječi, jer ona se odnosi na – *budućnost*. Odgovornost roditelja je odgovornost za jedan život, jednu cjelokupnu egzistenciju, *izvan njezine neposredne sadašnjosti*, s onu stranu precizne izračunljivosti. Usmjerenost na budućnost znači da je u skrb o onome što je danas uvijek već uključeno obaziranje na ono sutra, iako se sutrašnjica, dogledna i nedogledna budućnost zapravo ne mogu predviđati. No, ono što nam se na dnevnoj razini nadaje iz naše vremenitosti – pa u tom smislu ne bi predstavljalo nikakvu novinu ni u etičkoj raspravi ni općenito – kod Jonasa, kako i on sâm kaže, »dobiva jednu posve drugu dimenziju i drugu kvalitetu u vezi s 'totalnom odgovornošću' kakvu ovdje razmatramo«.[59]

Onako kako roditelj preuzima i nosi odgovornost za dijete, čovječanstvo bi (naravno, u drugim razmjerima) trebalo preuzeti odgovornost za život i uvjete života na Zemlji. Ali ne samo čovječanstvo kao globalna moralna i politička zajednica, nego i svaki čovjek-pojedinac na onim razinama i u onoj mjeri u kojoj njegovo djelovanje utječe na druge ljude, druga živa bića i životni okoliš.

Stoga odgovornost – koja je uvijek, u najmanju ruku, dvostrana, jer uključuje i racionalnost i emocionalnost, i objektivnu, umski konstituiranu odgovornost i subjektivni osjećaj odgovornosti – predstavlja primjerenu osnovicu za izgradnju jedne »nove etike«, koja bi trebala razviti i racionalnu argumentaciju i senzibilitet za ona bića koja nije moguće na odgovarajući način »pokriti« načelima i normama tradicionalne etike.

59 Ibid., str. 154.



PATRICE CANIVEZ

Odgoj rasuđivanja: pravo i ljudska prava*

* Canivez, Patrice: »Odgoj rasuđivanja: pravo i ljudska prava«, u: Isti, *Odgojiti građanina*, prevela Andrea Gašpić, Durieux, Zagreb, 1999. str. 79-105.

PATRICE CANIVEZ

ODGOJ RASUĐIVANJA: PRAVO I LJUDSKA PRAVA

Do sada smo ostavljali po strani intelektualne aspekte odgoja i obrazovanja. Bavili smo se problemom uvjeta pod kojima se pojedinac može odgajati, a da ne izgubi svoju autonomiju i sposobnost rasuđivanja. Pošli smo od činjenice da ta mogućnost doista postoji, budući da se politički i intelektualni život hrani polemikama, kritikama i debatama. Proučavali smo na koji način autonomija i sklonost razmišljanju mogu biti kompatibilni s prilagođavanjem životu unutar određene političke zajednice.

Problem koji nam se sada postavlja jest problem rasuđivanja u pravom smislu riječi, odnosno rasuđivanja koje građanin upućuje pitanjima što se tiču cjelokupne zajednice. Pojam rasuđivanja teško je precizirati kad se radi o javnim poslovima. Da bismo ga odredili, moramo znati o čemu rasuđujemo i u skladu s kojim kriterijima. Nije isto izabrati nekog državnika zbog njegove karizmatične osobnosti ili zbog toga što je njegova politika povoljna za neke privredne interese, prihvaćati neku vladu zbog moralnih razloga ili odobravati političke projekte neke stranke. Međutim, ostavimo li po strani ono što spada u kategoriju zavođenja, a čime se trebaju baviti stručnjaci za *image,* možemo pokušati uspostaviti razliku između dvaju tipova rasuđivanja. U ovom poglavlju držat ćemo se rasuđivanja pravnog i *kritičkog* tipa. U sljedećem ćemo poglavlju pokušati definirati *političko* rasuđivanje.

1. KRITIČKO RASUĐIVANJE, POLITIČKO RASUĐIVANJE

Prvi tip rasuđivanja je onaj u kojem pojedinac posjeduje izričit i eksplicitan kriterij u obliku nekog pravila ili zakona. Takvo rasuđivanje je tada *pravnog* tipa: djelovanje nekog pojedinca, ministra ili sindikata legalno je ili nije legalno. Ono jest ili nije u skladu sa slovom ili duhom institucija. Ta rasuđivanja, koja se oslanjaju na priznate tekstove ili principe, ipak su hijerarhizirana. Stanar koji sudi o djelima svoga kućevlasnika, delegat koji sudi o projektu nekog zakona u odnosu na ustav, općenito pojedinac koji sudi o nekom ustavu s gledišta ljudskih prava, nalaze se na različitim i sve širim i širim stajalištima. Prvi rasuđuje u svjetlu građanskog zakonika, drugi rasuđuje oslanjajući se na ustav koji može i ne mora biti pisan (kao u Velikoj Britaniji), a posljednji na tekstove koji ponekad imaju ustavnu vrijednost (poput Deklaracije od 26. kolovoza 1789. u Francuskoj), a ponekad nemaju (poput Univerzalne deklaracije iz 1948); ali svaki se

sud najčešće temelji na određenoj predodžbi o ljudskim pravima. Svaki put stajalište je sve šire. Rasuđujući o djelima nekog kućevlasnika ili činovnika, rasuđujem o pojedinačnom slučaju u skladu s nekim zakonom. Rasuđujući o ustavu sa stajališta ljudskih prava, rasuđujem o jednom političkom sustavu u skladu s određenom predodžbom o moralu. Rasuđivanje zakonskog tipa stoga dovodi do moralnog rasuđivanja, koje se bavi skupom svih institucija ili pak načelima na kojima se one temelje.

Međutim, u svim tim slučajevima radi se o tome da primjenjujemo neko opće pravilo na neki pojedinačni slučaj. No, sud obično postaje to *negativniji i kritičniji* što je pravilo općenitije. Zaista, zakon na pozitivan način definira obveze kućevlasnika i stanara, poslodavaca i zaposlenih itd. On svakome dopušta da sâm upravlja svojim djelovanjem i da sudi o djelovanju drugih. Ali, kada rasuđujemo o usklađenosti projekta nekog zakona s ustavom, ili o vrijednosti nekog političkog sustava s obzirom na ljudska prava, tada je lakše odrediti ono što nije u skladu s općenitim principom, nego odrediti ono što bi *trebalo* učiniti kako bi do sklada došlo.

To možemo provjeriti na jednom primjeru. Francuski ustav iz 1958. jamči »jednakost pred zakonom svih građana bez obzira na podrijetlo, rasu ili vjeroispovijest«, kao i poštivanje svih vjera (čl. 2). To načelo, koje je u pravom smislu riječi osnova francuske države, temeljni je element eksplicitnog ili implicitnog ugovora kojim se pojedinac integrira u društvo. Zahvaljujući tom formalnom kriteriju, građanin može bez dvojbi rasuđivati o onome što, unutar društva, nije u skladu s temeljnim vrijednostima zajednice. Ako se, primjerice, ubojice kažnjavaju ili oslobađaju ovisno o svojim vjerskim uvjerenjima, očigledno je da se ovaj temeljni zakon krši.

Međutim, do problema dolazi kad poželimo *odrediti* pozitivni sadržaj tog načela. Uzmemo li ponovno primjer članka 2 iz Ustava, poteškoća se sastoji u tome da se kaže u čemu se pozitivno gledajući sastoji poštivanje svih vjeroispovijesti, i općenito gledano, poštivanje drugog i njegove kulture. Jer, u tom slučaju treba interpretirati konstitutivnu vrijednost zajednice, razraditi je, a ta interpretacija nije bez posljedica. Ona, naime, implicira, više ili manje izričito, određeni model organizacije društva kao cjeline. Već prema smislu koji pridajemo poštivanju okoline, doći ćemo do više različitih modela suživota raznih kultura. S jedne strane, to poštivanje drugoga i njegove različitosti može dovesti do položaja »svatko kod sebe«. Tada bismo inzistirali na osebujnostima, na regionalizmima, i bili bismo skloni određenim raslojavanjima kako bismo se oduprli homogenizaciji običaja i uvjerenja, razvodnjavanju identiteta svojstvenog pojedincima ili grupama. S druge strane, može se inzistirati na važnosti društvene povezanosti. Jednakost svih se tada interpretira kao integracija svakoga u život zajednice. Ističe se da je jedinstvo države, a stoga i njezin opstanak, u bliskoj vezi s tom integracijom i sa snagom te povezanosti. Ovaj slučaj podrazumijeva da se razlike ublažavaju i da se ta raslojavanja ne pretvaraju u segregacije, što u krajnjoj liniji implicira određenu komunikaciju između kultura. Izbor između tih dvaju modela kolektivne organizacije ovisi dakle o *odluci*. Ta odluka proizlazi iz jednog drugog tipa rasuđivanja, više političkog, jer se njime odlučuje što treba učiniti. Na to ćemo se vratiti.

2. PRAVO I LJUDSKA PRAVA

Obrazovanje građana pretpostavlja informiranost, minimalno poznavanje zakonskog sustava i institucija: pojedinac mora, u najobičnijim životnim situacijama, poznavati principe i zakone koji određuju njegova prava i dužnosti, te razabrati slučajeve kada ih treba primijeniti. Ono također pretpostavlja rasuđivanje, i to utoliko više što zakon ne može eksplicitno odrediti dužnosti građanina u svim pojedinim slučajevima. Zakon pojedincu ostavlja određen prostor za tu procjenu, i svatko mora imati minimum »praktične mudrosti« da bi, u osobitim okolnostima u kojima se nalazi, odredio što mu je činiti. To poznavanje institucija i sposobnost rasuđivanja moraju također svakome omogućiti da se orijentira u društvenom životu. Moraju pojedincu omogućiti da predvidi ponašanje okoline dok je ono sukladno sa zakonima, i da predvidi posljedice svojih vlastitih djela.

Međutim, to informiranje nema samo praktičan razlog. Ono je ujedno opravdano činjenicom da pojedinac ne sudjeluje u razradi svih zakona. Naime, on dolazi na svijet u nekoj zajednici koja je već strukturirana institucijama, a taj svijet u kojem se nalazi postavlja mu ograničenja koje nije sâm odabrao. To se, zapravo, odnosi na većinu zakona koje treba poštivati: ti zakoni mu dolaze iz nekakve prošlosti za koju on nema odgovornosti, a čiji autoritet ograničava njegovu sadašnju slobodu. Mi smo političku slobodu u prvom poglavlju odredili kao *dobrovoljno* poštivanje zakona. Kako bi takvo aktivno prihvaćanje bilo moguće, budući da je riječ o zakonima ili ustavu koje pojedinac nije osobno izglasao, potrebno je da on stekne uvid u vrijednosti na kojima se oni temelje i da se prepozna u tim vrijednostima. To znači da politička vlast ima dužnost odgajanja pojedinca i objašnjavanja zakona i institucija kako bi oni koji dolaze na svijet i koji te zakone nalaze kao činjenična stanja i ograničenja, jer ih nisu sami odabrali niti raspravili, mogli steći uvid u principe na kojima se oni temelje, »pronaći se« u tim principima i tako potvrditi svoju slobodu pronalazeći svoje mjesto u zajednici.

To vraćanje načelima kulminira osvještavanjem određene koncepcije o čovječnosti. U velikom broju zemalja, ta koncepcija se definira u nekoj deklaraciji o ljudskim pravima, bila ona napisana u nekom utemeljiteljskom tekstu (poput Deklaracije o neovisnosti Sjedinjenih Američkih Država od 4. srpnja 1776.) ili pak umetnuta u sâm tekst ustava (kao u ustav SR Njemačke od 23. svibnja 1949.).[1] Ako nije izričito određena ustavom, referenca na ljudska prava može se također očitovati u zakonskim

1 U Francuskoj, situacija je na neki način negdje između, jer Predgovor Ustava iz 1958. »svečano reafirmira prava i slobode čovjeka i građanina koje je odredila Deklaracija iz 1789«. Ustavni karakter, u strogom smislu riječi, tih prava bio je predmetom jedne rasprave; najzad ga je priznalo sudstvo Ustavnog savjeta (odlukom od 16. srpnja 1971.) Vidi Jean Rivero, *Les Libertés publiques (Javne slobode)*, PUF, tom I., *Les droits de l'homme (Ljudska prava)*, str. 25 i d.

garancijama koje se pridaju osobnim slobodama (poput *habeas corpus*[2]), ili ratifikacijom međunarodnih dogovora.

Kako god bilo, ipak se može reći da se temeljne vrijednosti suvremene države ne zamišljaju samo kao nacionalne vrijednosti, kao vrijednosti strogo svojstvene samo nekoj određenoj zajednici. One teže univerzalnoj vrijednosti. Ono što Francuzi smatraju svojom osebujnošću, naime da su njihove nacionalne vrijednosti (ljudska prava) univerzalne vrijednosti, također se može smatrati distinktivnim obilježjem moderne države kao takve. Tako gledano, sukobljavanje dvaju pravnih različitih država u stvari je premještanje rasprave – i razmimoilaženja – između različitih koncepcija čovječnosti na politički ili geopolitički plan.

Ako je ta analiza točna, tada prenošenje nacionalnih vrijednosti putem odgojno–obrazovnog sustava nema kao svrhu potaknuti pojedinca da grčevito brani svoj osobni identitet. Ono ga mora uvesti u svijet u kojem se temeljno postavlja pitanje čovjeka, i u kojem mu njegova nacionalna tradicija pruža određeno gledište o tom pitanju. »Vrijednosti« imaju smisla samo stoga što ih pokreće potreba za univerzalnošću.

Zato ljudska prava imaju važno mjesto u odgoju građanina. S jedne strane, jer definiraju jednu od najvećih tema političke rasprave. S druge strane, zato što državama koje se na njih pozivaju pružaju kriterij za rasuđivanje o onome što, u nekom političkom programu ili projektu zakona, kao i u organizaciji zajednice općenito, nije u skladu s utemeljiteljskim principima tih država.

Ljudska prava: prijeporan pojam

Ljudska prava, drugim riječima, pružaju temeljni kriterij za ono rasuđivanje, kritičko ili negativno, koje smo pokušali definirati. Međutim, postavlja se problem, čvrstoće tog kriterija. Sve dok je riječ o ocjeni sukladnosti nekog pravilnika s nekim zakonom, ili o sukladnosti nekog zakona s nekim ustavom, kriterij nam je dan u samom tekstu tog zakona ili ustava. I ovdje može doći do poteškoća: može doći do različitih interpretacija tih tekstova, a osim toga, treba i ispravno utvrditi posebne slučajeve na koje se primjenjuje opće pravilo. Međutim, taj problem je drugačiji kad treba donijeti sud o institucijama ili o nekom političkom režimu sa stajališta ljudskih prava. Svakako, ta prava pružaju kriterije za ocjenu koji su donekle određeni, budući da se nalaze u tek-

2 Doslovno: »da imaš tijelo«, pri čemu se podrazumijeva *ad subjiciendum*: »da ga pokažeš« (pred sudom). *Habeas corpus* je »procedura kojom sudac ili sud nalažu čuvaru nekog pojedinca koji je u pritvoru ili zatvoru, da tog pojedinca mora fizički predstaviti kako bi se odlučilo o tome je li njegovo zatvaranje zakonito«. (A. Bourde, u *Encyclopaedia Universalis*, tom 8, str 188 a). Ta procedura, uspostavljena u Engleskoj u 17. stoljeću, jamstvo je protiv samovoljnih uhićenja. Vidi »čin habeas corpus (1679)« u Stéphane Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Deklaracija o pravima čovjeka i građanina)*, Hachette, zbirka »Pluriel«, 1988., str. 485 i d.

stovima ili u deklaracijama, od američkih Deklaracija i francuske kolovoške Deklaracije 1789., do Univerzalne deklaracije iz 1948. Međutim, ljudska prava postavljaju nekoliko temeljnih problema koje treba riješiti ukoliko od njih želimo učiniti jedan od središnjih dijelova odgoja građanina.

Ponajprije, treba se usuglasiti o onome na čemu se ta prava temelje. Nemaju li ona razumnog temelja, tada su samo pogrešan zaključak. U tom su slučaju samo jedan među mnogim zahtjevima, što u krajnjoj posljedici dovodi do toga da se na istu razinu stave temeljna prava ljudskog stvorenja i cijeli niz pseudoprava: pravo na okoliš, prava životinja itd., a posljedica toga je da pojam prava ostane bez svakog mogućeg sadržaja. Međutim, ovo treba pojasniti kako bismo izbjegli sve nesporazume. Reći da ne postoji pravo na okoliš, ne znači da se priklanjamo zagađenju. Da čovjek treba ugodan i zdrav okoliš, jest činjenica. Ali, ako od svake potrebe činimo pravo, tada tvrdimo da država mora zadovoljiti sve potrebe – što predstavlja problem – a u isto vrijeme pojmu prava oduzimamo svaku specifičnost.

Osim toga, treba pokušati riješiti prividno proturječje između građanskih i političkih prava s jedne strane, i društvenih prava s druge strane. Građanska prava su *slobode* koje država jamči svakom čovjeku, bio on njen građanin ili ne; jednakost pred zakonom, sigurnost, zaštitu od samovoljne upotrebe vlasti, vlasništvo, slobodu svijesti i mišljenja. Politička prava pojedincu shvaćenom kao građaninu pridaju određenu *moć:* sudjelovanje u oživotvorenju opće volje, to jest zakona, pravo na pristanak na porez. Međutim, ona također u sebi sadrže prava koja su otvorena svima, poput slobodnog izražavanja misli.[3] Društvena prava su prava koja ne samo što ograničavaju moć države, nego od nje zahtijevaju davanja: to su pravo na rad, na obrazovanje, na minimum materijalnih sredstava itd. Ona se kao takva pojavljuju u Deklaraciji o ljudskim pravima iz 1793.[4] Svaka od tih dviju kategorija pravâ pretpostavlja različitu koncepciju države. Građanska i politička prava pozivaju se na neki oblik »liberalne« države: vlast jamči igru sloboda; upleće se što je manje moguće u život društva. Društvena prava, naprotiv, podrazumijevaju razmjerno veliko upletanje države u gospodarsku i društvenu aktivnost. Treba li dakle birati između ljudskih prava?

I najzad, postavlja se problem univerzalnosti tih prava. Društvene znanosti, osobito etnologija i sociologija, uče nas da su kulture raznovrsne i specifične; pod pojmom *kultura* podrazumijeva se skup običaja, vjerovanja i institucija koji čine jedinstvo nekog naroda ili neke društvene grupe. Kako bismo izbjegli zamku etnocentrizma, koji se sastoji od rasuđivanja o nekoj stranoj kulturi polazeći od predrasuda svojstvenih kulturi promatrača, moramo priznati *relativnost* kultura. U tom slučaju smatramo da su sve one specifične i da nema tog kriterija koji bi nam omogućio da odlučimo da li je jedna od njih bolja od druge. U pogledu ljudskih prava, posljedica toga je sljedeća: ta prava su izraz zapadne kulture. Dakle, nije legitimno iz njih izvlačiti argumente koji

3 Vidi Jean Rivero, *Les Libertés publiques*, str. 61 i d.

4 Čl. 21 i 22.

bi osudili određene običaje koji imaju smisla u drugim kulturama, radi li se o svođenju žena i djece na poslugu ili pak o smrtnoj kazni zbog bogohuljenja. Ako su ljudska prava prava svih ljudi, tada treba odgovoriti na zamjerku o relativitetu.

Temelj ljudskih prava

Ljudska prava su, sudeći prema Deklaraciji iz kolovoza 1789., *prirodna* prava. Budući da pripadaju čovjekovoj prirodi, ona su »nezastariva« (čl. 2) i »neotuđiva« (Preambula); nameću se svakom političkom autoritetu, ma kakav on bio. Problem je, dakle, u ispravnoj interpretaciji pojma *prirodno pravo.*

Pratimo li analize koje je proveo Léo Strauss u svom djelu *Povijest i prirodno pravo,* dolazimo do razlikovanja dvaju osnovnih načina shvaćanja prirodnog prava, koji odgovaraju onome što Léo Strauss zove klasičnom doktrinom i suvremenom doktrinom.

Klasična doktrina odgovara filozofskoj tradiciji koja potječe od Sokrata i Platona. Ona omogućuje da se pojmu prava pridruži točno određeno značenje, zamišljeno kao koherentni skup zakona, ili preciznije kao ustav, pri čemu riječ »ustav« u isto vrijeme znači zakonsku organizaciju države i njezin politički režim. *Prirodno pravo* postoji čim postoje grad-država i ustav koji odgovaraju prirodi. Teorija prirodnog prava miješa se s opisom tog ustava i te dobro organizirane republike, to jest s teorijom pravde.

Međutim, treba razjasniti upotrebu riječi *priroda.* Priroda u ovom slučaju nije priroda suvremene fizike, skup pojava koje se mogu opisati materijalističkim, mehanicističkim i matematičkim pojmovima. Ovdje prirodu treba shvatiti na teološki način: ono što određuje prirodu nekog stvorenja jest finalnost kojem ono teži i po kojemu ga jedino možemo razumjeti. Tako je priroda čovjeka obilježena podređivanjem njegovih raznolikih sastavnih funkcija – želje, snage i energije – inteligenciji. Čovjekova je priroda njegov »poziv« na inteligentno djelovanje (djelovanje praćeno razumom) i na *teoriju,* odnosno na kontemplativnu misao, na djelovanje razuma.

Zbog toga je grad-država prirodan. Takav je, općenito govoreći, shvatimo li čovjeka kao političku životinju, kao biće koje je priroda pozvala da živi u zajednici. Međutim, on je to na uzvišeni način ako je to pravedan grad, to jest od trenutka kad je u njemu ostvarena ona hijerarhija funkcija koja određuje »normalnog« ljudskog pojedinca. Kao što u duši »zdravog« čovjeka vlada razum, grad koji je u skladu s prirodom je onaj kojim vladaju učeni ljudi, ljudi koji jasno vide dobro kojem moraju težiti kako čovjek, tako i grad. Taj grad je prirodan na još jedan način: to je okvir unutar kojeg će se ljudsko biće moći ostvariti kao doista ljudski pojedinac. Upravo u državi kojom vladaju znanje i inteligencija pojedinac može, prema svojim sposobnostima, razviti svoju prirodu inteligentnog bića.

Iz toga, međutim, proizlaze dvije stvari. S jedne strane, ne može se doista govoriti o *pravima* čovjeka. Pravo je određeno ustavom, a ljudski pojedinac nema prava kao takav. Iz njegove se prirode prije može izvući određena temeljna »dužnost«, dužnost da u sebi samom ostvari ljudsko savršenstvo. S druge strane, ovdje se ne radi o *čovjeku,* u punom smislu koji danas pridajemo tom pojmu. Ovdje se čovjek miješa s građaninom, a ljudska egzistencija s političkom egzistencijom. Između Grka i barbara nema zajedništva, i tek nakon pada gradova–država, najprije ujedinjenih u helenistička kraljevstva, a zatim u Rimsko Carstvo, razvio se, zajedno s kozmopolitizmom stoika i beskrajnim poštivanjem čovjeka što je obilježje kršćanstva, pojam čovječnosti u univerzalnom smislu riječi.

Prema Léu Straussu, suvremena doktrina prirodnog prava omogućuje nam, naprotiv, da pojedincu kao takvom pripišemo prava. Međutim, pod time se podrazumijeva drugačije shvaćanje prirode: onakvo kakvo se razvija od 17. stoljeća. Priroda se više ne shvaća s gledišta esencijalnih ciljeva, već kao mehanizam uzroka i posljedica, na način moderne fizike. Više ne možemo polaziti s koncepta konačnog cilja i savršenstva; trebamo poći od pojma uzroka i, budući da se radi o ljudskom ponašanju, od njegovih *motiva.* Jer, upravo ti motivi, strasti svojstvene ljudskoj prirodi, odgovorni su za rođenje države i mogu ga opravdati. Temeljna ljudska strast je strah od smrti, a osobito od nasilne smrti koju čovjeku zadaje okolina. Temeljna je želja svakog bića dakle očuvanje vlastitog postojanja. Njegova najlegitimnija težnja jest težnja ka *sigurnosti.* Stoga se prirodno pravo u ovom svjetlu temelji na apsolutnom pravu pojedinca na život. To su principi Hobbesove teorije: »Uloga države nije da stvori ili da potiče u čovjeku krepostan život, već da čuva prirodno pravo svakoga. Njezina moć je strogo ograničena tim prirodnim pravom, a ne nikakvim moralnim pitanjem.«[5] Iz toga potječu individualističke i kontraktualističke teorije koje obilježavaju, uz Hobbesa, i Modernu školu prirodnog prava. Država se temelji na nekoj vrsti pakta ili društvenog ugovora; ona je udruženje pojedinaca. Njezin je cilj da svakome osigura sigurnost i načine pronalaženja osobne sreće (a u krajnjoj liniji, kod Lockea, i uživanje osobnog vlasništva te mogućnost da se to vlasništvo unedogled povećava radom). Ova je teorija u osnovi koncepcije ljudskih prava shvaćenih kao način zaštite pojedinca od pretjeranih prohtjeva države. Kratko rečeno, to je teorija o slobodi *u odnosu na* državu.

Ta teorija, međutim, postavlja dva problema. Prvi proizlazi iz činjenice da ta prava nisu *prirodna* prava u strogom smislu riječi ukoliko uzmemo da strasti, želje ili moralne činjenice na koje se ona oslanjaju pretpostavljaju da čovjek već živi u zajednici. To je pokazao Rousseau u *Raspravi o podrijetlu nejednakosti.* Čovjek u prirodnom stanju, kako ga opisuje Rousseau, usamljeno je i miroljubivo biće. Njegovi odnosi sa sličnima su epizodni i trenutačni. Osim toga, to stvorenje je afektivno i intelektualno

5 Léo Strauss, *Droit naturel et histoire (Povijest i prirodno pravo)*, Flammarion, 1986., str. 165

nerazvijeno, »glupa i ograničena životinja«.[6] Dakako, on je slobodan i sretan, no nije toga svjestan. Stoga želja za posjedovanjem, i za sve većim posjedovanjem, borba svih protiv svih te strah od nasilne smrti koja iz nje proizlazi, nisu obilježja ljudske prirode, već prvobitnog, nasilnog oblika života u zajednici, loše uređene ili nedovoljno organizirane političke egzistencije. Dakle, prirodna prava (a osobito vlasništvo) ne postoje u prirodi. Jedine doista ljudske osobine čovjeka u prirodnom stanju – a to su presudne osobine – jesu sloboda i sposobnost usavršavanja: čovjek je stvorenje koje evoluira, mijenja se i napreduje. Napreduje neprestanim razvijanjem svojih potencijala, na čelu kojih se nalazi razum. Međutim, razvoj tih mogućnosti pretpostavlja život u zajednici.

Drugi problem je u činjenici da ta prava nisu prava u stvarnom smislu riječi. Izolirani pojedinac, ukoliko ga ne štiti država, nema nikakvo pravo u strogom smislu riječi. Ili, kao što to kaže Spinoza[7], njegovo pravo tada dopire onoliko daleko koliko dopire njegova moć; što znači da je ključna moć, a ne pravo. Ta teorija u krajnjoj liniji samo potvrđuje temeljne i legitimne interese pojedinca, ali ne definira prava u stvarnom (zakonskom) smislu tog pojma. To postaje jasno razmotrimo li činjenicu da se do sada nijedna država nije odrekla mobilizacije svojih građana u vrijeme rata, što dovodi u pitanje pravo na život, niti oduzimanja njihova vlasništva kada to zahtijeva uređenje ili obrana teritorija. Tako da Hobbesova teorija, dovedemo li je do krajnosti, dovodi do toga da se vojniku prizna pravo na dezertiranje, a zločincu pravo da se na sve načine odupire javnoj vlasti. No, zanimljivo je primijetiti da Deklaracija o pravima čovjeka iz 1789. kaže upravo suprotno: »Svaki građanin kojeg zakon pozove ili preda sudu, mora se smjesta odazvati: pružanjem otpora postaje kriv« (čl. 7).

Želimo li očuvati pojam prirodnog prava i na njemu utemeljiti ljudska prava, možemo poći samo od slobode i »razumnosti« čovjeka. S jedne strane možemo, poput Kanta, reći da je sloboda jedino urođeno pravo koje posjeduje pojedinac. No, to pravo je apsolutno temeljno, u smislu u kojem je ono uvjet stjecanja svih drugih prava: prava (vlasništvo, slobodna komunikacija itd.) postoje samo za slobodno biće.[8] S druge strane, čovjek u prirodnom stanju definira se kao *razumno* biće, odnosno ne kao biće koje je već razvilo svoj razum, inteligenciju itd., nego kao biće koje ih *može* razviti. Definira se, uzmemo li ponovno Rousseauovu riječ, svojom usavršivošću; on je životinja s potencijalom razuma, razumna životinja. Prirodno se pravo dakle temelji na svijesti koju ima pojedinac o svojoj vlastitoj prirodi razumnog bića.

Taj princip u biti znači dvije stvari koje potpuno mijenjaju našu perspektivu. Ponajprije, svijest koju pojedinac ima o svojoj prirodi razumnog bića nije svijest o nekom

6 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social (O društvenom ugovoru). Oeuvres complètes*, zbirka »Bibliothèque da La Pléiade«, Gallimard, 1964., knjiga I, tom III, pogl. 8. str. 364.

7 Spinoza, *Traité de l'autorité politique (Traktat o političkom autoritetu). Oeuvres complètes*, zbirka »Bibliothèque da la Pléiade«, Gallimard, 1964., pogl. 2, § 4, str. 923.

8 Vidi Kant, *Métaphysique des moeurs (Metafizika običaja), Vrin, 1986., 1. dio, Doctrine du droit (Doktrina o pravu)*, str. 111

pravu. Ona ga ne potiče na to da za sebe, kao »izoliranog« pojedinca, zahtijeva prava u pogledu kojih bi se zadovoljio njihovom neprenosivošću. Ta svijest je moralna svijest: svijest o dužnosti da se poštuje, u drugoga kao i u sebi samome, sloboda i dostojanstvo razumnog bića. To znači da pojedinac shvaća da ima neprenosivu dužnost da svoje čisto egoistične, osobne, jednostavno prirodne, itd. interese podredi zakonu razuma koji se u njemu nalazi. Taj zakon mu nalaže da ne poželi ništa što ne bi bilo dopustivo i prihvatljivo za sve, odnosno ništa što ne bi mogli poželjeti i drugi pojedinci, a da pritom ne dođe do proturječnostî i do porasta nasilja unutar zajednice.

U pogledu okoline, ta dužnost je dužnost apsolutnog poštivanja ljudske osobe: ona nalaže da se drugoga nikad ne promatra samo kao sredstvo, nego uvijek i kao subjekt, kao biće čiji se razlog postojanja nalazi u njemu samome, a ne samo u njegovoj upotrebljivosti, u njegovoj »instrumentalnosti« kad je na usluzi drugome. Sada dolazimo do druge konzekvencije: ljudska prava su dakle utemeljena na moralnoj svijesti pojedinca, onakvoj kakvom ju je opisao Kant.[9] No, to nisu prava koja pojedinac zahtijeva za sebe kao »neovisni« pojedinac: to su prava koja on priznaje *drugima*. Ona u svijesti pojedinca odgovaraju dužnosti prema drugima, i ta dužnost je neposredno prisutna u svijesti svakog čovjeka koji poštuje sâm sebe. Drugim riječima, ljudska prava se po svojoj prirodi temelje na osjećaju koji pojedinac ima o svom vlastitom dostojanstvu.

Ako su ljudska prava prava drugih, to ne znači da nisu i moja. No, ako su to i moja prava, to je upravo zato što sam sličan svima drugima, ne, naravno, u smislu psihologije ili fiziologije, već utoliko što sam razumno biće. To pak znači da su ljudska prava utemeljena na odnosu jedne osobe naspram drugoj, a taj odnos je odnos *jednakosti*. Druga osoba ima svoja prava zato što je jednaka meni kao osoba, a njezina prava su i moja jer sam ja jednak njoj. Ljudska prava se dakle oslanjaju na princip jednakosti, i bit će definirana na različite načine, sljedeći širinu koja se pridaje tom principu. Građanska i politička prava zahtijevaju, naime, da svi građani uživaju iste *slobode*. Društvena prava zahtijevaju smanjivanje nejednakosti *situacija*.

Građanska i politička prava, društvena prava

Ovdje se postavlja drugi problem na koji smo upozorili. Građanska i politička prava omogućuju obranu individualne slobode u odnosu na državu. Društvena prava, naprotiv, pretpostavljaju da se država aktivno brine o pojedincima, što implicira povećanje njezine moći, od čega slobode mogu imati štete. Dakle, teško je pomiriti ono što su Alain Renaut i Luc Ferry, nakon Jeana Riveroa, nazvali *prava – slobode* (građanska i politička) i *prava - obveze,* odnosno društvena prava, koja pojedincu stvaraju određeni

9 Vidi Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs (Temelji metafizike običaja) op. cit.* Za temelj prirodnog prava u moralnoj svijesti, vidi i Éric Weil, *Philosophie politique*, I. dio.

dug prema državi.[10] To je teže pomiriti te dvije vrste prava što se obje mogu, iz oprečnih razloga, smatrati instrumentima opresije. Naime, s marksističke perspektive ističe se da su građanska i politička prava isključivo formalna. Vlasništvo, sloboda mišljenja i komuniciranja, sva ta prava su prava koja nešto znače samo onima koji imaju materijalnih mogućnosti da ih uživaju. Ona su maskarada za one koji ne posjeduju ništa, koji nemaju mogućnosti da steknu obrazovanje, niti mogućnosti da se izraze preko novina. Jednom riječju, to su prava buržuja, i ona u krajnjoj liniji služe samo da se produžuje politički sustav zasnovan na prevlasti buržoazije.[11] »Liberalna« perspektiva, naprotiv, podvlači opasnost sadržanu u svakoj politici koja se bavi stvaranjem ljudske sreće. Kao što znamo, nikad se ne može učiniti ni dovoljno, ni suviše, za sreću masa. Uplitanje u osobni život pojedinaca, ograničavanje sloboda, energično planiranje društvenih odnosa – sve to može proizaći iz najčistijih namjera. Priznavanje društvenih prava stoga se može smatrati prvim korakom u smjeru države koja guši, ako ne i totalitarne države.

Ipak, može se tvrditi da ne postoji stvarna suprotnost između tih dviju vrsta prava. I to iz tri razloga. Prvi je vezan uz moralno utemeljenje ljudskih prava. Priznati drugome svojstvo subjekta kao razumnom biću, znači priznati mu *ipso facto* pravo na obrazovanje. Jer, upravo mu obrazovanje omogućuje da postane to što jest: biće koje misli, govori i komunicira. Jedno od temeljnih prava svakog čovjeka, osim slobode, jest dakle pravo da ima intelektualne mogućnosti slobode. Svi trebaju biti u mogućnosti da izvuku korist iz obrazovanja koje svakome omogućuje da razvije vlastite sposobnosti, stekne znanja i »prosvijetljenost« koji će mu omogućiti da zauzme svoj status subjekta i da donosi razumne odluke. Ovu analizu napravio je već Condorcet, u doba »liberalnog« Ustava iz 1791. Ljudska prava, kaže Condorcet u Izvještaju o javnom obrazovanju što ga je predstavio Zakonodavnoj skupštini u travnju 1792., ostat će samo formalna prava ako se ne postave na temelje stvarne jednakosti pojedinaca prema odgoju i obrazovanju.[12] Međutim, taj zahtjev dovodi do općenitog priznavanja društvenih prava (pravo na socijalnu sigurnost, na minimum sredstava itd.). Naime, razvoj osobe i autonomnosti subjekta pretpostavljaju minimum materijalnih dobara i sigurnosti. Obrazovanje, konkretno, nije moguće i nema smisla osim ako pojedinci raspolažu minimumom materijalnih sredstava i slobodnog vremena koje im omogućuje da to obrazovanje iskoriste. Nastavnici znaju koja su ograničenja njihove aktivnosti s djecom koja žive u

10 Vidi Luc Ferry i Alain Renaut, *Philosophie politique (Politička filozofija)*, PUF, 1985., tom III, »Des droits de l'homme à l'idée républicaine« (»Od ljudskih prava do ideje republike«)

11 Za kritiku ljudskih prava s gledišta marksističke tradicije, vidi Jean Rivero, *Les Libertés politiques*, op. cit., str. 87 i d. Kritika koju je dao Marx osobno suptilnija je. No, bilo bi preoprezno da bismo je preispitali. Vidi *La Question juive (Židovsko pitanje)*, zbirka »Bibliothèque de la Pléiade«, Gallimard, *Oeuvres complètes*, 1982., tom III, str. 347 i d., a posebice str. 365 i d. Vidi također Claude Lefort, »Droits de l'homme et politique« (»Ljudska i politička prava«), u Libre, br. 7, Payot, 1980., i *L'invention démocratique (Demokratski izum)*, Fayard, 1981., str. 45 i d.

12 Condorcetova misao je nadahnula, između ostalog, i razmišljanja Julesa Ferrya. Vidi L. Legrand, *L'Influence du positivisme dans l'oeuvre scolaire de Jules Ferry (Utjecaj pozitivizma u školskom radu Julesa Ferryja)*, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1961.

najgorim uvjetima. Posljedica toga jest da obrazovanje, želimo li da bude *djelotvorno,* pretpostavlja postojanje društvenih prava. Poštivanje osobe nameće istovremeno obje vrste prava.

Drugi razlog zbog kojeg u biti ne postoji suprotnost između prava – sloboda i društvenih prava, pojavljuje se ako preispitamo zamisao prema kojoj pojedinca treba braniti od države. Društvena su prava, kaže se, opasna jer povećavaju ugroženost pojedinca od vlasti. Trebalo bi se dakle prikloniti pravima – slobodama, koja postavljaju granicu između pojedinaca i države. Taj argument je apstraktan argument, jer samovoljno poistovjećuje državu s administracijom ili birokracijom. No, uzmemo li državu kao organizaciju cjelokupne zajednice u raznovrsne institucije, možemo razmotriti mogućnost da svaki oblik države ne predstavlja nužno prijetnju individualnoj slobodi. Sve ovisi o načinu kako je država organizirana, o ravnoteži između njenih institucija. Problem, dakle, nije u tome da treba braniti pojedinca od države, već da treba braniti neki određeni oblik države, koji obično nazivamo *pravnom državom*.

Promatranje činjenica potvrdit će ovu analizu. S jedne strane, samo država može pridati stvarnost poštivanju pravâ u zakonodavstvu i u institucijama. I to još nije dovoljno. Svatko zna da neki ustavi ljudskim pravima pridaju dojmljivu širinu, dok je stvarnost, blago rečeno, daleko od toga da bude na visini tih tekstova. Moralna kritika diktatorske vlasti može biti djelotvorna ako djeluje na mišljenje, ako stvori *otpor* prema toj vlasti. No, ona nikad neće biti dovoljna da od poštivanja ljudske osobe učini stvarno pravo, to jest *pozitivno* pravo, ukoliko je ne uzme u obzir i sama država. Dakle, nije točna izjava da ljudska prava postavljaju pravnu granicu djelovanju države. Konkretno, država je ta koja postavlja granice i uvjete kontrole djelovanja izvršne vlasti i administracije. Ta se država definira kao *pravna* država, ili, preciznije, upotrijebimo li terminologiju koju smo naveli prije, kao *ustavna* država. Točno je da se država može natjerati da to učini pod pritiskom javnog mišljenja ili pod prijetnjom revolucije. Ali, taj pritisak i ta prijetnja nisu dovoljni da stvore pravo, sve dok to pravo nisu priznale institucije – institucije koje doduše mogu proizaći i iz revolucije. S druge strane, priznavanje građanskih i političkih prava ne podrazumijeva neutralnost vlasti i odsutnost njezina interveniranja u društveni život. Država nije samo sportski sudac, koji bi se trebao zadovoljiti time da se poštuju pravila igre slobodnog djelovanja. Već smo naveli problem obrazovanja. Nema građanskih i političkih prava bez obrazovanja građana. Država, dakle, mora intervenirati da bi odgoj i obrazovanje svih bili osigurani. Čak i »liberalni« Ustav iz 1791., premda se u njemu pravo na obrazovanje ne nalazi u Deklaraciji o pravima u strogom smislu riječi, nalagao je državi određeno djelovanje u korist obrazovanja. Ta »intervencija« države u društveni život stoga je bila jedna od *garancija* poštivanja ljudskih prava.[13] Moglo bi se navesti još mnogo primjera. Recimo, sloboda komuniciranja

13 Prvi naslov, »Temeljne odredbe koje garantira Ustav: osnovat će se i organizirati opća ustanova *Javnog zbrinjavanja* [Secours publics], za odgajanje napuštene djece, skrb o siromašnim invalidima, te za pronalaženje posla siromašnim zdravim osobama koje ga nisu mogle priskrbiti same. Osnovat će se i organizirati Javno obrazovanje [Instruction publique]

pretpostavlja borbu protiv možebitnih monopola u domenama informiranja i izdavaštva. Zbog toga francuska država danas subvencionira novine, revije itd. Kratko rečeno, građanska i politička prava i temeljne slobode pretpostavljaju određeno pozitivno *djelovanje* države, isto kao i društvena prava.

Najzad, na što se misli kad se poziva na ljudska prava u političkim debatama? Najčešće se pritom bunimo protiv povrede građanskih i političkih prava. Kada ne postoje društvena prava, za njima se samo žali. Tako se dignuo glas zbog samovoljnih smrtnih kazni u Iranu, mnogo više nego što se digao u korist obrazovanja iranske djece u pristojnim uvjetima. Znači da se u prvom planu nalaze slobode. Sada treba razlikovati dva slučaja. Ili se radi o tome da se u obranu uzima pojedinac koji je žrtva nasilja i samovolje (likvidacija političkih protivnika, deportacije itd.). U tom slučaju se zahtijeva da se tom pojedincu omogući uživanje pravnih garancija sloboda, garancija koje definiraju *pravnu državu*. Ili se radi o tome da se u obranu uzima neka zajednica ili manjina (Židovi ili Kurdi, primjerice). U tom slučaju za njih se zahtijevaju prava građanina, to jest normalna integracija u državu na čijem teritoriju žive. Ili se pak za njih zahtijeva mogućnost da se sami organiziraju u neovisnu državu. U svakom slučaju, bilo da se radilo o obrani pojedinaca, bilo zajednica, poštivanje ljudskih prava preklapa se sa zahtijevanjem pravne države. Univerzalnost tih prava znači u stvari univerzalnu vrijednost koncepta pravne države. Ljudska prava su dakle ujedno i moralna ideja i politička koncepcija. Ona definiraju određenu koncepciju države, utemeljene na principu bezuvjetnog poštivanja osobe. Problem koji ona postavljaju nije problem obrane pojedinca od države općenito, poistovjećene sa Zlom, već problem kako potaknuti državu da se organizira tako da poštivanje *jednakosti* pojedinaca kao *subjekata* bude sve veće.

Treći razlog zbog kojeg povezujemo prava – slobode i društvena prava svojstven je industrijaliziranim državama u kojima svi građani, prema analizi Érica Weila, u principu imaju status radnika. Te države se neprestano natječu na vojnom, političkom ili privrednom planu. Međutim, njihova moć ovisi o njihovoj tehnologiji i privrednoj dinamici. Ta dinamika traži složnost i aktivno sudjelovanje pojedinaca u povećavanju proizvodnje i produktivnosti. Zbog toga u državama koje su najnaprednije i najsvjesnije svojih interesa dolazi do širenja građanskih i političkih, kao i društvenih prava, što se može ustanoviti barem u nedavnoj povijesti. Do tog širenja dolazi zbog dvaju razloga. Prvo, povećanje proizvodnje i produktivnosti zahtijeva sve obrazovanije i sve sposobnije radnike. Drugo, aktivno sudjelovanje pojedinaca u nacionalnom naporu ne postiže se dekretom: možemo nekoga natjerati da radi, ali ga ne možemo natjerati da *dobro* radi. Zato je potrebno integrirati pojedince u društvo, povezivanjem društvenih prava (jednakost šansi, minimum moralne i materijalne sigurnosti) s radom koji, da bi imao rezultata, ne smije biti nametnut kao obveza, nego treba biti doživljen kao dužnost ili

zajedničko svim građanima, besplatno u pogledu obrazovanja neophodnog svim ljudima, itd.« Deklaracija o pravima iz 1789. nalazila se na početku Ustava iz 1791. On je stoga trebao ostvariti provođenje sloboda kojih je načelo navedeno u Deklaraciji.

kao interes. Poštivanje ljudskih prava u svoj njihovoj širini ne znači dakle samo određen moralni zahtjev utemeljen na razumu, već i društvenu potrebu i politički račun. Točno je da je ta primjedba valjana samo za države koje su ujedno i razvijene, i žele očuvati svoju neovisnost na dugi rok, i kojima upravljaju kompetentni vladaoci; što postavlja mnogo ograničavajućih uvjeta. Kao zaključak ove točke treba još reći da argument prema kojem se povećavanje moći države nužno događa na štetu individualnih prava treba razmotriti u svjetlu analize materijalnih, privrednih i društvenih osnovica te moći. Nakon što prijeđe određeni stupanj razvoja, država koja želi ostati moćna ne smije si dopustiti da predugo niječe prava koja pojedinci smatraju temeljnima i čije priznavanje je uvjet njihova sudjelovanja u kolektivnom naporu. Međutim, taj nas argument ne obvezuje da se oslanjamo na kompetentnost i vidovitost vladaoca. Naime, sve ovisi o načinu na koji se oni biraju, a stoga i o narodu, u okolnostima demokratskog režima.

Univerzalnost ili relativnost ljudskih prava

Već smo najavili posljednji problem, problem univerzalnosti ljudskih prava. Naime, na osnovi povijesnih, geografskih, etnografskih ili socioloških razmatranja može se poduprijeti teza o relativizmu. Ta se teza može sažeti na sljedeći način.

Postoje raznovrsne kulture, a ni jedan objektivni kriterij ne omogućuje da za jednu ustvrdimo da je superiorna nekoj drugoj. Što se tiče ljudskih prava, iz toga proizlaze dvije posljedice. S jedne strane, možemo ustvrditi da ta prava obilježavaju zapadnu kulturu, što znači da se ne možemo pozivati na njih da bismo izveli kritiku azijskih, afričkih i drugih kultura. S druge strane, može se dokazati da je svaki običaj (ceremonija, ritual itd.), ma kako šokantan za Europljanina, opravdan unutar neke kulture koja ima svoju koherenciju. Te dvije tvrdnje stoga se upotpunjavaju: odbijanje etnocentrizma onemogućava donošenja suda; razumijevanje dotičnoga kulturnog sklopa zahtijeva njegovo prihvaćanje.

Da ispravno odmjerimo značenje argumenta o relativizmu, potrebno je uvidjeti da je njegov temelj određeni moralni stav. Taj stav je dvostran. To je ponajprije kritički stav, koji omogućuje pojedincu da se odupre svim oblicima ideološkog pritiska budući da razumije ono što je proizvoljno kod svih vrijednosti koje mu se žele nametnuti. Znamo li kakvim su slijedom slučaja i slučajnosti neka tradicija ili neka misao stekle svoj oblik, iskušenje da im dopustimo da nam se nametnu jest manje. Primjerice, vjerske zabrane u pogledu prehrane doimlju se vrlo relativnima ako znamo u kakvom su se ekološkom, ekonomskom ili društvenom kontekstu razvile. Ali, taj kritički stav ujedno je i stav *tolerancije*. Ako ne pridajem apsolutnu vrijednost vlastitoj tradiciji, doveden sam do toga da prihvatim sve druge, odnosno do toga da poštujem razlike. Susljedno tome, društvene znanosti, a osobito povijest, sociologija i etnografija, koje omogućuju osvještavanje relativnosti kultura, moraju biti jedan od glavnih elemenata obrazovanja

građanina. One pogoduju kako neovisnosti, tako i mirnom suživotu pojedinaca.

Argument ima svoju težinu jer je relativnost kultura činjenica. Razumijevanje neke zadane kulture, koje se sastoji od shvaćanja koherencije njezinih običaja s gledišta njezinih vlastitih vrijednosti, princip je nenasilja. Ono dovodi do prihvaćanja razlika jer pokazuje po čemu su one shvatljive. Ta ideja ima čak i interes da pokaže kako se međuljudski odnosi mogu učiniti moralnima, a da se ne mora prolaziti kroz isprazne govore poučavanja.

Međutim, taj argument doseže svoja ograničenja kada dâ naslutiti da je samo znanost univerzalna. Tolerancija i prihvaćanje razlika tada bi bile *jedine* moralne vrijednosti. Dakle, ne bi bilo nikakva kriterija koji bi omogućio *izbor* između različitih načina života, ne bi bilo nikakva načina donošenja suda o nečemu, niti odbijanja nečega. Ta posljedica, prihvatimo li je, stavlja znanstvenika i tolerantnog čovjeka na milost i nemilost svakog političkog sustava, pa i onog koji se protivi ljudskim pravima, ako se takav predstavlja kao neka »kultura« koja se može i mora *razumjeti*. U tom su slučaju nacizam i vjerski integrizam razumljivi, premda se oni sami ne opterećuju razumijevanjem svoje okoline. A intelektualac ulazi u veliki rizik da se uhvati u zamku svog vlastitog razumijevanja, ako sve što je razumljivo samim tim smatra i prihvatljivim.

Dakle, nije dovoljno uzeti u obzir relativnost kultura. Potrebno je također priznati univerzalnost nekih etičkih principa, čija valjanost se ne ograničava na područje jedne zadane kulture. Međutim, istina je da priznavanje tih načela ne potječe iz znanstvenog procesa. Ne možemo *dokazati* da su sloboda, autonomija i poštivanje osobe univerzalne vrijednosti, koje nadilaze običaje, uvjerenja ili institucije koje obilježavaju neku društvenu grupu ili narod. Ali je isto tako točno da znanost ni po čemu ne dokazuje niti relativnost tih vrijednosti, utemeljenih na pojmu slobode. Primjerice, sociologija i etnografija ne dovode u pitanje postojanje normi »transcendentnih« u odnosu na relativnost kultura. Te norme su objektivnost, istina, univerzalnost samog znanstvenog diskursa, kao i *sloboda* istraživača u odnosu na vlastite kulturne korijene. Očito je da objektivnost nikada nije potpuna, i ta činjenica daje legitimnost kritičkom razmišljanju o metodologiji društvenih znanosti. To što je sloboda sociologa od njegovih vlastitih kulturnih određenja vrlo relativna, dobar je razlog za kritičku analizu uvjeta u kojima radi i tih određenja kojima je podređen. Ali, to ne proturječi postojanju transcendentnih normi. Naprotiv, te norme se i smatraju transcendentnima zato što se definiraju ne kao činjenice, već kao ideal kojem se bez prestanka treba približavati.

Susljedno tome, društvene znanosti nikad ne mogu dokazati ništa što bi bilo protiv zahtjeva za slobodom, koji je ujedno sloboda zahtijevanja. One se i same temelje na uvjerenju – nedokazanom i nedokazivom – da su sloboda i univerzalnost moguće, premda se uvijek javljaju u obliku univerzalizacije i oslobađanja koje neprestano treba usavršavati i koji nikad ne bivaju ostvareni. Dok se ljudska prava oslanjaju na uvjerenje da postoji sloboda i da je treba čuvati, društvene znanosti ne mogu zanijekati ljudska prava, a da pritom ne zaniječu i svoje vlastite temelje. Ali, u tom slučaju ne bi više mo-

gle dokazati ništa protiv bilo čega, jer se više ni po čemu ne bi mogle razlikovati od književnosti.

Ne moramo dakle birati između znanosti i prava, između razumijevanja raznih kultura koje se temelji na znanosti i mogućnosti rasuđivanja u skladu s načelima poput ljudskih prava. Potrebno je izmiriti to dvoje, imajući na umu da znanstveno razumijevanje ne implicira bezuvjetno prihvaćanje. Jer, to izmirenje je moguće budući da se relativnost kultura i ljudska prava ne nalaze na istoj ravnini.[14] Naš način života sadrži određenu količinu samovolje u smislu koji Pierre Bourdieu pridaje toj riječi[15]: ni jedan logički niti biološki princip ne nameće nam se kao jedini način življenja. Naš način rada, potrošnje, razonode, individualizma i fasciniranosti tehnikom nije jedini humani i razumni način življenja. U tom smislu, možemo uspoređivati naš način s drugim načinima postojanja. Ali, načela rasuđivanja utemeljena na poštivanju osobe ne mogu se staviti na tu istu razinu budući da se njima služimo da bismo donosili sudove i o *svom vlastitom načinu življenja*. Primjerice, prekomjernu eksploataciju pojedinca u proizvodne svrhe osuđujemo u ime istog načela zbog kojeg osuđujemo sužanjstvo žena u izvjesnim matrimonijalnim sustavima. U oba slučaja subjekt se ne priznaje kao takav, već se svodi na status objekta. Moralno načelo koje nam služi kao kriterij temelj je *kritičkog* rasuđivanja. Ono ne definira jedan način postojanja za razliku od nekog drugog. Ono nam čak i ne govori koji način življenja treba usvojiti, jer to ovisi o inventivnosti, o sklonostima neke osobe, te o tradiciji u kojoj je odgojena. To kritičko načelo samo definira nešto neprihvatljivo, kako u našem, tako i u bilo kojem načinu življenja.

Temelj ljudskih prava je bezuvjetno poštivanje osobe. Što su deklaracije preciznije, to su sklonije pozitivistički definirati kakvo bi trebalo biti društveno uređenje, i to više kontroverzi sadrže. Ali, zauzvrat, ništa se ne protivi tome da opća načela ljudskih prava odrede načela jedne univerzalne etike, koja bi uvijek bilo moguće kritički primijeniti[16] kako bi se upozorilo na nešto nedopustivo, pa čak i ako se svi ne slažemo u pogledu organizacije gospodarstva ili sustava vlasništva. Napokon, Univerzalna deklaracija iz 1948. bila je prihvaćena gotovo jednoglasno.[17] Dakako, vrlo

14 Vidi Frédérick Rognon, *Les Primitifs, nos contemporains (Primitivci, naši suvremenici)*, Hatier, 1988.

15 Vidi Pierre Bourdieu, *La Reproduction (Reprodukcija)*, Éditions de Minuit, 1970., str. 22

16 Ne možemo zamjeriti Ljudskim pravima da obećavaju previše, kao što to čini Michel Villey (vidi *Le droit et les droits de l'homme* [Ljudsko pravo i ljudska prava], PUF, 1983., str l l i 103) iz razloga što ona ne obećavaju ništa. Kao principi kritičkog vrednovanja, ona omogućuju da odredimo što je neprihvatljivo; ona ne pružaju program djelovanja; ona određuju kriterije koji omogućuju *rasuđivanje*. U tom smislu, ona se temelje na principu usporedivom s principom zakona koji, primjerice, predviđa sankcije za »nepomaganje osobi u opasnosti« (francuski Kazneni zakon, čl. 63). Obveza pomaganja ne sadrži *obećanje* da će pomoć biti pružena u svim nevoljama. Ali, čovjek može biti osuđen zato što nije ništa pokušao učiniti.

17 Ni jedna država nije glasala protiv, a samo ih se osam, nasuprot preostalih četrdeset i osam, uzdržalo. Osim toga, većina država stvorenih nakon Deklaracije izričito se pozvala na nju u svojim ustavima. O tom pitanju vidi *Les Libertés publiques, op. cit.*, str 106 i 111.

točno znamo kolika je udaljenost između afirmacije principa i stvarne prakse. Ali, to ne sprječava mogućnost *formalnog* dogovora o definiciji univerzalne etike, usprkos raznolikosti civilizacija i relativnosti kultura. To je također *činjenica* o kojoj treba voditi računa. Zbog toga ljudska prava nisu *kultura*. Ona određuju formalne principe koji omogućuju rasuđivanje o *raznim* kulturama, i to počevši od naše.


AFRIKA

VOLTAIRE

Rasprava o toleranciji*

* Voltaire, *Rasprava o toleranciji*, prevela Bosiljka Brlečić, Školske novine, Zagreb, 1990. str., 73-85 i 122-123.

Rasprava o toleranciji

Zloupotreba netolerancije

Ali što! Zar će svakom građaninu biti dopušteno da vjeruje jedino svom razumu i da misli da će mu diktirati taj prosvijećeni ili zavedeni razum? Doista bi trebalo[1], pod uvjetom da ne narušava red: jer ne ovisi o čovjeku hoće li vjerovati ili neće vjerovati, o njemu jedino ovisi da poštuje običaje svoje domovine; i kad biste rekli da je zločin ne vjerovati u vladajuću religiju, sami biste osudili prve kršćane, svoje očeve, a opravdali biste one koje optužujete da su ih osudili na muke.

Odgovarate da je razlika velika, da su sve religije djelo ljudi, i da je jedino katolička, apostolska i rimska crkva djelo Božje. No, pošteno govoreći, zar bi zato što je božanska, naša religija trebala vladati uz pomoć mržnje, mračnih strasti, progona, otimanja imovine, tamnica, mučenja, ubojstava i milosrdnih djela i molitvi upućenih Bogu zbog tih zločina? Što je kršćanska vjera više božanska, to manje pripada čovjeku da njome upravlja; ako ju je Bog stvorio, Bog će je podržavati i bez vas. Znate da netolerancija stvara samo licemjere ili buntovnike: kakva nesretna alternativa! Ukratko: zar biste uz pomoć krvnikâ htjeli braniti religiju Boga kojeg su pogubili krvnici i koji je propovijedao samo blagost i strpljenje?

Pogledajte, molim vas, strašne posljedice prava na netrpeljivost. Kad bi bilo dopušteno oduzimati ljudima imanja, bacati ih u tamnice, ubiti građanina koji na ovom ili onom stupnju geografske širine ne ispovijeda vjeru dopuštenu na tom mjestu, koji bi izuzetak očuvao prvake države od istih kazni? Religija podjednako vezuje vladare i prosjake: tako je više od pedeset učenih ljudi ili redovnika podržalo ovu monstruoznu strahotu, naime da je dopušteno svrgnuti i ubiti vladare koji ne misle kao vladajuća crkva, a zakonodavna tijela države stalno su ukidala te grozne odluke groznih teologa.

Krv Henrika Velikog još se pušila kada je parlament Pariza donio odluku kojom se utvrđuje nezavisnost krune kao temeljni zakon. Kardinal Duperron, koji je svoj grimizni kardinalski plašt dugovao upravo Henriku Velikom, ustao je na saboru staleža 1614. godine protiv odluke parlamenta i uspio da je ukine. Sve novine iz tog doba navode riječi kojima se Duperron poslužio u svojim huškanjima: »Da neki vladar postane arijevac[2], bili bismo prisiljeni svrgnuti ga.«

1 Vidi odlično Lockeovo pismo o toleranciji. (Voltaireova bilješka)

2 Arijevac — pristaša arijanizma, naučavanja Arija (svećenika iz Aleksandrije, 4. st. n. e.)

Nipošto, gospodine kardinale. Prihvatimo vašu fantastičnu pretpostavku da se neki od naših kraljeva, pročitavši povijest koncilâ i svetih otaca, zbunjen uostalom riječima: *Moj otac je veći od mene*[3], uzimajući ih suviše doslovno i kolebajući se između Nikejskog koncila[110] i onog u Carigradu, izjasnio za Euzebija iz Nikomedije: ja zbog toga ne bih manje slušao svog kralja, ne bih se smatrao manje vezanim zakletvom koju sam položio; a kada biste se vi pobunili protiv njega i kada bih ja bio jedan od vaših sudaca, proglasio bih vas krivim za zločin uvrede veličanstva.

Duperron je dalje tjerao spor, a ja ću ga skratiti. Nije ovdje mjesto za produbljivanje tih groznih tlapnji; ograničit ću se na to da, zajedno sa svim građanima, kažem da Henriku IV ne dugujemo poslušnost zato što je okrunjen u Chartresu, već zato što je neosporno pravo rođenja dalo krunu tom vladaru, koji ju je zaslužio i svojom hrabrošću i svojom dobrotom.

Neka nam bude dopušteno reći da svaki građanin, po istom pravu, treba naslijediti imanje svog oca i da ne vidimo zašto bi mu ga trebalo oduzeti a njega podići na vješala zato što dijeli mišljenje Ratrama protiv Paschase Tarberta i Bérengera protiv Scota.

Znamo da sve naše dogme nisu uvijek bile jasno izložene i općenito prihvaćene u našoj Crkvi. Budući da nam Isus Krist nije rekao odakle potječe Sveti Duh, rimska crkva dugo je, zajedno s pravoslavnom, vjerovala da on potječe jedino od Oca; napokon je prihvatila mišljenje da potječe i od Sina. Pitam se da li bi dan nakon donošenja ove odluke neki građanin, koji bi još uvijek vjerovao u jučerašnji simbol, zaslužio smrt? Da li bi okrutnost i nepravda bile manje da se danas kazni onaj tko misli onako kako se mislilo nekada? Da li je u vrijeme Honorija Prvog čovjek bio kriv ako je mislio da Isus nema dvije volje?

Dogma o bezgrešnom začeću utvrđena je nedavno: dominikanci još u nju ne vjeruju. Kada će dominikanci zaslužiti kaznu na ovom svijetu i na onom drugom?

Ako od nekog trebamo naučiti kako da se ponašamo u našim beskonačnim sporovima, to su sasvim sigurno apostoli i evanđelisti. Bilo je razloga za snažan raskol između svetog Pavla i svetog Petra. Pavao izričito kaže u svojoj *Poslanici Galaćanima* da će se oduprijeti Petru, jer je Petar vrijedan ukora zbog pretvaranja, kao i Barnaba, zato što su jeli s poganima prije nego što je došao Jakov, a zatim se tajno povukli i odvojili od pogana, bojeći se da ne uvrijede obrezane. »Ali kad sam vidio«, dodaje on, »da ne idu pravo prema istini Evanđelja, Kefi pred svima rekoh: 'Ako ti koji si Židov živiš poganski a ne židovski, kako možeš siliti pogane da žive židovski[4]'«?

da Krist nije istobitan s bogom ocem nego da mu je samo sličan.

3 Arijev nauk koji negira božansku prirodu Krista osuđen je na Nikejskom saboru (325) kao krivovjerje. Arija je najenergičnije branio biskup Euzebije iz Nikomedije, koji se nije pomirio s porazom arijanizma. Carigradski sabor (381), koji je sazvao car Teodozije, samo je dopunio i precizirao dogme Nikejskog sabora.

4 Poslanica Galaćanima, II, 14. (Svi citati iz Biblije navedeni su prema prijevodu Biblije u izdanju Kršćanske sadašnjosti, Zagreb 1983. — prim. prev.)

Bijaše to predmet oštre prepirke. Trebalo je saznati hoće li novi kršćani živjeti židovski ili ne. Sveti Pavao je u to vrijeme išao čak prinositi žrtve u hram u Jeruzalemu. Poznato je da prvih petnaest biskupa u Jeruzalemu bijahu obrezani Židovi, koji su slavili subotu i uzdržavali se da jedu zabranjeno meso. Neki španjolski ili portugalski biskup koji bi se dao obrezati i koji bi slavio subotu bio bi spaljen na lomači. No, zbog ovog bitnog predmeta nije narušen mir niti među apostolima niti među prvim kršćanima.

Da su evanđelisti bili slični današnjim piscima, imali bi prostrano polje za svoje sukobe. Sveti Matej nabraja dvadeset osam generacija od Davida do Isusa[5]; sveti Luka navodi četrdeset i jednu, i te se generacije potpuno razlikuju[6]. Ne vidimo ipak da se među učenicima pojavljuju nesuglasice zbog ovih očitih suprotnosti, koje su vrlo dobro pomirili mnogi crkveni oci. Milost nije nimalo povrijeđena, mir je sačuvan. Ima li bolje pouke o toleranciji u raspravama i smjernosti u svemu što ne razumijemo?

Sveti Pavao u svojoj *Poslanici* rimskim Židovima koji su se preobratili na kršćanstvo, koristi cijeli završni dio trećeg poglavlja da bi objasnio kako jedino vjera uznosi ljude, dok djela ne opravdavaju nikoga. Sveti Jakov, naprotiv, u svojoj *Poslanici* (poglavlje II), plemenima raspršenim po cijeloj zemlji, stalno ponavlja da čovjek ne može biti spašen bez djelâ. Eto, to je podijelilo dvije velike zajednice među nama, a nije zavadilo apostole.

Kad bi progon onih s kojima se ne slažemo bio sveto djelo, trebalo bi priznati da je onaj koji je dao poubijati najviše heretika najveći svetac u raju. Što bi tamo predstavljao čovjek koji se zadovoljio time da orobi svoju braću i baci ih u tamnicu, pored nekog revnog vjernika koji je pobio stotine ljudi u Bartolomejskoj noći? Evo dokaza.

Nasljednik svetog Petra i njegov konzistorij ne mogu griješiti; oni su pohvalili, slavili, posvetili djelo Bartolomejske noći[7]: to djelo bilo je dakle sveto; znači, od dvojice ubojica, koji su inače jednaki po svojoj pobožnosti, onaj koji je izvadio utrobu dvadeset četiri hugenotske žene zaslužuje dvostruko veću slavu od onog koji ih je rasporio samo dvanaest. Po istoj toj logici, fanatici iz Cévennesa morali su vjerovati da njihova slava raste s brojem svećenika, redovnika i katoličkih žena koje su poklali. To su neobični razlozi za vječnu slavu.

5 Matej, I, 17.

6 Luka, II, 23—31.

7 Pokolj hugenota u Parizu, u noći od 23. na 24. kolovoza 1572 (Bartolomejska noć), pripremila je Caterina Medici u dogovoru s papom, a ovaj ga je odobrio.

Da li je netolerancija smatrana božanskim pravom u judaizmu i da li je uvijek primjenjivana[8]

Božanskim pravom nazivaju se, mislim, propisi koje je donio sâm Bog. Htio je da Židovi jedu pečeno janje s gorkim kupusom[9], i da uzvanici blaguju stojeći, sa štapom u ruci[10], u znak sjećanja na *Pashu*[11]; naredio je da se posvećenje velikog svećenika obavi tako da mu se krvlju premaže desno uho[12], desna ruka i desna noga, što su za nas neobični obredi, ali nisu bili neobični za ono doba; htio je da se grijesi naroda natovare na jarca *Hazazela*[13]; zabranio je da se ljudi hrane ribama bez ljuske[14], svinjama, zečevima, sovama, grifonima, pelikanima, itd.

Ustanovio je svetkovine i obrede. Svi ti običaji, koji su drugim narodima izgledali samovoljni i podvrgnuti pozitivnom pravu i običajima, postali su za Židove propisima božanskog prava, jer ih je odredio sâm Bog, kao što je za nas božansko pravo sve ono što je odredio Isus Krist, sin Marijin i sin Božji.

Ne bavimo se ovdje istraživanjem zašto je Bog donio novi zakon umjesto starog što ga je dao Mojsiju, niti zašto je Mojsiju naredio više toga nego patrijarhu Abrahamu, a Abrahamu više nego Noi. Izgleda da je postupao u skladu s vremenom i gustoćom ljudskog roda: to je očinska stupnjevitost; no ti su ponori suviše duboki za naš slabašan vid. Ostanimo u granicama našeg predmeta; pogledajmo najprije što je netolerancija kod Židova.

Istina je da u *Izlasku, Brojevima, Levitskom zakonu, Ponovljenim zakonima* ima veoma oštrih odredbi o kultu i još strožih kazni. Mnogi komentatori namučili su se pokušavajući pomiriti Mojsijeve opise s Jeremijinim i s Amosovim stavcima, te sa slavnim govorom svetog Stjepana, što ga donose *Djela apostolska*. Amos kaže[15] da su

8 Ovdje počinju »rabinizacije« na koje se Voltaire poziva da bi pokazao da on, jadni »tvorac pričâ«, ne može biti autor *Rasprave*. V. pismo Damilavilleu, od 4. ožujka 1764: »Vi znate da me zanima to djelo, iako sam se jako naljutio što su neki mene smatrali autorom. Nema razloga da mi pripisuju knjigu punu grčkog, latinskog i citata rabinâ.«

9 Izlazak, XII, 8.

10 Ibid., XII, 11

11 Židovska pasha.

12 Levitski zakonik. XIII, 23

13 Ibid., XVI, 22.

Za vrijeme obreda »ispaštanja« bila bi izabrana dva jarca, od kojih bi jedan bio žrtvovan, a drugog su, natovarivši na njega sve grijehe Izraela, puštali u pustinju, k pustinjskom duhu Azazelu.

14 Ponovljeni zakon, XIV.

15 Amos, V. 26.

se Židovi u pustinji stalno klanjali Molohu, Remfamu i Hijumu. Jeremija izričito kaže[16] da Bog nije tražio nikakvu žrtvu od njihovih očeva kada su izašli iz Egipta. Sveti Stjepan, u svom govoru Židovima, kaže ovako: »Klanjali su se zvijezdama[17]; nisu prinijeli ni žrtve ni hostije za četrdeset godina u pustinji; nosili su sa sobom šator boga Moloha i zvijezdu boga Refana.«

Drugi kritičari po kultovima tolikih stranih bogova zaključuju da je Mojsije dopuštao te bogove i kao dokaz navode ove riječi iz *Ponovljenih zakona*[18]: »Kad budete u zemlji Kanaanaca... nemojte raditi čak ni kako radimo ovdje danas – svatko što se njemu čini dobro.«

Oni svoje mišljenje temelje na činjenici da se ne govori ni o kakvom vjerskom obredu naroda u pustinji: ne slavi se Uskrs, ni Duhovi, nigdje se ne spominje blagdan sjenicâ, nema nikakvih javnih molitvi; napokon, obrezivanje, taj znak Božjeg saveza s Abrahamom, uopće se ne prakticira.

Oslanjaju se i na Jošuinu priču. Ovaj osvajač kaže Židovima[19]: »Izaberite kome ćete služiti: možda bogovima kojima su služili vaši oci s onu stranu Rijeke ili bogovima Amorejaca.« Narod odgovori: »Mi ćemo služiti Jahvi, jer je on Bog naš.« A Jošua odvrati: »Sami ste svjedoci da ste izabrali Jahvu da mu služite. Maknite, dakle, tuđe bogove koji su među vama.« Pod Mojsijem imali su, dakle, sasvim sigurno i druge bogove osim Jahve.

Potpuno je beskorisno da ovdje pobijamo kritičare koji misle da *Petoknjižje* nije napisao Mojsije; sve je o tome već odavno rečeno; a kad bi i neki mali dio Mojsijevih knjiga bio napisan u doba sudaca ili svećenika, ne bi zbog toga bile manje nadahnute i manje božanske.

Uz pomoć Svetog pisma dovoljno je, čini mi se, dokazano da su Židovi, usprkos neobičnoj kazni Apisova kulta koju su na sebe navukli, dugo sačuvali potpunu slobodu, i da je čak, poslije pokolja dvadeset tri tisuće ljudi zbog teleta što ga je podigao njegov brat, Mojsije možda shvatio da se ništa ne postiže strogošću i da je morao zatvoriti oči pred strašću naroda prema tuđim bogovima.

Izgleda da je i sâm uskoro prekršio zakon koji je donio.[20] Zabranio je svaki kip, a ipak podiže brončanu zmiju. Isto odstupanje od zakona nalazimo zatim u Salomonovu hramu: ovaj vladar dao je da se izradi[21] dvanaest volova koji podržavaju veliki bazen hrama; kerubini su smješteni pod svod; imaju glavu orla i glavu teleta; vjerojatno je up-

16 Jeremija, VII, 22.

17 Djela, VII, 42—43.

18 Ponovljeni zakon, XII, 8.

19 Jošua, XXIV. 15.

20 Brojevi, XXI, 9.

21 I Ljetopisi, IV.

ravo ta, loše izrađena glava teleta, koju su u hramu našli rimski vojnici, dugo podržavala vjerovanje da su Židovi obožavali magarca.

Uzalud je zabranjen kult tuđih bogova; Salomon je mirno mogao biti idolopoklonik. Jeroboam, kojemu je Bog dao deset plemena u kraljevstvu, dade podići dva zlatna teleta[22], i opet je vladao dvadeset dvije godine, objedinjavajući u sebi dostojanstvo vladara i prvosvećenika. Malo kraljevstvo Judeje podiže pod Roboamom[23] čudne oltare i kipove. Sveti kralj Asa ne uklanja uzvišice[24]. Veliki svećenik Urija podiže u hramu, na mjestu oltara za žrtve paljenice, oltar kralju Sirije[25]; jednom riječju, ne vidi se nikakav pritisak na religiju. Znam da su se mnogi židovski kraljevi međusobno poubijali; no to je uvijek bilo zbog koristi a ne zbog vjere.

Istina je[26] da među prorocima ima i onih koje je nebo osvetilo: zbog Ilije se spustila nebeska vatra da uništi svećenike Baala; zbog Elizeja došli su medvjedi[27] da rastrgaju četrdeset i dvoje djece, koja su ga nazvala *ćelavcem*; no to su sve neobična čuda i rijetka djela koja bismo teško mogli ponoviti.

Kažu nam još da je židovski narod bio vrlo neuk i prilično okrutan. Rečeno je[28] da je, u ratu što ga je objavio Midjancima[29], Mojsije naredio da se poubijaju sva muška djeca i sve majke i da se plijen podijeli. Pobjednici nađoše u logoru[30] šest stotina sedamdeset i pet tisuća ovaca, sedamdeset i dvije tisuće grla krupne stoke, šezdeset i jednu tisuću magaraca i trideset i dvije tisuće mladih djevojaka; sve to podijeliše, a ostale poubijaše. Neki komentatori čak tvrde da su trideset i dvije djevojke žrtvovane Gospodu: *Cesserunt in partem Domini triginta duae animae*[31].

Židovi su stvarno žrtvovali ljude božanstvu: o tome svjedoči žrtva Jeftina, kao i kralj Agag kojeg je na komade dao rasjeći svećenik Samuel. Ezekijel im čak obećava, da bi ih ohrabrio, da će jesti ljudsko meso: »Nasitit ćete se«, kaže on, »konja i konjanika;

22 I Kraljevi, XII, 28.

23 Ibid.

24 III Kraljevi, XV, 14; XXII, 44.

25 IV Kraljevi, XVI.

26 III Kraljevi, XVIII, 38 i 40.

27 IV Kraljevi, II, 24.

28 Brojevi, XXXI.

29 Madijan nije uopće bio dio obećane zemlje: to je mali kanton u Idumeji, u Arabiji; počinje na sjeveru kod brzaca Arnona i završava kod brzaca Zareda, usred stijena, a na istočnoj obali jezera Asfaltit. U toj zemlji živi danas malo pleme Arapa: može imati oko osam milja u dužinu i nešto manje u širinu. (Voltaireova bilješka)

30 Brojevi, XXXI, 32 i dalje.

31 Brojevi, XXXI, 40.

»Cesserunt in partem Domini triginta duae animae« (lat.) — Odoše na službu Gospodu trideset i dvije duše.

pit ćete krv zemaljskih knezova.«[32] Neki komentatori misle da se ova dva retka proročanstva odnose na same Židove, dok drugi misle da se odnose na divlje životinje. U cijeloj povijesti ovog naroda ne nalazimo nijednu crtu plemenitosti, velikodušnosti, dobročinstva; no, kroz oblak tog dugotrajnog i strašnog barbarstva probijaju se stalno zrake opće tolerancije.

Jiftah, nadahnut Bogom, kojemu je žrtvovao i svoju kćer, kaže Amoncima[33]: »Ne pripada li vam s pravom ono što vam je dao vaš bog Kemoš? Dopustite, dakle, da mi uzmemo zemlju koju nam je obećao naš Bog«. Ta je izjava jasna: ona može odvesti dosta daleko; no, barem je očiti dokaz da je Bog trpio Kemoša. Jer Sveto pismo ne kaže: »Vi mislite da imate pravo na zemlje za koje kažete da ste ga dobili od kralja Kemoša«; ono pozitivno kaže: »Vi imate pravo, *tibi jure debentur«;* što je pravo značenje hebrejskih riječi *Otho thirasch*.

Priča o Miki i levitu, o kojoj govore 17. i 18. glava *Knjige o sucima,* predstavlja još jedan neosporan dokaz tolerancije i najveće slobode, koje tada bijahu dopuštene kod Židova. Mikina majka, veoma bogata žena Efrajimova, izgubila je tisuću i sto srebrnjaka: njen sin ih vrati; ona to srebro posveti Gospodinu i dade od njega napraviti idole; sagradi i svetište. U svetištu je služio levit, za deset srebrnjaka na godinu, haljine i hranu; i Mika uzviknu[34]: »Sad znam da će mi Jahve učiniti dobro kad imam levita za svećenika.«

No, šest stotina ljudi iz plemena Dan, koji su pokušavali osvojiti neki grad u tom kraju i tamo se nastaniti, ali nisu imali sa sobom svećenika levita, a bio im je potreban da bi Bog podržao njihov poduhvat, krenuše k Miki i uzeše njegov efod, njegove idole; i njegovog levita, usprkos protestima svećenika i usprkos kricima Mikinim i njegove majke. Tada, sigurni, pođoše da napadnu grad nazvan Lajiš i opustošiše sve ognjem i mačem, po svom običaju. Zatim Lajišu dadoše ime Dan, u spomen na svoju pobjedu; postaviše na oltar Mikin idol; i, što je od svega najzanimljivije, Jonatan, unuk Mojsijev, bio je veliki svećenik tog svetišta u kojem su se klanjali Bogu Izraela i Mikinu idolu.

Poslije smrti Gideona Hebrejci su se klanjali Baalu gotovo dvadeset godina i odbacili kult Jahve, a da nijedan prvak, nijedan sudac, niti svećenik ne zatraži osvetu. Njihov zločin bijaše velik, priznajem; no ako je čak i to idolopoklonstvo bilo dopušteno, koliko su tek bile dopuštene razlike u istinitom kultu!

Neki kao dokaz netolerancije navode da je Gospod sâm, dopustivši da u jednoj borbi Filistejci osvoje njegov kovčeg, kaznio Filistejce, udarivši na njih nekom tajanstvenom bolešću sličnom šuljevima, srušivši Dagonov kip i poslavši u njihova polja mnoštvo štakora; no kada su Filistejci, da bi stišali njegov bijes, opet vratili kovčeg, upregnuvši u njega dvije krave koje su hranile svoju telad, i ponudili Bogu pet zlatnih štakora i pet zlatnih anusa, Gospod je kaznio smrću sedamdeset staraca izraelskih i

32 Ezekijel, XXXIX, 20, 18.

33 Suci, XI, 24.

34 Ibid., XVII, posljednji stih.

pedeset tisuća ljudi iz puka zato što su gledali kovčeg. Odgovaramo da kazna Gospodinova ne pada na vjerovanje, na razliku u kultu, niti na idolopoklonstvo.

Da je Gospod htio kazniti idolopoklonstvo, usmrtio bi sve Filistejce koji su se usudili da uzmu njegov kovčeg i koji su se klanjali Dagonu; no on je dao pogubiti pedeset tisuća i sedamdeset ljudi koji pripadahu njegovom narodu, zato što su gledali kovčeg koji nisu smjeli gledati: toliko se zakoni, običaji tog vremena, hebrejska privreda, razlikuju od svega što mi poznajemo: toliko su nedokučivi putovi Božji iznad naših. »Strogost kazne«, kaže razboriti dom Calmet, »koja je pogodila tako velik broj ljudi, učinit će se pretjeranom jedino onima koji nisu shvatili koliko Bog želi da ga se njegov narod plaši i da ga poštuje, i koji procjenjuju Božje planove, slijedeći jedino slabašna svjetla svog razuma.«

Bog, dakle, ne kažnjava tuđi kult već oskvrnuće svojega, indiskretnu znatiželju, neposluh, možda čak duh pobune. Osjećamo dobro da takve kazne u židovskoj teokraciji pripadaju jedino Bogu. Nikada nije suvišno ponoviti da ta vremena i ti običaji nemaju ničeg zajedničkog s našima.

Napokon, kada je u kasnijim stoljećima idolopoklonik Naaman zatražio od Elizeja da mu dopusti da slijedi svoga kralja u Rimonov hram, *i da se tamo zajedno s njim pokloni,* zar mu taj isti Elizej, koji je dao da medvjedi rastrgaju djecu, nije odgovorio: *Idi s mirom*[35]?

Još i više; Gospod naredi Jeremiji da stavi oko vrata užad, lance i jaram, da ih pošalje kraljevima Moaba, Amona, Edoma, Tira, Sidona; i Jeremija im prenese riječi Jahvine: »Sve vaše zemlje dao sam Nabukodonozoru, kralju babilonskom, sluzi svojemu[36].« Evo jednog idolopokloničkog kralja proglašenog slugom Božjim i njegovim miljenikom.

Isti Jeremija, kojeg je židovski kralj Sidkija dao baciti u tamnicu, dobivši Sidkijin oprost, savjetuje mu u ime Boga da se preda kralju babilonskom[37]: »Pokorite se kralju babilonskom da ostanete živi!« Bog, dakle, pristaje na kraju uz neznaboškog kralja; predaje mu kovčeg koji je stajao glave pedeset tisuća i sedamdeset Židova i to samo zato što su ga pogledali; predaje mu svetinju nad svetinjama i ostatak hrama, čija je gradnja stajala sto osam tisuća zlatnih talenata, milion i sedamnaest tisuća srebrnih talenata i deset tisuća zlatnih drahmi, koje su ostavili David i njegovi časnici za gradnju Jahvinog hrama: što se, ne računajući dinare koje je uložio Salomon, penje do iznosa od devetnaest milijardi i šezdeset dva miliona, ili otprilike toliko, po današnjem kursu. Nikada idolopoklonstvo nije bolje nagrađeno. Znam da je ovaj račun pretjeran, da vjerojatno postoji greška pri prepisivanju; no smanjite iznos napola, na četvrtinu, čak i na osminu, još će vas zbunjivati.

35 IV Kraljevi, V, 18 i 19.

36 Jeremija, XXVII, 6.

37 Ibid., XXVII, 17.

Čovjek nije manje iznenađen niti kad čuje o bogatstvima za koja Herodot kaže da ih je vidio u hramu u Efezu. Napokon, ta blaga ne predstavljaju ništa u Božjim očima, a naziv njegova sluge, što ga je dao Nabukodonozoru, pravo je i neprocjenjivo blago.

Bog nije manje sklon niti Kiru[38], ili *Korešu* ili *Kosroèsu,* kojeg mi zovemo *Cyrus;* naziva ga svojim *pomazanikom,* premda nije bio pomazanik prema uobičajenom značenju te riječi i premda je slijedio Zoroastrovu religiju; naziva ga *svojim pastirom,* iako je u očima ljudi bio nasilnik; u cijelom Svetom pismu nema većeg znaka osobite ljubavi.

U Knjizi proroka *Malahije*[39] vidite »da je od jednog do drugog kraja zemlje veliko ime Božje među narodima i da mu posvuda prinose čiste darove«. Bog se brine o neznabožačkim Ninivljanima kao i o Židovima; prijeti im i oprašta. Melkisedek, koji uopće nije bio Židov, bijaše Božji svećenik. Balaam, neznabožac, bijaše prorok. Sveto pismo nas dakle uči da Bog ne samo da je tolerirao sve druge narode, već i da je prema njima pokazivao očinsku pažnju: a mi se usuđujemo biti netolerantni!

Molitva Bogu

Ne obraćam se stoga više ljudima; obraćam se tebi, Bože svih bića, svih svjetova i svih vremena: ako je slabašnim stvorenjima, izgubljenim u beskraju, i nevidljivima za ostale u svemiru, dopušteno da od tebe nešto zatraže, od tebe koji si dao sve, od tebe čije su odluke postojane i vječne, udostoji se milostivo suditi o greškama što pripadaju našoj prirodi; neka te greške ne budu naša pokora. Nisi nam dao srce da se mrzimo i ruke da se ubijamo; učini da pomognemo jedni drugima podnositi teret mučnog i prolaznog života; neka neznatne razlike u odjeći kojom pokrivamo naša slaba tijela, među svim našim nedostatnim jezicima, među svim našim smiješnim običajima, među svim našim nesavršenim zakonima, među svim našim bezumnim shvaćanjima, među svim našim prilikama tako neujednačenim u našim očima i tako jednakim pred tobom; neka sve te sitne nijanse po kojima se razlikuju atomi nazvani *ljudima* ne budu povodi za mržnju i za progone; neka oni koji pale voštanice usred bijela dana da bi te slavili podnose one kojima je dovoljna svjetlost tvog sunca; neka oni koji svoje haljine prekrivaju bijelom tkaninom da bi iskazali ljubav prema tebi ne preziru one koji kazuju to isto pod mantijom od crne vune; neka bude svejedno da li ti se netko obraća riječima nekog starog jezika ili na nekom novijem narječju; neka oni čija je odjeća obojena crveno ili ljubičasto, koji vladaju na malom komadiću jedne male gomile blata na ovom svijetu, i koji posjeduju nekoliko zaobljenih komadića izvjesne kovine, bez oholosti uživaju u onome što nazivaju *veličinom* i *bogatstvom,* i neka ih ostali gledaju bez zavisti: jer ti znaš da u tim ispraznostima nema ničega na čemu bi trebalo zavidjeti i ničega zbog čega bi se trebalo dičiti.

38 Izaija, XLIV i XLV.

39 Malahija, I, 11.

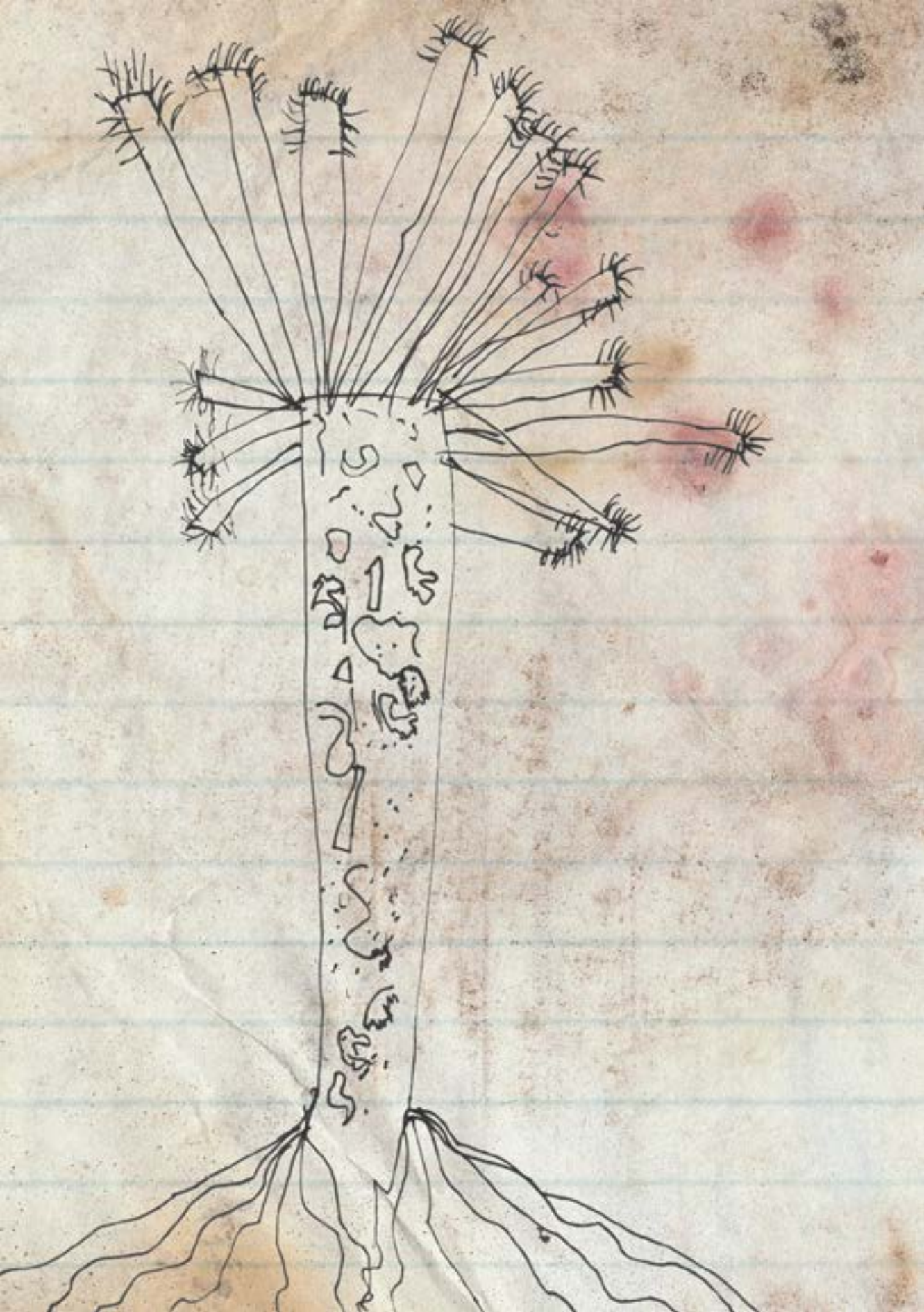
Kad bi se svi ljudi mogli prisjetiti da su braća! Neka zamrze tiraniju nad dušama kao što se gnušaju pljačke koja silom otima plodove rada i mirne umješnosti! Ako su nevolje rata neizbježne, ne mrzimo se, ne razdirimo se barem u miru, i koristimo trenutak svog postojanja da blagoslovimo, na tisuću različitih jezika istovremeno, od Sijama do Kalifornije, tvoju dobrotu koja nam je darovala taj trenutak.

IV. Odgoj kao tema filozofije

»Kako odgajanje u bitnosti nije neki izvanjski 'rad',
koji bi se s obzirom na svoje učinke načelno dao kontrolirati,
a odgojni su poticaji upravo posljedak nevidljiva duševna događanja,
to se ostvarenje odgojnih ciljeva i svrha
ne da svesti na neku predodređenu mjeru.
Ne može ni biti drukčije, dok je odgoj u svojoj jezgri stvaralački akt
upravljen na budućnost čovjeka-lica
održavanjem kontinuiteta kulturnog života.
U tome bi se smislu moglo kratko reći,
da je odgoj stvaralačko ostvarivanje budućnosti.«

Pavao Vuk-Pavlović

Što je filozofiji odgoj? Kako odgojem oblikujemo osobu? Što je stvaralaštvo? Je li odgoj nešto čovjeku izvanjsko? Koji je odnos odgoja i prisile? Što je odgoju disciplina? Postoji li pravo na kaznu u odgojnoj djelatnosti? Koji je odnos odgoja i vrijednosti? Kako u odgojnoj djelatnosti razumijevamo budućnost? Može li postojati autoritarni odgoj? Što je autoritarnost? Kako razumjeti svrhu odgoja? Koji je odnos stvaralaštva i odgovornosti? Kako razumjeti različitost? Što je dijalog? Koja je uloga dijaloga u suvremenom društvu? Koja je uloga dijaloga u odgoju? Koja su obilježja maskulinističkog razumijevanja društva? Koja je uloga žene u odgoju? Koja su obilježja feminizacije odgojiteljske i učiteljske profesije? Koji je odnos odgoja i umjetnosti? Kako kroz odgoj stvarati? Što je igra? Ima li igra svrhu? Koji je odnos igre i odgoja? Što je dokolica? Koji je odnos rada i dokolice? Je li odgojiteljska djelatnost rad? Što je to filozofija za djecu? Jesu li djeca sposobna filozofirati? Što je kritičko mišljenje? Što je bioetika? Možemo li govoriti o bioetici u kontekstu rasprava o odgoju?



MILAN POLIĆ

Vrijednosno i spoznajno u suvremenom odgoju*

* Polić, Milan: »Vrijednosno i spoznajno u suvremenom odgoju«, u: Isti (ur.): *Filozofija i odgoj u suvremenom društvu*, HFD, Zagreb, 2006., str. 239-257.

MILAN POLIĆ

Vrijednosno i spoznajno u suvremenom odgoju

Spoznaja i otuđeno stvaralaštvo

Ako je svjetlo nužan uvjet da bi se vidjelo, onda ga je, dakle upravo svjetlo, potrebno najprije proizvesti da bi se vidjelo to čime je proizvedeno.

»Čovjekovo *razumijevanje* svijeta u bitnome određuje kako čovjeka tako i svijet. No, razumjeti je sebe i svijet moguće tek kao nešto već postojeće. Stoga razumijevanje svijeta pretpostavlja ne samo njegovo postojanje nego i stvaranje. Ali stvaralački nemoćan ili otuđeni (čovjekov) *um* u svijetu ne prepoznaje sebe kao moć samoodređenja i uređenja svega oko sebe, tj. ne prepoznaje svijet kao svoje djelo. Ne prepoznaje sebe kao stvaralačku ili bar oponašateljsku *volju,* koja nošena vrednotama u svijet unosi nešto novo ili bar opetuje staro i poznato. Ne prepoznaje sebe kao djelatno (z)bivanje, nego tek kao pogled na nešto što je u svojoj gotovosti pogledom zatečeno i eventualno otkriveno (jer je prije toga pogledu bilo skriveno). Prepoznajući dakle tek tragove koje je (kao) djelatni um ostavio za sobom, otuđeni um sebe prepoznaje samo kao *razum,* tj. kao moć raščlanjivanja onoga što je prethodno upravo umom, a to znači i voljom, stvoreno. U podudarnosti pak razumijevanja svijeta koju ostvaruje s drugima, svaki razum sebe prepoznaje kao *zdrav razum.*« (Polić, 1997, 184)*

I dok je čovjekov um kao stvaralačka mašta i volja okrenut stvaranju i promjeni svijeta, kao razum on taj isti svijet, da bi ga uopće mogao spoznati, umrtvljuje u određenu gotovost, pritom je raščlanjujući na dijelove i fiksirajući te dijelove u njihovoj izoliranosti i apstraktnosti kao predmete po sebi.

U svojoj pak podvojenosti i otuđenosti – koja je velikim dijelom uvjetovana svođenjem najvećeg dijela čovjekove djelatnosti na rad,[1] tj. instrumentalnu djelatnost pukog reproduciranja već danog – čovjekov um djeluje shizofreno. Kao stvaralački *um*, uvijek je jedan korak ispred analitičkog *razuma* (raz-*uma*), jer da bi nešto bilo *raz-um-*

* U zagradi se navode ime autora, godina izdavanja publikacije i broj stranice (op. ur.).

1 Za razliku od igre i stvaralaštva, rad nije djelatnost kojom čovjek neposredno zadovoljava svoje potrebe, već radeći tek proizvodi sredstva njihova zadovoljenja. Rad je, dakle, svjesna i svrsishodna djelatnost kojom čovjek proizvodi sredstva za život po nekom zadanom obrascu. I upravo zato što je rad djelatnost po predlošku, on može biti i jest iznuđen. Stoga, ma koliko bio koristan, on je i pokora za ono zadovoljenje potrebe kojemu pribavlja sredstva. Budući da se radom ne zadovoljava neposredno nijedna čovjekova potreba, rad kao takav nije i ne može biti zadovoljstvo, pa je čovjek za rad spreman tek kad se pokori nekoj sili. U hrvatskom jeziku to je izvrsno dohvaćeno time što je jezična osnova riječi koristan, pokora i pokoriti ista: koriti, tj. karati; silom podvrgnuti.

ljivo ono mora biti *umom* prožeto, tj. *po umu* i *umno* stvoreno. Štoviše, to mora biti i sam razum. Ako pritom razumu izmiče sam čin kojim biva neposredno stvaralački preoblikovan, onda je to jednostavno zato što tako preoblikovani razum uvijek dolazi naknadno. Doduše, on naknadno može prepoznati prethodne razvojne stupnjeve svoga razvitka, ali nikada neovisno od trenutnog stanja svijeta kakvim ga je kolektivni um stvorio. Prepoznajući sebe u svojoj otuđenosti tek kao razum, čovjekov se um prema svijetu koji je stvorio nužno odnosi kao prema tuđem djelu koje je zatekao u njegovoj gotovosti, pa se i prema stvaralaštvu, dosljedno tome, odnosi kao prema moći nekog njemu izvanjskog i nadmoćnog bića. Stoga ne čudi da su ljudi vjerovali, a i još uvijek vjeruju, da je u osnovi svega zbivanja i *razumijevanju* toga zbivanja (što je opet svojevrsno zbivanje) nešto jedinstveno, nepromjenjivo i vječno po čemu svijet uopće jest. U tom smislu već Heraklit piše:

> »FR. 1. – Za taj logos, premda je vječan, ljudi nemaju razumijevanja, ni prije nego za nj čuju ni pošto su čuli: jer iako se sve zbiva po tom zakonu (logosu), oni su nalik na neiskusne, kad se ogledaju u takvim riječima i djelima, kakve ja objavljujem cijepajući svako prema njegovoj naravi i objašnjavajući, kako je s time. Drugi pak ljudi ne znaju, što budni čine, kao što zaboravljaju ono, što čine spavajući.
>
> FR. 2. – Zato valja ići za onim, što je zajedničko. Ali premda je logos zajednički, ipak većina živi tako, kao da ima svaki svoju vlastitu pamet.« (Heraklit, 1978., 169-170)

To što se po Heraklitovu učenju svijet neprestano mijenja, ne znači da u njegovoj osnovi ne postoji nešto jedinstveno, nepromjenjivo i vječno. Jer, iako je ovaj svijet »vatra vječno živa«, ona se »*s mjerom pali i s mjerom gasi*« (FR. 30.; Heraklit, 1978., 171), tj. upravo po zakonu (logosu) po kojemu se »sve zbiva«.

I drugi su antički filozofi bili uvjereni da spoznaja izvire iz jedinstvene, nepromjenjive i vječne bîti svijeta.

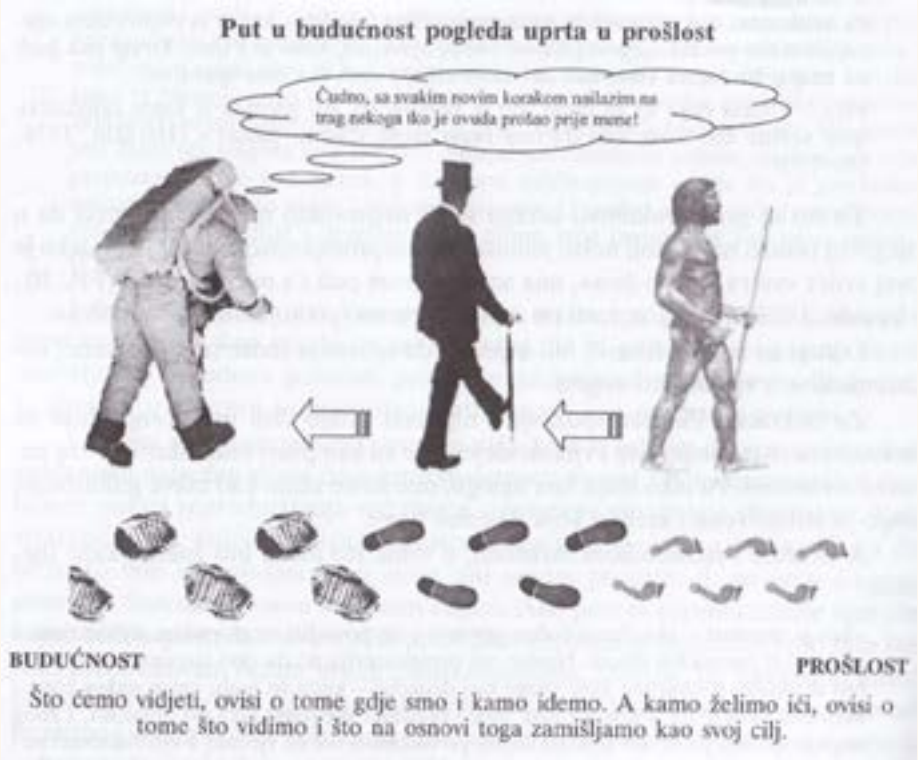
Za Sokrata i Platona spoznaja i nije bila drugo doli prisjećanje duše na jedinstvene, nepromjenjive i vječne ideje, koje su kao pravi bitak skrivene iza pojavne stvarnosti. Pa iako ideja ima mnogo, one su ne samo kao takve jedinstvene nego je jedinstvena i cjelina koju zajedno tvore.

A uvaženi i nezaobilazni Aristotel, o tome što može biti znano, kaže sljedeće:

»Što je znanost – ako ćemo točno govoriti i ne povoditi se za pukim sličnostima – jasno je iz onoga što slijedi. Naime, svi pretpostavljamo da ono što znamo ne može biti drukčije; o stvarima koje mogu biti drukčije – kada se nađu izvan našeg zora – skriveno nam je da li jesu ili nisu. Stoga predmet spoznaje biva po nužnosti. I zbog toga je vječan, jer stvari koje su uopće po nužnosti sve su vječne; a vječne stvari su i nenastale i nepropadljive.« (Aristotel, 1982., 119-120)

Doduše, bilo je i onih koji su mislili drukčije. Primjerice, Protagora koji tvrdi:

»Čovjek je mjera svih stvari, onih, koje jesu, da jesu, a onih, koje nisu, da nisu« (Protagora, 1978., 198)



Ali, za šire prihvaćanje takvog pristupa još je bilo veoma prerano. Ljudsko su samopouzdanje i vjera u vlastitu stvaralačku moć bili preniski. Čovjek je sebe prepoznavao kao biće koje svijetu pristupa tek naknadno – kada ga se kao već zgotovljeni svijet može samo raščlanjivati na zadani način – a stvaralačka mu je moć vlastitog uma ili zakonodavna volja, koja kao takva uređuje svijet i njegovu raščlambu, još ostala neprepoznatljiva i otuđena kao neka nadljudska i natprirodna sila. Toliko više koliko su ljudi bili neslobodniji i koliko je rad bio svakodnevniji od stvaralaštva.

Što ćemo vidjeti, ovisi o tome gdje smo i kamo idemo. A kamo želimo ići, ovisi o tome što vidimo i što na osnovi toga zamišljamo kao svoj cilj.

»Čovjek se 'u životu' kreće natraške. Okrenut u smjeru iz kojega dolazi. U *budućnost* ide pogleda uprta u *prošlost*. Ono što vidi jest krajolik koji mu se otkriva tek kad već odlazi od njega i njegovi vlastiti tragovi u krajoliku kojim je prošao. Ono prema čemu ide ili usmjerava svoje kretanje (budućnost) ne može vidjeti nego zamišlja, na osnovi onoga što vidi u smjeru iz kojega je došao (prošlost) i onoga kamo bi htio stići. Predodžbu o tome kuda ide (smjera) gradi, dakle, na onome što vidi i onome što bi želio vidjeti. Krećući se, međutim, po *navici* stalno istim smjerom (zdravog razuma i općeg htijenja) čovjeku se sa strane pomalo 'otkrivaju nove' *stvari,* ali neovisno o njegovoj volji. On ne uočava da se krajolik bitno mijenja odlučnom promjenom smjera kretanja. Stoga mu ono što vidi (razumije) izgleda kao nešto nužno što se tek pomalo otkriva pogledu. Čak ako zajedno s ostalima i promijeni smjer kretanja, uočene će mu promjene izgledati očekivane i samorazumljive. Dakako i neovisne o njegovoj volji, jer one o njegovoj volji i nisu ovisile (budući da je po navici slijedio ostale). *Da bi shvatio da to što vidi (razumije)*

ovisi o izboru smjera kretanja, čovjek mora biti svjestan svoje odluke kojom je taj smjer odredio i svega što je učinio da bi se baš na njemu održao. Samo će tako u idućem koraku prepoznati put kojim je došao i samo će tako u prijeđenom putu prepoznati korak na koji se odlučio.« (Polić, 1997., 185)

Tek neotuđeno i osviješteno stvaralaštvo, kroz koje um sebe prepoznaje kao zakonodavnu volju i kreativnu maštu, omogućuju mu da se i kao razum prepozna djelatno. To jest, da promatranje prepozna kao djelovanje, da teorijsko prepozna kao praktičko, da raščlambu shvati kao (raz)gradnju. Da nove teorije shvati ne kao *otkrića,* nego kao *izume*[2] kojima djelatno zahvaća u svijet i rekonstruira ga ne samo na osnovi već određene prošlosti nego i na osnovi još uvijek otvorene i poželjne budućnosti. Jer, čovjekovo je znanje neodvojivo od njegovih vrijednosti, kao što su i njegove vrijednosti neodvojive od njegova znanja. O tome izvrsno govori i naša narodna izreka: »Što se babi htilo, to se babi snilo!« Spoznaja je, naime, djelovanje pokrenuto čovjekovim htijenjem i kao takvo usmjereno njegovim vrijednostima i vjerovanjima, te dakako njegovom sposobnošću divergentnog mišljenja. Jednako kao što su vrijednosti i vjerovanja naknadnim spoznajama poduprta ili, pak, dovedena u pitanje. Um, dakle, uvijek iznova, svijet stvara i raščlanjuje s novog stajališta koje kao takvo omogućuje drukčiji pristup kako onome već danome u prošlosti tako i onome još mogućemu u budućnosti. Što će reći da su (ne)*mogućnosti* budućeg određene *nužnošću* prošlog, kao što je i nužnost prošlog određena (ne)mogućnostima budućeg. Stoga tamo gdje se um u potpunosti sveo na razum, gdje više nema mašte i stvaralačke volje – koja bi mogla učiniti da bude ono što nije i ne bude ono što već jest, tj. da se skrene sa zadanog puta – prošlost postaje apsolutna, a budućnost samo privid, jer apsolutna nužnost ničime ne može biti promijenjena, već se samo može opetovati u tzv. fizikalnom vremenu, tj. u prividu vremena.[3]

Vrijednosti i znanja, dakle, oduvijek se uzajamno prožimaju i određuju, ma koliko se to ignoriralo ili čak pokušavalo prikriti. No, iako je vrijednosna neutralnost znanja privid, jednako kao i spoznajna neutralnost vrijednosti, u tom je prividu odvojenosti znanja i vrijednosti širom otvorena mogućnost njihove apsolutizacije na kojoj već tisućama godina *volja za vlast* gradi najčvršći oslonac za manipulaciju duhovno rascijepljenim i (samo)otuđenim ljudima. Jer skrivene se vrijednosti najlakše krijumčare – i tako učinkovito upravlja htijenjem – upravo u naizgled vrijednosno neutralnom i apsolutiziranom znanju. Kao što se i obrasci spoznaje najlakše krijumčare

2 Otkriće se često brka s *izumom*, no kao otkriće smisleno može biti samo ono što je kao jedna prije toga skrivena gotovost istraživanjem ili slučajno od-kriveno. Otkriti ili pronaći se može, naime, samo ono što, iako negdje i nekako skriveno, već jest. Otkriće je stoga slučajni nalaz ili je, pak, rezultat *rada* prema utvrđenim *metodama* i postojećim *spoznajama* neke *znanosti*, a ne rezultat *stvaralaštva*. Brkanje otkrića i izuma proizlazi najčešće iz *uvjerenja* da je *svijet* u svojoj *bîti* nepromjenjiv. Izum je, pak, ono što je iz *uma* stvaralačkim *činom* postalo predmetno. Za razliku od *otkrića*, kojim se saznaje (od-kriva) nešto o onom što je u postojećem *znanju* već nekako sadržano, izumom se opredmećuje nešto novo. (Polić, 1997.)

3 Vidi o tome članak Polić (2001.), »Vrijeme i kaos«, *Filozofska istraživanja* 80 (1/2001), str. 69-78.

– i tako određuje konačno znanje – u naizgled spoznajno neutralnim vrijednostima. Nekritičnost i dogmatizam počivaju upravo na tom rascjepu jalovog uma koji kao volja pristaje na gotove vrijednosti, a kao razum na gotovu (iako možda skrivenu) istinu, koji su mu izvanjski dani umjesto da ih sam autonomno (što ne znači izvan zajednice i bez sustvaralaštva, pa i suradnje s drugima) proizvede. Nije novost da je oduvijek glavno sredstvo manipulacije ljudskim htijenjem, a onda i ponašanjem bila neistina što nedvojbeno upućuje na vrijednosnu dimenziju ne samo neistine nego i istine, ma što one bile. Kao što je i traganje za istinom oduvijek bilo određeno htijenjem da se ostvare »prave vrijednosti«. Uostalom, je li istina to *što jest* (činjenice), ili ono što bi *trebalo biti* (vrijednosti), ili tek jedno i drugo zajedno? Čime je, dakle, Sokrat kvario mladež? I zašto je Platon u svojoj *Državi* u ime »pravih vrijednosti« odlučio provesti strogu kontrolu upravo obrazovanja, a laž koja je građanima bila zabranjena, dozvoljena je bila odgajateljima i državnicima. Zašto se u drugoj polovici 20. st. s obje strane tzv. »čelične zavjese« građanima lagalo o činjenicama života s druge strane, ako ne zbog straha da bi se nekome te činjenice mogle učiniti poželjnima u vlastitoj sredini. Čak i podatak da su Rimljani prije 2000 godina u svojim vilama imali tekuću vodu i kanalizaciju, nije samo vrijednosno neutralna informacija koja naprosto postaje nečije znanje, nego uvijek više ili manje snažna *pobuda* da se za sebe želi bar jednako, ili više od toga. I koga bi bilo briga za spoznajnu točnost onoga što su tvrdili Giordano Bruno, Galileo Galilei, Charles Darwin i drugi da time nisu ugrozili one vrijednosti na kojima je jedna autoritarna ustanova izgradila svoju duhovnu i svjetovnu vlast. Koga bi bilo briga za prošlost kad o njoj ne bi ovisila i budućnost, pa je borba za poželjnu prošlost uvijek zapravo borba za poželjnu budućnost.

Odgoj i manipulacija u autoritarnom društvu

Počeci filozofije odgoja obično se smještaju u antiku. Sa sofistima ili, najkasnije, s Platonom. Nesumnjivo je kod njih postojao snažan interes za odgoj. I to upravo interes,[4] a ne samo želja za znanjem ili filozofska radoznalost spram odgoja. Jer bitno pitanje koje se ne samo njima nego, kao što to dobro primjećuje Stjepan Matičević, ni u filozofiji uopće do 20. stoljeća nije postavljalo je: *što su odgajanje i odgoj?*[5] Štoviše, potpuno su po strani ostala i pitanja: koji je cilj odgoja ili čemu on služi?[6] Ne zato što

4 Od latinskog inter = između + esse = biti, ono što je posrijedi, što je između, zbog čega se nešto čini, korist.

5 »U prošlosti se pedagogije pitalo, a u sadašnjosti se pita bez kraja i konca i bez dna, *koji je cilj odgajanja*, pitalo se i u davnijoj i u nedavnoj prošlosti bez kraja i konca i umora, *koja su sredstva odgajanja*, pitalo se u nedavnoj prošlosti i pita se u sadašnjosti opet bez kraja i konca i umora, *kakav je objekt odgajanja*, itd. itd.; *ali šta je zapravo odgajanje*, to pitanje je tako temeljito previđeno ili tako netemeljito izviđeno, da nije čudo, da je pedagogija morala tako dugo 'visjeti u zraku', da nije našla tvrda tla pod nogama.« (Matičević, 1934., 171)

6 Ovdje valja reći da Matičević ispravno razlikuje odgajanje kao djelatnost i odgoj kao

antičke pa i kasnije filozofe odgovori na ta pitanja nisu zanimali. Baš naprotiv, upravo su im ti odgovori bili u osnovi bavljenja odgojem. Ali oni su te odgovore uzimali tako »zdravo za gotovo«, tj. kao tako samorazumljive, da su im se pitanja u vezi s time činila potpuno suvišnima. Ne treba, naime, neka složena raščlamba, jer se to odmah i lako opaža, da je odgoj za njih uvijek bio ne svrha nego samo sredstvo ostvarenja nekog odgoju izvanjski postavljenog cilja. Stoga se odgoj, ma koliko taj cilj bio plemenit, nužno svodio na izvanjsko oblikovanje djeteta, na upravljanje njegovim razvitkom, na instrumentalno djelovanje, tj. na *manipulaciju*. Njih to, dakako, ni najmanje nije zabrinjavalo, jer su od odgoja upravo to i očekivali. Zato ih je zabrinuti mogla tek eventualna neučinkovitost takve manipulacije. Jer oni se i nisu pitali o odgoju kao odgoju, niti ih je odgoj kao takav zanimao, nego u pravilu tek kao način ostvarenja idealne ili bar stabilne države i proizvodnje takvoj državi podobnih građana. Doduše, u nekim je manjim spisima Platon bio na putu da odgoju pristupi i na jedan bitno drukčiji način, ali su ti vrijedni pokušaji, nažalost, ostali tek u začetku.

Kako je i zašto filozofiju zanimao odgoj prije njega i zadugo poslije njega – neovisno o određenim razlikama među filozofima glede toga – potpuno jasno i ne ostavljajući mjesta sumnji, objašnjava Aristotel:

»Po naravi je pak prvotniji grad[7] nego li dom i svaki pojedini od nas.« (Aristotel, 1988., 5)

I dalje:

»... ne smije se smatrati kako ijedan od građana pripada sebi samome, nego svi pripadaju državi, jer je svaki dio države.« (Aristotel, 1988., 255)

Ako je tome tako, a mnogi i danas čvrsto vjeruju da jest, onda se samo po sebi razumije da:

»Nitko, dakle, dvoumiti neće kako zakonodavac treba pokloniti najveću pozornost odgoju mladeži; jer u državama gdje to izostane, škodi se državnom poretku.« (Aristotel, 1988., 255)

Interpretirajući Aristotelovo poimanje države i vrijednosni odnos pojedinca i države, povjesničar filozofije Albert Bazala piše:

»Država je prije pojedinca ne po vremenu nego kao svrha, ka kojoj pojedinci nužno teže.« (Bazala, 1988., 312)

A vrstan prevoditelj i poznavatelj antičke filozofije, Miloš Đurić u predgovoru Aristotelovoj *Politici* (1960.), piše:

»Odgajanje građana predstavlja najkrupniji zadatak što ga država uopće može imati i najvažnije sredstvo za održavanje cijelog državnog poretka. Odgajanjem građani stječu ne samo političku sposobnost za sudjelovanje u državnoj upravi nego i spremnost da se

rezultat te djelatnosti. Danas se, nažalost, ta jezična razlika potpuno izgubila pa se i djelatnost i njezin rezultat nazivaju jednako: *odgoj*.

7 Ovisno o prevoditelju, grč. πολις prevodi se s *grad* ili s *država*.

pokoravaju vlastima.« (Đurić, 1960., XXVII)

Od samog početka, dakle, odgoj je neupitno shvaćen kao manipulacija i sredstvo ostvarenja nekog »višeg cilja« i u tome nitko nije vidio ništa sporno. Sporno je moglo biti tek to kako tu manipulaciju učiniti uspješnom. U tom smislu, podjela na vrijednosno ravnodušno obrazovanje, s jedne strane, i spoznajno ravnodušan moralni odgoj, s druge, pokazala se kao izuzetno pogodna za ostvarenje svake *volje za vlast*. Održavanjem privida da nikakva obrazovanost sama po sebi ne čini ljude boljima, kao i da je moguće odgojiti ljude dobre iako neuke, dobrota se izjednačuje s poslušnošću onima koji »znaju što je istina i što je dobro«. Skrivenog porijekla, vrijednosti odvojene od svoje spoznajne osnove, jednako kao i znanja odvojena od svoje voljne osnove, doimaju se apsolutno i upravo kao takva odgovaraju djetinjastoj potrebi duhovno nedoraslih ljudi da im netko kaže što jest i što nije istina, što jest i što nije dobro, da ih vodi i da njima upravlja. Mala djeca *vjeruju* svojim očevima i dive im se. Ne pitaju zašto je nešto dobro i zašto je nešto istina, jer to ionako ne bi mogla shvatiti, nego jednostavno vjeruju i na toj vjeri grade svoje pouzdanje i svoj osjećaj sigurnosti. Poput nemoćne janjadi, ogledaju se za odlučnim pastirima koji će ih voditi i zaštititi. Bez vlastita identiteta, mala djeca imaju snažnu potrebu za posuđenim identitetom, imaju snažnu potrebu da vjeruju svojim očevima i da im se dive, te da svoj identitet posuđuju od njih. Zato već tisućama godina očevi autoritarno (poput pastira koji niti što ovcama objašnjavaju, niti to ovce od njih traže) upravljaju svijetom u ime Očeva ili jednostavno u svoje ime.[8] Strogi i ljuti, ali pravedni. Ili dobri i blagi, puni ljubavi i skloni opraštanju. Spremni da vode i zaštite svoju djecu, ali uvijek samo pod uvjetom da neupitno vjeruju u njih, da ih veličaju i poslušno ostvaruju njihova očekivanja. Od samog svog početka, a to praktički znači od početka povijesnog doba, patrijarhat je autoritaran.[9] Autoritarnost je u njegovoj bîti. I stoga je prožetost nekog društva patrijarhatom pokazatelj njegova duhovnog uzrasta.[10]

Patrijarhalnoj, a to znači autoritarnoj svijesti nezamislivi su društveni odnosi koji nisu zasnovani na poslušnosti i pokoravanju. Odnose među ljudima ona poima samo kao odnose nadređenih i podređenih, pa svatko ili upravlja drugima ili drugi upravljaju njime, ali u svakom slučaju manipulacija je način uzajamnog odnošenja. Stoga i odgoj u patrijarhalnim društvima ne može biti više od upravljanja, tj. manipulacije. Ta manipulacija može biti otvorena i gruba tamo gdje za to postoji dovoljna društvena moć proizišla iz važećeg morala, ili prikrivena i tankoćutnija tamo gdje takva moć ne postoji,

8 Oni koji to rade u svoje ime, tj. koji sebe proglase Očevima naroda, time dobivaju na veličini, ali preuzimaju i svu odgovornost za učinjeno, pa i rizik da se na njih sruči bijes nedoraslih kada posumnjaju u njihovu moć.

9 Što znači: zasnovan na *ugledu* i *jamstvu* patrijarha, ali i na njegovoj neupitnoj *volji* i *vlasti* kojima se bespogovorno valjalo pokoriti.

10 Nakon što sam već završio ovaj tekst, u *Glasu Istre* izašao je opširan članak o oduševljavanju mladih fašizmom pod naslovom »Fašizam između apologije i komercijalizacije« (30. kolovoza 2004.), koji prenosi riječi 18-godišnje djevojke iz Genove zapisane u knjigu dojmova na Mussolinijevu grobu: »Mi mladi trebamo Vođu, zato sam tu.«

ili se prikrivena manipulacija čini učinkovitijom. Ipak, ovakva ili onakva, manipulacija je u patrijarhalnom i samim tim autoritarnom društvu uvijek prisutna. Toliko, međutim, koliko su povijesne okolnosti činile instrumentalizaciju odgoja nužnom, tj. koliko je svođenje odgoja na manipulaciju bilo neizbježno, opravdano je i gojidbenu manipulaciju smatrati odgojem. Jer ako je to bio jedini način uvođenja djeteta u kulturu – budući da sama ta kultura još nije razvila druge i bitno drukčije mogućnosti uvođenja u sebe – tj. ako je to bio jedini način djetetova oduhovljenja i postanka čovjekom, onda ga je opravdano smatrati odgojem, iako je takav »odgojni« pristup podržavao tradicionalističke i autoritarne odnose kojima je i sam bio uvjetovan. Ali sa svakim povijesnim iskorakom iz nužnosti autoritarnog društva, poistovjećivanje gojidbene manipulacije i odgoja sve je više upitno.

Iako na prvi pogled djeluje paradoksalno, odvajanjem znanja od vrijednosti, tj. obrazovnog sadržaja od odgojne namjere, ne stvara se samo osnova za privid da oni važe apsolutno već oni sami po sebi postaju potpuno nevažni i zapravo proizvoljni, jer njihovo važenje više nije moguće smisleno izvesti iz njih samih, nego oni važe i dostupni su jedino po razumu i volji autoriteta koji ih posreduje. Ali tamo gdje autoritet važi apsolutno, tamo apsolutno važe i sve objave njegova razuma i volje, ma koliko se te objave mijenjale ili izgledale neshvatljivo. Bezuvjetna poslušnost i pokornost autoritetu, te nepokolebljiva vjera u njega, najviši su vrijednosni i spoznajni doseg autoritarne svijesti. Stoga je nebitno to što tko hoće ili razumije, već je bitno jedino ono što mu *On kaže*?[11] Što treba znati i što treba činiti – određuju direktive odozgo.[12]

Tome dodatno pridonosi disciplinarna podjela znanosti i usitnjavanje znanja do razina rutinske izvršivosti, koje se kao takvo svodi na funkcionalne obrasce za rješavanje ovog ili onog problema, za obavljanje ovog ili onog posla. Istrgnuto iz mišljenja cjeline svijeta, razmrvljeno znanje ne samo da potpuno zastire svoje vrijednosno porijeklo i vrijednosne implikacije nego i svoju spoznajnu osnovu, pa kao takvo potvrdu traži i nalazi u autoritetu kojim je posredovano, što dodatno jača opći autoritarni obrazac društvenih odnosa. Ali autoritarnom društvu više od toga nije ni potrebno niti poželjno. Po svojoj naravi ono je tradicionalističko, okrenuto prošlosti, nesklono promjenama, statično i u odgojnom smislu zasnovano na načelu: *slušaj (gledaj), pamti i ponovi*. Jer, tobože, *zna se* što i kako treba. Više od toga može biti samo problem. Autoritarne strukture ne podnose one koji »pokušavaju biti pametni«, koji žele samoinicijativno

11 Kao mlad i još naivan omladinski aktivist, prije više od trideset godina, postavio sam sekretaru Saveza komunista u velikoj ustanovi gdje sam radio pitanje što bismo mi mladi dobili ulaskom u Partiju. Nije mi odgovorio nego se obrušio na mene najgorim političkim diskvalifikacijama. Nisam tada razumio njegovo ponašanje i nikako nisam mogao shvatiti čime sam ga toliko razljutio. Moje mi se pitanje, naime, činilo sasvim razumnim i opravdanim, iako sam s vremenom shvatio koliko je bilo neprihvatljivo nekome kome je Partija bila neprikosnoveni autoritet i nadahnuće. Postati dijelom tog autoriteta s njegova je motrišta trebala biti najveća i samorazumljiva želja svakog »normalnog« čovjeka, pa je postaviti pitanje kakvo sam ja postavio mogao samo netko tko taj autoritet ne poštuje, a to je zaista bilo nedopustivo.

12 U doba socijalizma jedna je od najčešćih fraza bila »direktiva odozgo«, na koje se čekalo i po koje se odlazilo, a bez kojih autoritarne svijesti nisu mogle nikada pa ni danas. Neovisno o tome dolaze li te direktive s političkih foruma, stručnih organa ili propovjedaonica.

istraživati i misliti svojom glavom. Od samog se početka u djeci suzbija čak i obična dječja radoznalost, a s njome i želja za spontanim učenjem i stvaranjem preko granica zadanih tradicijom. Upravo onako kako je to opisao još Platon:

»Ako se, međutim, u igre dira, ako se uvode novotarije u njih i ako su neprestano izložene promjenama, i ako omladina više ne izjavljuje da joj je milo ono staro (isto), tako da među njima ni u pogledu držanja tijela ni u pogledu njegove opreme ne postoji nepokolebljivo slaganje o tome što dolikuje a što ne dolikuje, nego se naročito cijeni onaj mladić koji uvijek donosi neke novotarije i uvodi nešto novo, što se razlikuje od uobičajenog bilo po obliku, ili po boji ili u ma čemu sličnom, rekli bismo sasvim opravdano da državu nije mogla snaći veća sramota od toga.« (Platon, 1990., 219)

Pa konačno:

»Kada sve točno odredi i posveti, poslije ne smije mijenjati ništa od onoga što je povezano s igrom ili pjevanjem. Tako će ista država i isti građani uživati na isti način ista zadovoljstva, svi treba da budu po mogućnosti jednaki i da vode dobar i sretan život.« (Platon, 1990., 242)

U autoritarnim sredinama nema mnogo mjesta za osobitost i osobnost.[13] Pojedinac zadobiva vrijednost pripadnošću kolektivitetu s kojim se poistovjećuje i čiji identitet doživljava kao svoj. Biti »netko i nešto« (a ne tek »nitko i ništa«) može samo onaj tko o sebi može misliti i govoriti kao o »mi«,[14] kojemu je ovo ili ono »ja« samo slučajni pojavni izraz.

Na svoj način i suprotstavljajući civiliziranom čovjeku »prirodnog čovjeka«, Jean-Jacques Rousseau zapazio je to i izrazio ovako:

»Građanski je čovjek samo jedinka razlomka koji ovisi o nazivniku i čija vrijednost je u njegovu odnosu s cjelinom koju čini društveno tijelo. Dobre su one društvene ustanove koje znaju najbolje izopačiti čovjeka, oduzeti mu njegovo apsolutno postojanje i za to mu dati relativno, te njegovo ja prenijeti u zajedničku jedinku; na način da svatko posebno više ne smatra sebe za jedno, nego za dio jedinke, te je još primjetan samo u cjelini. Rimski građanin nije bio ni Caius ni Lucius; bio je to jedan Rimljanin; štoviše, on je volio domovinu isključujući sebe.« (Rousseau, 2004., 21)

---

13 Valja zapaziti da su u hrvatskom jeziku *osoba* i *osobnost* jezično korijenski povezani s riječju *sloboda*. O tome sam pisao u Polić (2002.), »Odgoj i stvaralaštvo«. Zanimljivo je, međutim, da su u evropskim jezicima riječi *osoba* i *osobnost* izvedene od latinskog *persona*, što prvobitno znači *glumačka obrazina*, pa *uloga*, *lice* u glumi, *značaj*, zatim *stalež*, *dostojanstvo*, *posao* i konačno *osoba*, odnosno *netko*. Biti osoba ili imati osobnost, tj. biti netko, proizlazi dakle iz *uloge* koju netko (u društvu) ima. Pri čemu je ta uloga bitno povezana upravo s *obrazinom* (maskom = lažnim licem) kojom skriva svoj prvobitni obraz. Moglo bi se to shvatiti i tako da *nitko* postaje *netko* stavljanjem obrazine, tj. preuzimajući identitet zadan ulogom koju u društvu ima. Zanimljivo je u tom smislu da francuska riječ *personne* ima značenje *osoba*, ili *netko*, ali i *nitko*.

14 Na simboličkoj razini to je najbolje izraženo stisnutom pesnicom (naročito kada se to čini u mnoštvu). Svaki prst posebno, naime, nema ni snage ni važnosti, ali stisnuti u pesnicu snažni su i važni upravo toliko koliko je snažna i ubojita pesnica kojoj pripadaju. Ista je simbolika, ali još snažnija, sadržana u latinskom *fascis* (svežanj pruća sa sjekirom u sredini) koju su kasnije preuzeli talijanski fašisti (tal. *fascio*).

Osobnost i odgoj kao svrha

S razvitkom građanskog društva i jačanjem demokratskih težnji mijenja se postupno odnos, kako prema čovjeku kao pojedincu tako i prema odgoju kao specifičnom postupku njegove socijalizacije. Nastavljajući na empiristički pristup odgoju Johna Lockea i njegovo naučavanje da je dijete pri rođenju *tabula rasa,* Rousseau smatra – iako proturječno svom zahtjevu za povratkom prirodi – da je upravo odgoj ono što čovjeka čini čovjekom:

»Rađamo se slabi, trebamo snage; rađamo se lišeni svega, trebamo pomoć; rađamo se glupi, treba nam razum. Sve što nemamo rođenjem i sve što trebamo odrastajući, dano nam je odgojem.« (Rousseau, 2004., 14)

Ali taj odgoj ne smije više biti funkcionalno ugrađivanje u ovaj ili onaj kolektivitet u kojem je čovjek nužno, da bi bio dobar građanin, u sukobu sa samim sobom kao osobitim bićem. Naprotiv, odgoj mu mora omogućiti da u svojoj osobitosti bude najprije u skladu sam sa sobom, a onda i s drugim ljudima. Drugim riječima, svatko treba biti odgojen upravo zato da bi prije svega bio *on sam.*

»Da bude nešto, da bude on sam i uvijek jedno, on treba djelovati kao što govori; uvijek treba biti odlučan glede rješenja koje treba prihvatiti, energično ga prihvatiti i uvijek slijediti... U socijalnom poretku, gdje su sva mjesta označena, svatko treba biti poučavan za svoje. Ako netko napusti mjesto za koje je posebno obrazovan, on više nije prikladan za ništa...

U prirodnom poretku, gdje su svi ljudi ravnopravni, njihov je zajednički poziv biti čovjek; i tko god je dobro odgojen za taj poziv ne može loše ispuniti one koji su s njim u skladu. Malo mi je važno je li moj učenik određen za mač, crkvu ili ured. Prije poziva roditelja, priroda ga je pozvala u ljudski život.« (Rousseau, 2004., 24, 28, 29)

Istaknuti povjesničar filozofije, Wilhelm Windelband komentira Rousseauovo poimanje čovjeka ovako:

»*Osjećaj individualiteta* pobunio se kod njega protiv nauke, po kojoj se u svijesti čovjeka treba samo slučajno sabrana masa stranih sadržaja odigravati, ujedinjavati i opet dijeliti kao na indiferentnom gledalištu. On je htio *izraziti,* da se duhovni život ne događa samo u nama već da smo mi sami pritom djelatno određujuće ličnosti.« (Windelband, 1988., 33)

Iako je Rousseauov filozofski roman *Emil ili o odgoju* (1762.) bio objavljen niti tri desetljeća prije francuske buržoaske revolucije, djelo je javno spaljeno najprije u Francuskoj, a zatim i drugdje. Sam je pak autor bio izvrgnut progonima. Ali pobunu individualiteta više se nije moglo zaustaviti. Immanuel Kant već je snažno utirao put za filozofiju samosvijesti, a iste te 1762. godine, kada je spaljeno Rousseauovo djelo o odgoju, rodio se Johann Gottlieb Fichte, koji će odlučno i do kraja postaviti čovjeka na njegovo *Ja* i stati u obranu dostojanstva njegove osobnosti.

»*Ja postavlja samoga sebe* i on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe; i obratno: *Ja jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka...

Ono čiji se bitak (bit) sastoji prosto u tome da sâmo sebe postavlja kao postojeće, jest Ja, kao apsolutni subjekt. Tako kako on sebe *postavi,* on jest, i tako kako *jest,* on sebe *postavlja;* i Ja je, prema tome, za Ja apsolutno i nužno. Što nije za sebe sâmo, nije Ja.

(Za razjašnjenje! Zacijelo se čuje kako se nabacuje pitanje: *što* sam ja bio prije nego što sam došao do samosvijesti? Prirodan je odgovor na to: *ja* uopće nisam bio; jer nisam bio Ja. Ja je samo utoliko ukoliko je on sebe svjestan. ...)« (Fichte,1974., 46-47)

S klasičnim njemačkim idealizmom, po prvi se puta ozbiljno otvaraju mogućnosti promišljanja odgoja kroz pojmove čovjekove autonomije i osobnosti, te razlikovanje *odgoja* od *manipulacije*.

Spoznaja da čovjek čovjekom biva upravo kroz kulturu, da je kultura njegova bit i prava ljudska narav, tj. da je on čovjek samo kao kulturno i slobodno biće, koje ne treba služiti nikakvim »višim ciljevima«, nego je upravo on u svojoj kulturnoj razvijenosti najviši cilj i svrha vlastitoga djelovanja, u osnovi je počela mijenjati i odnos prema odgoju. Čovjek, autonomni pojedinac, slobodna jedinka – ili jednostavno *osoba*! – cilj je iznad kojega nema i ne može biti viših ciljeva. Jer čovjek i kultura, a nema čovjeka bez kulture ni kulture bez čovjeka,[15] nemaju razloga da bilo što postavljaju iznad sebe i da tome služe tek kao sredstvo njegova ozbiljenja. Pa ako čovjek i jest slobodan samo u slobodnoj zajednici, slobodna je zajednica samo zajednica slobodnih ljudi. A to znači da je kultura proizvod čovjekove slobode, ili proizvod slobodnog čovjeka, kao što je i njegova sloboda upravo sloboda kulturnog bića koje sebe poima *osobom* i uzima za svoju svrhu. U tom smislu, dakle, ni odgajanje niti odgoj, tj. ni odgoj kao djelatnost niti kao rezultat te djelatnosti, ne trebaju služiti ničemu, jer ni bivanje čovjekom niti čovjek u svom kulturnom ostvarenju nisu sredstvo nego svrha. Biti odgojen, tj. biti kulturno biće htijenje je čovjeka kao bića kojemu je kultura jedina prava narav. Stoga valja pretpostaviti da je čovjeku osim prirodne potrebe za samoodržanjem i za održanjem roda (razmnožavanjem) urođena i potreba za učenjem. Ta je pretpostavka toliko opravdanija koliko je manje dijete u trenutku rođenja opremljeno životnim programima (instinktima i nagonima) kakve imaju pripadnici svih životinjskih vrsta. Empirijsku, pak, potvrdu toga lako je naći u promatranju djece predškolske dobi koja, oslobođena prisile učenja, radoznalo »dodijavaju« neprestanim *kako* i *zašto?* Zašto, dakle, trebamo biti kulturni? Zato što već jesmo kulturni i jer to želimo ne samo ostati nego se i kulturno razvijati. To da trebamo biti kulturni traži, dakle, upravo kultura u nama.[16] Mi *želimo* biti kulturni jer to već jesmo. A kultura jest odgoj. Kao djelatna kultura ona je kultiviranje ili odgajanje, a kao rezultat ona je kulturno stanje ili odgojenost ljudskog bića.

15 Barem u postojećem svijetu.

16 Za one koji vole deterministički materijalizirati razloge, tj. koji sve vole vidjeti kao materijalne uzroke, moglo bi se reći da je za razliku od biološke stvarnosti, gdje djelovanjima živih jedinki upravljaju *geni*, ovdje je u pitanju kulturna stvarnost u kojoj djelovanjima ljudi upravljaju *memi* koji rade na svom vlastitu samoodržanju. Time se dakako ne dospijeva do razine osobne slobode, no bez obzira na to što bismo mi kao slobodna bića htjeli biti ostaje da će to biti ovaj ili onaj oblik kulturnog života.

Ljubitelji volje za vlast proglasit će samosvršnost odgoja egoizmom. Jer, sve i svatko mora biti u nekakvoj funkciji; sve i svatko mora nečemu ili nekome služiti; sve i svatko mora biti nečemu ili nekome podređen (a to prikriveno znači upravo njima). I zaista je u pitanju egoizam ili glupa sebičnost. Ali to je egoizam onih koji u strahu od gubitka vlasti ideološki zaogrću vlastite uskogrudne interese u nekakve više ciljeve kojima bi čovjek i kultura (služeći njima) trebali navodno služiti. Pa se onda kao neprihvatljivo i nezamislivo odbacuje obrazovanje i uopće odgoj koji unaprijed ne bi bili usmjereni na postizanje nekog djetetu izvanjskog cilja, jer bi društvo tobože propalo bez takve strogo funkcionalne uljudbe koja će svakoga socijalizirati na način da programirano obavlja određenu društvenu funkciju, tj. da bude društvena funkcija, a ne osoba. No, baš tu počinje paradoks suvremenog odgoja koji se očituje tako da društveno najbolje funkcioniraju upravo oni pojedinci koji nisu socijalizirani da budu društvene funkcije, nego su odgajani da budu osobe, dok naprotiv najlošije društveno funkcioniraju strogo funkcionalno usmjereni pojedinci.

Naime, sve snažnijim zaoštravanjem tržišne utakmice težište se čovjekove djelatnosti od rutinskog rada sve više pomiče prema inovatorstvu i stvaralaštvu. Ali dok rad po matrici neusporedivo uspješnije od ljudi obavljaju računala i roboti, za proizvodnju novog, koja se sve više očekuje, valja se okrenuti stvaralački sposobnim pojedincima. Stvaralaštvo, međutim, pretpostavlja slobodu. Stvaralaštvo jest upravo sloboda na djelu. Stoga su za stvaralaštvo sposobni samo slobodni pojedinci, ili upravo osobe. Ljudi koji nisu zarobljeni ovim ili onim društvenim obrascima. Ljudi koji mnogo znaju, ali nisu opterećeni svojim znanjem. Ljudi koji znaju misliti konvergentno, ali ih to ne sprječava da misle i divergentno. Ljudi koji se usude biti drukčiji i koji vjeruju u to što čine. Ljudi koji vrijeme rada ne žele zamijeniti besposlicom nego dokolicom.[17]

To dakako pred suvremeni odgoj postavlja i bitno drukčije zahtjeve od onih koji su vladali u tradicionalistički usmjerenim sredinama. Jer od pristupa djetetu po načelu *slušaj (gledaj), pamti i ponovi,* mnogo više obećava odgoj utemeljen na načelu *istraži, promisli i stvori nešto novo.* Od traganja za talentima koji će uspješno obaviti neki posao, mnogo više obećava traganje za poslovima koji će biti primjereni nečijem talentu. Pa umjesto da se djecu »prosijava« kako bi se izlučilo one koji će najbolje zadovoljiti određena društvena očekivanja, daleko će društveno probitačnije biti pokušati svakome pomoći da pronađe sebe, tj. ono u čemu može biti najbolji.

I ma koliko se manipulacija činila politički pogodnom za postizanje željenih ciljeva, njezina je neučinkovitost, dapače štetnost, u području stvaralaštva sve očitija. Jer upravo toliko koliko je usmjerena protiv nečije autonomije i slobode, usmjerena je i protiv stvaralaštva kroz koje se ta sloboda iskazuje. Poslušnost i pokornost koje su se tako uporno njegovale vjekovima, konačno se bar jednim dijelom pokazuju protivne interesima onih koji su na njima gradili svoje privilegije.

Naime, snaga nekog društva, a s njom i onih koji njime vladaju, prije svega ovisi o

17 Vidi više o tome u: Rajka Polić (2003.), »Odgoj i dokolica«.

privrednoj uspješnosti tog društva. U suvremenim uvjetima to, međutim, vlasti dovodi u proturječnu situaciju da želeći pokornost i poslušnost moraju ograničavati slobodu pojedinaca iz koje izvire najprije stvaralaštvo, a onda i privredna snaga društva koja tu vlast djelatno osnažuje. Drugim riječima, želeći više autoritarne vlasti dobiva se manje stvarne društvene moći, što u uvjetima međunarodne tržišne utakmice može značiti i konačni gubitak vlasti. Stoga zahtjev samoodržanja vlastima na svim razinama nalaže više otvorenosti za dijalog i uvažavanje osobnih sloboda. Štoviše, poticanje tih sloboda i podršku njihovu razvitku, a to znači upravo odgoj nasuprot manipulacije. Ulaganje u slobodu i stvaralaštvo što većeg broja vlastitih građana, doduše, slabi autoritarni položaj onih koji u nekom društvu obnašaju vlast, ali zato zauzvrat znatno i neprestano jača njihovu djelatnu moć.

Time se i pitanje odnosa znanja i vrijednosti vraća na početak. Privid njihove uzajamne neovisnosti, koji je tisućljećima bio osnova autoritarne manipulacije, sve se više pokazuje kao neproduktivan. Bez svijesti o tome da, s jedne strane, svako znanje izvire i počiva na određenim vrijednostima kojima je spoznaja potaknuta i kojima joj je postavljen okvir, kao i da, s druge strane, svaka vrijednost izvire i počiva na prethodnim znanjima kojima je htijenje potaknuto i kojima mu je postavljen okvir – nemoguće je cjelovito povijesno mišljenje koje može produktivno povezati prošlost i budućnost. Budućnost izvire iz prošlosti u istoj mjeri u kojoj prošlost izvire iz budućnosti. Pa kao što drukčija budućnost zna drukčiju prošlost, tako i drukčija prošlost hoće drukčiju budućnost.[18] Stoga buduće dolazi samo s promjenom prošlosti i samo se s njim prošlost mijenja. Bez sposobnosti cjelovitog povijesnog mišljenja koje kritički konzistentno[19] *promišlja* ne samo to odakle dolazimo (znanje) nego i jednako kritički konzistentno

18 Školski su primjer toga dječji udžbenici u nas, u kojima znanje o prošlosti tako očito proizlazi iz *autorovih* htijenja za budućnosti, kao što i htijenja za budućnost tako nedvosmisleno proizlaze iz njegovih znanja o prošlosti, pa imamo bar toliko udžbenički različitih prošlosti koliko i htijenja autora za budućnost. Uostalom sve je to već odavno opisao George Orwell: »*Tko kontrolira prošlost*, glasila je parola Partije, *kontrolira budućnost; tko kontrolira sadašnjost, kontrolira prošlost*.« (Orwell, 2001.)

19 Formalno logička konzistentnost zapravo je moguća samo reduciranjem mišljenja na njegov nepovijesni (statički) oblik, koji onda u odnosu na stvarnost djeluje reducirajuće, oduzimajući joj povijesnu dimenziju čija je bitna sastavnica upravo unutrašnja proturječnost svijeta i mišljenja. Kritičko mišljenje, pak, da bi bilo kritičko, mora i tu formalno logičku konzistentnost propitati i relativirati, što ga onda dovodi do spoznaje da je svaka spoznaja moguća samo kao određeno spoznajno iskrivljavanje zbilje, pri čemu se zahtjev za konzistencijom pokazuje kao *trajan* uz *neprestanu potrebu revizije* osnovnih pretpostavki i pravila zaključivanja. Slikovito rečeno: želimo li zabilježiti izgled nečega, možemo to npr. fotografirati, ali valja biti svjestan da je zbilja na fotografiji bitno reducirana, jer je u tom istom trenutku bilo moguće napraviti ne samo bezbroj drukčijih fotografija iz drukčijih kutova gledanja, nego i bitno drukčijih *osjetilnih* pristupa (npr. dodirom). Pojednostavljeno rečeno, to bi bilo kao da se mnoštvo vektora prikaže jednom točkom. »Kritički konzistentno« je, dakle, sintagma koja je mišljena formalno logički pleonazam, jer ono što je mišljeno kritički mora biti i konzistentno, budući da formalno logičko mišljenje svoju kritičnost, sasvim nekritički, svodi dobrim dijelom upravo na konzistentnost. Dosljedno, pak, dinamički mišljeno, konzistentnost je nemoguća, ali je jednako tako nemoguća i spoznaja, jer se sve neprestano mijenja, pa nikakva konačna spoznatljiva zakonitost ne postoji. Ostaje, dakle, »kritički konzistentno« kao privremeno dosljedno između apsolutizacije vječno istog i nespoznatljivosti vječno drukčijeg.

domišlja to kamo želimo ići (vrijednosti) – i to upravo tako da stalno postoji jasna svijest o spoznajno vrijednosnom jedinstvu – niti znanja mogu poduprijeti produktivne vrijednosti, niti vrijednosti mogu poduprijeti produktivno znanje. Pa se može samo jalovo tapkati u mjestu ili nesmotreno srljati u nepoznato. Ni jedno ni drugo, međutim, ne obećava budućnost.

Stvaralaštvo i odgovornost

Ako su apsolutne vrijednosti i apsolutna znanja bili proizvod autoritarnog mišljenja i autoritarnog društva, i ako je samo relativiranjem apsolutnog moguće nastaviti u budućnost, znači li to da je došlo doba opće samovolje, te da svatko može misliti i činiti što mu se prohtije? Hoće li i mora li, kao što nas neki plaše, napuštanjem apsoluta nastupiti kaos? Hoće li i moraju li djeca zaista podivljati kad autoriteti više ne budu njima manipulirali?

Hoće li se bilo što od toga dogoditi, nemoguće je znati. Ali da se ništa od toga *ne mora* dogoditi, već da to ovisi o nama samima, moguće je pokazati već sada. Prije svega, napuštanjem apsolutnih znanja i apsolutnih vrijednosti, ne nestaju ni znanja niti vrijednosti. Oni se samo relativiraju i prestaju biti ideološka osnova za manipuliranje drugima, čak i ako su poslužile za manipulaciju nama samima. Ako smo neke vrijednosti i znanja usvojili, ne moramo ih odbaciti zato što oni više nisu apsolutni, jer oni su ipak naši i po njima mi smo dobrim dijelom upravo to što jesmo. Ali njihovim relativiranjem mi se oslobađamo za izbor da ostanemo to što jesmo ili da budemo nešto drugo. Pa ako je do sada naša budućnost bila određena našom prošlošću, sada i naša prošlost može biti određena našom budućnošću. Ako su nam uloge koje su nam namijenili baš po mjeri i ako se u njima osjećamo udobno i sretno, nitko nas ne tjera da ih napustimo. Ali ako smo ugurani u nešto u čemu se osjećamo neudobno i nesretno, ako se sa znanjima i vrijednostima koje su nam nametnuli osjećamo sputano i jadno, onda je njihovo relativiranje prilika da ih se oslobodimo.

To oslobođenje, međutim, ne može biti proizvoljno. U budućnost nitko ne može zakoračiti ni iz čega i oslobođen tereta prošlosti, nego samo iz nekog svijeta koji – kakav god da je – uvijek ima i svoju prošlost. Koju je, doduše, moguće na ovaj ili onaj način stvaralački *preoblikovati,*[20] ali jednim dijelom upravo po njoj samoj, tj. po onoj budućnosti koja se iz nje otvara. Svijest o nepostojanju apsolutnih znanja i vrijednosti oslobađa nas prisile da mislimo i djelujemo na izvanjski određen način. Jednako kao što nas oslobađa kolektivističke obveze da svi »uživamo na isti način ista zadovoljstva«, ali nas ne oslobađa ovisnosti o drugima. Naprotiv, upravo svijest o relativnosti svih znanja ili vrijednosti, svijest je o tome da je svatko slobodan samo u slobodnoj zajednici, kao što je i slobodna zajednica samo zajednica slobodnih pojedinaca, što znači da je sloboda svakog člana zajednice uvjetovana slobodom svih drugih. Ili da su (ne)

20 Preoblikovati (pre-oblikovati) moguće je samo nešto (već oblikovano), a ne ništa.

mogućnosti svakoga u zajednici određene (ne)mogućnostima ostalih. Upravo svijest o relativnosti znanja i vrijednosti otvara prostor barem za snošljivost prema drukčijima i suživot s njima, ako već ne i njihovo prihvaćanje koje dolazi sa spoznajom da je budućnost mogućnost drukčijeg i da su upravo oni drukčiji od nas čuvari naših (još) neostvarenih mogućnosti. Spoznaja da su mu drugi ljudi upravo kao drukčiji najveća potreba i nužan uvjet njegova ljudskog ostvarenja, ničije vrijednosti ne može ostaviti netaknutima.

Za razliku od manipulacije koja smjera na instrumentalizaciju, iskorištavanje i podređivanje drugoga, odgoj je moguć samo kao *su-djelovanje* u slobodi. Odgoj je djelovanje zasnovano u prihvaćanju i poštovanju drugoga kao drukčijega, samosvojnog i slobodnog bića. To znači da se odgoj zbiva jedino tamo gdje se uvažava i razvija osobnost, a samim tim i *osobitost* onih koji u odgoju sudjeluju. U tom smislu odgoj je u bîti uvijek odgoj za *pluralizam* spoznaja i vrijednosti, odnosno načina života kroz koje se pojedinci iskazuju i potvrđuju kao osobe.

»Odgajati, dakle, znači razvijati drugoga kao drukčijega, koji drži do svoje osobnosti, ali koji isto tako drži i do osobnosti drugih ljudi. I to ne samo zato što misli da pravo na vlastitu osobnost mora platiti pravom drugima da budu drukčiji, nego zato što je svjestan da je osobnost u bîti moguća tek s različitošću ljudi koji se u svojoj različitosti ipak međusobno uvažavaju i komuniciraju otvarajući kroz tu komunikaciju, baš svojom posebnošću, drugima nove mogućnosti osobnog razvitka. Drugim riječima, odgoj se zbiva tamo i tada gdje se zbiva *drugi i drukčiji čovjek kojem je drugi i drukčiji čovjek najveća potreba,* te sam biva čovjekom pomažući drugome da to bude.

Odgoj je, dakle, stvaralaštvo u traganju za ljudski drukčije mogućim, a ne rutina kojom se jedno ljudski već postojeće opetuje da bi se umnožilo u mnogo istog. Stoga je u bîti odgoja to da je on pluralistički kako u nakani tako i u načinu (za razliku od manipulacije koja to ne mora biti). Drugim riječima, odgoj se istinski, a ne tek prividno, uvijek zbiva kao odgoj za pluralizam, ali i kao pluralizam u odgoju.« (Polić, 1993., 119)

I upravo zato što je odgoj – *jer jedino tako jest odgoj*! usmjeren na razvitak osobnosti i njezine osobitosti, on mora stvaralački tragati za odgovorima koje svaka osobnost u svojoj *osobitosti* postavlja, jer gotovih rješenja za razvitak svih osobnosti ne samo da nema nego ih i ne može biti. Pa ako čak i manipulacija da bi bila uspješna traži posebna rješenja za svakog pojedinca, onda to odgoj mora toliko više koliko mu je više do svakog pojedinca stalo. Stoga odgoj u suvremenom društvu mora biti zasnovan na stvaralaštvu. Ali to pretpostavlja i odgovornost odgajatelja kao i svakog stvaraoca uopće, jer stvaralac *proizvodi* svijet kakvog bez njega ne bi bilo, pa je onda i sva istina i neistina, sve dobro i zlo u tom novostvorenom svijetu – njegovo djelo. Neodgovorno stvaralaštvo isto je što i srljanje u budućnost, ili nepromišljeno kockanje s budućnošću uz veliku vjerojatnost da se izgubi upravo ono najvrednije što je sa stvaralačkim činom ionako uvijek na kocki – povijesno dosegnuta sloboda koja je taj čin omogućila. Jer tragovi su stvaralačkog čina vidljivi tek kada već pripadaju prošlosti. I ma koliko se domišljali o budućnosti, znanje se uvijek odnosi na prošlost. Zato je mudro, kada smo

joj već nužno okrenuti leđima, u budućnost stupati oprezno i ne prebrzo, kako bi se na vrijeme mogle zapaziti i popraviti štete nastale kao nepredvidive posljedice stvaralaštva. Ili slikovito rečeno, onaj tko se kreće leđima prema naprijed, nikada ne bi smio dići nogu na koju se je oslanjao dok za onu kojom je zakoračio ne nađe čvrst oslonac. Ili još točnije, težište se mora premještati polako i oprezno s noge na nogu, kako bi se održavala ravnoteža. Iskorak koji se ne može zaustaviti lako postane posljednji iskorak.

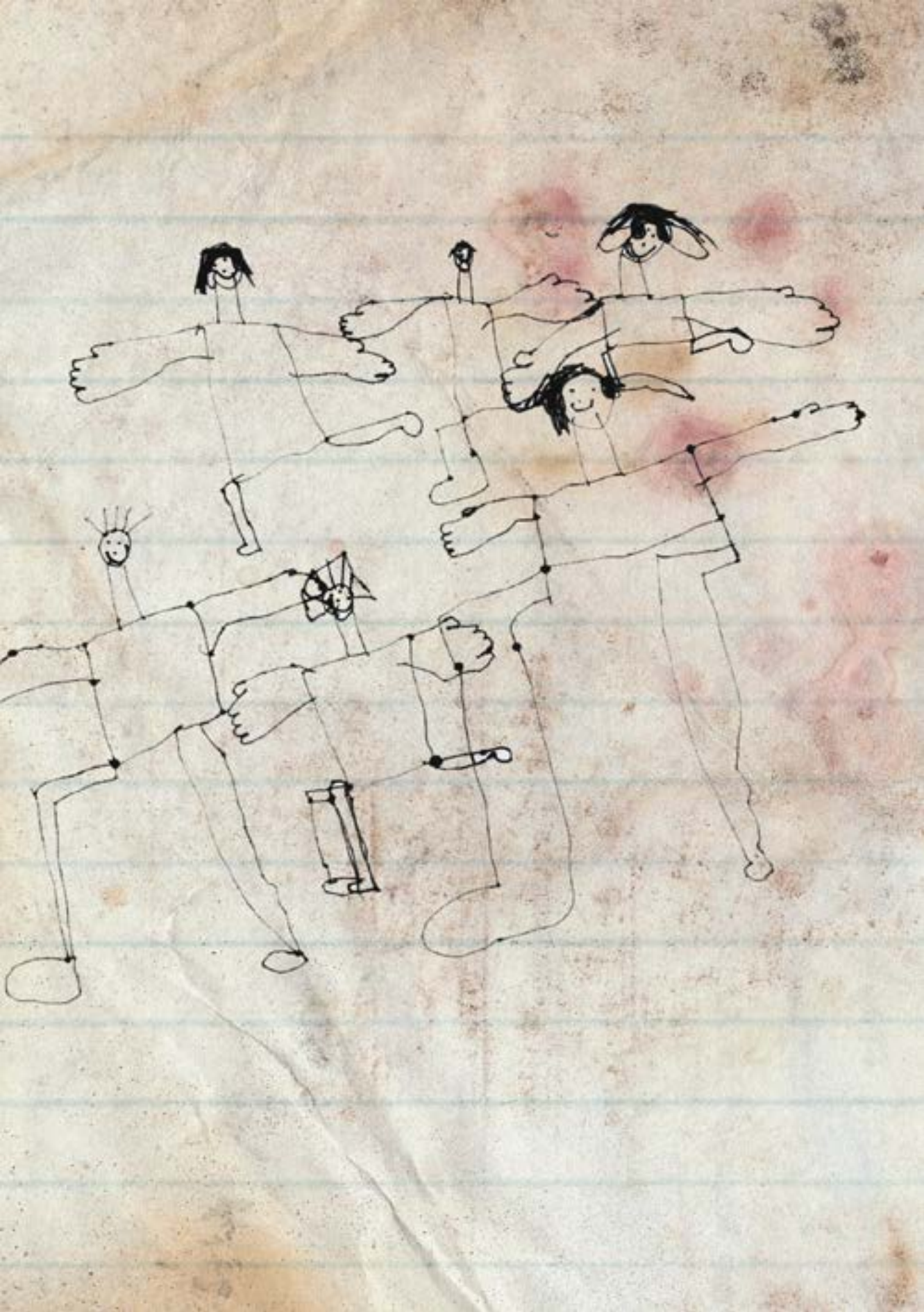
Da bi, međutim, otuđeni um bio spreman i da bi uopće mogao preuzeti odgovornost za svoja djela, on u njima mora prepoznati sebe, a to znači da sebe mora prepoznati kao iskonsko jedinstvo volje i razuma, kao stvaralački um, kao slobodu na djelu. U tom smislu, samo odgoj koji ne prikriva uzajamnu povezanost znanja i vrijednosti, nego naprotiv njihovo jedinstvo kritički osvještava, odgoj je za odgovorno stvaralaštvo. Svodeći čovjeka, sva njegova znanja i sve njegove vrijednosti, na njega samoga, ali sa sviješću da je kulturno, a to znači povijesno i društveno biće koje proizvodi (a ne da tek otkriva) svijet i sebe u njemu, razrješava ga se obveze poslušnosti i pokornosti autoritetima, ali i čini odgovornim za vlastitu budućnost.

I da parafraziram Protagoru:

> Svijet je takav i mi smo takvi u njemu jer smo ga mi stvorili i jer smo u njemu postali to što jesmo. Samo nas svijest o tome može odvratiti od postupaka kakvima bismo od njega učinili ono što ne bismo htjeli. A u svijetu kakav je naš, gdje izumi prestižu jedni druge, to postaje uvjet preživljavanja.

Navedena djela

Aristotel (1982.), *Nikomahova etika,* Zagreb: Fakultet političkih nauka.
Aristotel (1988.), *Politika,* Zagreb: Globus i Sveučilišna naklada Liber.
Bazala, Albert (1988.), *Povijest filozofije I.*, Zagreb: Globus.
Đurić, Miloš (1960.), »Aristotelovo učenje o državi i njenom etičkom zadatku«, u: Aristotel (1960.), *Politika,* Beograd: Kultura.
Fichte, Johann Gottlieb (1974.), *Osnova cjelokupne nauke o znanosti,* Zagreb: Naprijed.
Heraklit (1978.) u: Bošnjak, Branko (1978.), *Grčka filozofija, od prvih početaka do Aristotela,* Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
Matičević, Stjepan (1934.), »K problematici funkcije odgajanja i jedne nauke o njoj«, u: Nedjeljko Kujundžić i Ivan Marjanović (1991.), *Personalistička pedagogija Stjepana Matičevića,* Zagreb: Katehetski salezijanski centar.
Orwell, George (2001.), *1984.,* Zagreb: Alfa.
Platon (1990.), *Zakoni,* Beograd: BIGZ.
Platon (2001.), *Država,* Zagreb: Naklada Jurčić.
Polić, Milan (1993.), *K filozofiji odgoja,* Zagreb: Znamen i Institut za pedagogijska istraživanja.
Polić, Milan (1997.), *Čovjek – odgoj – svijet,* Zagreb: KruZak.
Polić, Milan (2001.), »Vrijeme i kaos«, *Filozofska istraživanja* 80, Zagreb, god. 21, sv. l, str. 69-78.
Polić, Milan (2002.), »Odgoj i stvaralaštvo«, *Metodički ogledi,* Zagreb, god 9, sv. 2 (16), str. 9-17.
Polić, Rajka (2003.), »Odgoj i dokolica«, *Metodički ogledi,* Zagreb, god 10, sv. 2 (18), str. 25-37.
Protagora (1978.) u: Bošnjak, Branko (1978.), *Grčka filozofija, od prvih početaka do Aristotela,* Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
Rousseau, Jean-Jacques (2004.), *Émile ou de l'éducation,* Editions de l'Eau Régale, http://eau.regale.free.fr
Windelband, Wilhelm (1988.), *Povijest filozofije,* knjiga druga, Zagreb: Naprijed.



GORDANA BOSANAC

Autoritet i sloboda u odgojnom činu*

* Bosanac, Gordana: »Autoritet i sloboda u odgojnom činu«, u: Ista, *Edukacijski izazov. Ogledi o teorijskim problemima odgoja i obrazovanja*, Školske novine, Zagreb, 1983. str., 124-133.

GORDANA BOSANAC

Autoritet i sloboda u odgojnom činu

»Najveći cilj pedagoga je
da ga umijeće pedagoške vještine dovede
do one najviše točke u kojoj ga učenik
premašuje i tako mu postaje suvišan.«[1]

Iz čega proizlazi mogućnost da neki subjekt postane autoritet? Svakako iz odnosa ovisnosti, koji u nekim procesima postoje nužno, jer se odnos ne bi mogao niti uspostaviti, kao kod djece spram roditelja i obratno, naročito odnos majka – dijete, koji upravo zbog svog karaktera prelazi u adoraciju majke, koju je renesansna epoha umjetnički uzdignula do principa uzvišenosti. »Autoritet moraju ispoljavati oni koji uzdižu djecu – željeli oni to ili ne – da bi ih zaštitili od opasnosti i da bi im pružili bar minimum uputa kako da postupaju u različitim situacijama«[2]. Dakle, onaj odnos ovisnosti koji po prirodi stvari dolazi kao faza odgojnog procesa, a njime se ukida na višem stupnju zrelosti, možemo smatrati situacijom autoriteta koja u normalnim, ljudskim odnosima djece i roditelja polako nestaje u sasvim drugačijim oblicima obostranog poštivanja i uvažavanja, pod pretpostavkom da roditelj dopušta da dijete sazre i da puku ovisnost nadomjesti ljubavlju.

Autoritet zasnovan na bivstvovanju temelji se ne samo na mjerodavnosti pojedinca da ispunjava određene društvene funkcije, već i na samoj biti ličnosti koja je dostigla visok stupanj razvitka svoje cjelovitosti. Takve osobe zrače autoritetom i ne moraju izdavati naređenja, prijetiti, potkupljivati. To su visokorazvijeni pojedinci koji onim što jesu – a ne samo onim što imaju ili zaposjedaju – pokazuju kakva ljudska bića mogu biti. Veliki »učitelji života« predstavljali su takve autoritete i pojedince, a na nižem stupnju savršenstva možemo ih naći na svim obrazovnim razinama i u najrazličitijim kulturama. (To je jedno od osnovnih pitanja odgoja. Kad bi roditelji bili razvijeniji i kad bi se orijentirali na vlastitu okolinu, teško da bi mogla postojati suprotnost između autoritarnog i laissez-faire odgoja. Dijete osjeća potrebu za autoritetom modusa bivstvovanja i na njega reagira velikom spremnošću. S druge strane, ono se buni protiv prisila ili protiv osoba koje pokazuju da nisu uložile nikakav napor dapostignu ono što od djeteta očekuju.)[3]

1 Tekst koji sam uzela kao motto ove rasprave je parafrazirana izjava našeg slavnog muzičkog pedagoga, umjetnika i kompozitora Rudolfa Matza, koji je jednom prilikom dao intervju na Radio-Zagrebu.

2 Erich Fromm: »Imati ili biti«; Naprijed, Zagreb, 1979, str. 84.

3 ibid., str. 85.

Autoritaran stav, ili, kako ga Fromm naziva »autoritet koji nije zasnovan na nekoj mjerodavnosti« (ibid.), to ne dopušta, jer je to u biti stav o trajnoj ovisnosti, kao trajnoj formi odnosa iz koje dijete ne može niti smije izaći, stav kojemu je faza razvoja u kojoj je ovisnost biološka i nužna, isprika za porobljavanje mladog bića za čitav život. Autoritarnost ili autoritet iz stava »imanja«, razlikovat ćemo zajedno s Frommom, od autoriteta kao takvog, tj. mjerodavnog, koji se u nizu ljudskih odnosa može javiti kao nužan, ali prolazan proces, kao neminovna ali nipošto utemeljujuća forma odnosa djece i roditelja. No, osim u ovoj relaciji, autoritet vlada i u drugim ljudskim odnosima, nametnut nužnošću npr. ljudskog rada, njegovom podjelom i odnosima vlasništva i moći: ovisnost kao dimenzija autoriteta povijesni je fenomen i rasprostranjen na čitavom području društvenog bića. Njegovi se izvori isprepliću zajedno s razinama na kojima se pojavljuju: čovjek potisnut na planu rada, hijerarhije i položaja u društvu, nerijetko na obiteljskom planu obnavlja svoju sliku bijede u okrenutim ulogama, često sadistički ponižavajući ženu i djecu, upravo onako kako njega ponižavaju na njegovom položaju. Tu više ne govorimo o autoritetu kao mjerodavnoj nadmoćnosti, koja se pojavljuje kao povijesna ili kao biološka nužda, kao što je to prisutno u odnosu djece i roditelja, nego govorimo o autoritarnosti ili autoritarnom ponašanju koje proizlazi iz povijesno-klasno uvjetovanog stava dominacije nad ljudskim bićem, koji se reproducirao iz samog povijesnog temelja otuđenja. Evo kako o tome piše Fromm: »Ali postoje ozbiljni problemi i kod autoriteta zasnovanog na nekoj mjerodavnosti: vođa može biti mjerodavan za jedno područje a nemjerodavan za drugo – na primjer, neki državnik može biti mjerodavan u vođenju rata a nemjerodavan u stanju mira; ili, može postojati vođa koji je na početku svoje karijere pošten i hrabar, a kasnije, pod utjecajem moći, te osobine gubi; ili, do izopačenja mogu dovesti poodmakla dob ili tjelesne smetnje. Stvarna ili fiktivna prvotna mjerodavnost prelazi u autoritet uniforme ili titule. Ako autoritet nosi pravu uniformu ili ima odgovarajuću titulu, ti izvanjski znaci mjerodavnosti zamjenjuju istinsku mjerodavnost i njene osobine. Kralj – da se poslužimo tom titulom kao simbolom tog tipa autoriteta – može biti glup, opak, zao, tj. krajnje nemjerodavan da bude autoritet, a da ipak ima autoritet. Sve dok ima titulu, pretpostavlja se da ima osobine mjerodavnosti. Ako je car čak i gol, svi vjeruju da je obučen u lijepe haljine.«[4]

Dakako, ovdje ćemo govoriti samo o onoj relaciji koja se odnosi na mlado ljudsko biće. Autoritarnost ili autoritarno ponašanje spram mladog ljudskog bića znači unutrašnje i vanjsko prihvaćanje ovisnosti o tuđoj moći, koja se, međutim, na tome zaustavlja. Nedostatak želje i nesposobnosti za vlastito samoodređenje, odricanje vlastitog odlučivanja, odricanje svake mogućnosti da se vlastitim naporom samorazvoja dostigne svoj »ja«, ukida proces sazrijevanja. Autoritarnost je relacija gospodstva i ropstva koja se uspostavila ponekad na osnovi ili podlozi nekog nužnog autoriteta, u našem slučaju roditelja i djeteta, a koja je svoj povijesni lik dobila u građanskom društvu, i to putem jednog entiteta građanskog društva: obitelji. »Porodica je medij kroz koji društvo, odnosno klasa utiskuje svoj odgovarajući žig svojevrsnoj strukturi djeteta, a

4 ibid., str. 86.

time i odrasloga: *porodica je psihološko zastupstvo društva.«*[5]

Max Horkheimer u svojoj studiji »Autoritet i obitelj« konstatira o tome ovako: »Obitelj obavlja, kao jedno od najznačajnijih poprišta odgoja, reprodukciju ljudskih karaktera koje zahtijeva društveni život i daje im, u većini slučajeva, neophodnu sposobnost za specifično autoritarno ponašanje o kojem u velikoj mjeri ovisi opstanak građanskog društva«[6].

No, prije nego objasnimo ovaj povijesni lik fenomena autoritarnog ponašanja, moramo naglasiti da autoritet, kao oblik ovisnosti, proizlazi nužno iz svakog odgojnog čina, pa je, prema tome, prisutan, po prirodi stvari, ne samo u obiteljskom odnosu djece i roditelja, nego, isto tako, u odnosu odgajanika i odgojitelja, učenika i učitelja. Horkheimer stoga ovu nužnost formulira na slijedeći način: »...razvitak svakog čovjeka od prirodnog bića u pripadnika društva jest naime, bitno skraćeno, iako promijenjeno, ponavljanje civilizatorskog procesa koji je trajao tisućljećima, a koji je nezamisliv bez prisile«. Autoritet je, dakle, u funkciji ove nužne prisile koja prati civilizirajući proces, ali je, kako Horkheimer naglašava, velika razlika je li prisila slijepo reproduciranje vladajućih društvenih proturječnosti u odnosu sina i oca, »ili se pak tokom svakog individualnog opstanka razotkriva kao odnos kojega je društvo nadišlo«. Građanska obitelj je autoritarna, jer prisila dolazi iz svijeta otuđene ekonomske nužde: »Navikavanje individue na to da u ovom tvrdom svijetu sve veće radne stege ne zapadne u očaj, nego muški opstane, zahtijevalo je da joj hladna bešćutnost spram sebe i drugih postane prirodnom. U razvojnoj povijesti obitelji od apsolutističkog do liberalističkog razdoblja sve jače istupa novi moment u odgajanju za autoritet. Ne zahtijeva se više izravno poslušnost, nego naprotiv korištenje razuma... Kao što u prirodi posljednjih stoljeća nasilje sve manje izvorno prisiljava ljude na prihvaćanje radnih odnosa, tako i u obitelji umjesto ropstva i podređenosti sve više nailazimo na racionalno promatranje i dobrovoljnu poslušnost«.[7]

U istom smislu Fromm analitički razlikuje situaciju autoriteta na slijedeći način: »Situacija podložnosti i nadmoćnosti potpuno je različita, ovisno o materijalnom sadržaju odnosa. Učitelj je nadmoćan svom učeniku, robovlasnik svome robu. Interesi učitelja i učenika usmjereni su u istom pravcu. Naprotiv, robovlasnik je zainteresiran da iskorištava svoje robove koliko je god moguće duže. Robovi pak sami nastoje spasiti preostatak životne sreće nasuprot zahtjevima gospodara. U oba navedena slučaja nadmoćnost ima zapravo suprotnu funkciju. U jednom slučaju ona je uvjet unapređivanja, u drugom iskorištavanja. Suprotnost između ometajućeg i unapređujućeg karaktera autoritativnog odnosa, svakako se pokazuje relativnom. Mi praktički uopće ne

5 E. Fromm: »Autoritet i porodica«. Naprijed, Zagreb, 1980, str. 16.

6 M. Horkheimer: »Autoritet i obitelj«; iz »Kritische Theorie« Bd. I, Fischer Verlag, Frankfurt, 1968, str. 329 –359, prevela: Nadežda Čačinović-Puhovski: »Žena«, XXXIV, Zagreb, 3, 1975, str. 20–27.

7 M. Horkheimer; ibid.

nalazimo apsolutnu suprotnost između nadređenog i podređenog. Po pravilu rob dobiva minimum sredstava za život i zaštitu, što je potrebno da bi mogao obavljati svoj rad za gospodara. Suvremeni tvornički radnik prima od poduzetnika svoju najamninu. Otac seljak u ranije navedenom primjeru, koji svoga sina upotrebljava kao radnu snagu jamči mu održanje života i sigurnosti. Mali poštanski službenik, istina, zahtijeva od svog sina zadovoljenje svog vlastitog častoljublja i svojih vlastitih potreba za moć, ali mu zato daje mogućnost da se sam upisuje na rang-ljestvici i da razvija svoje snage. U svim ovim autoritativnim odnosima ne radi se o krutoj suprotnosti između ometanja i napredovanja. Težina svakog od oba momenta ovisna je o svojevrsnosti društvenog položaja u kojem se suočavaju onaj koji je nadmoćan s onim koji to nije. Može se potpuno uopćeno reći da je minimum unapređivanja određen time što je podložan stavljen u položaj da zadovoljava interese nadmoćnog. Tamo gdje je nadmoćnost pravno i politički utvrđena, kao u odnosu gospodara prema robu, ili feudalca prema kmetu, opseg potpomaganja, konkretno rečeno: sredstva za održavanje, slobodnog vremena itd., određuje sasvim otvoreno i izrazito jednostrano onaj koji je nadmoćan. U slučajevima, kao što je to kod suvremenih tvorničkih radnika, stvarna zavisnost na osnovi nejednakih uvjeta pod kojima se radnik i poduzetnik susreću na tržištu rada prikrivena je pravnom nezavisnošću, i određivanjem opsega potpomaganja ne slijedi putem otvorenog diktata, već zaobilazno, putem privrednih zakona i nužnosti. Time ipak još ništa nije rečeno o razmjeru suprotnosti interesa koji je, štoviše, određen nekom povijesnom situacijom. Dok se suprotnosti društvenih grupa kao cjelina ne izravnavaju ni u idealnom slučaju, kod individualnog autoritativnog odnosa to može biti sasvim moguće. Za to možda služi kao primjer odnos onog dobrostojećeg trgovca prema budućem nasljedniku i poslovnom ortaku. Njihovi interesi su uzajamni. Sin treba ocu da pruži zadovoljenje, što odgovara njegovim željama i idealima, uzdiže njegov prestiž, jamči mu ekonomsku sigurnost da postane njegov zastupnik u poslu. Zauzvrat, sin sam ima želju da se uzdigne na očev položaj.«[8]

Utvrdili smo da odgojno-obrazovni proces po prirodi stvari uspostavlja funkciju autoriteta time što je *ovisnost,* naglasimo ovaj pojam, produkt same relacije u odgojno-obrazovnom procesu. On se ne može održati ako u sprezi odnosa ne stoje dva samosvojna subjekta, jedan nasuprot drugome, u procesu koji ima za cilj umno, duhovno i fizičko sazrijevanje djeteta, kojemu ulazak u ljudski povijesni svijet treba omogućiti. Naglasili smo koliko je ta ovisnost, gledana s apstraktnog stajališta odgojno-obrazovnog procesa, nešto uvjetno, doduše neminovno-funkcionalno, ali prolazno stanje, upravo ono što sam proces treba nadvladavati. Njegov konačni rezultat i nije drugo nego ukinuta ovisnost u samostalnosti formiranog subjekta.

Autoritarnost je, kako je pokazano, suprotna tendencija[9]. Ona autoritet

8 E. Fromm: »Autoritet i porodica«, ibid., str. 110–111.

9 Služit ćemo se Frommovom razlikom: autoritet: u modusu bivstvovanja nužan, mjerodavan, i autoritarnost, nemjerodavna u modusu – imati.

proglašava zakonom i ciljem odgoja i obrazovanja i nastoji strukturalno nužnu funkciju postaviti u centar svog djelovanja, razlog odgoja. Poslušnost i pokoravanje proizlaze kao rezultat procesa koji zapravo, u ovakvom odnosu, nikad nije dovršen, jer ostaje sama forma odnosa, puka relacija, a ne zreli čovjek kao produkt relacije. Autoritaran odgoj zapravo je kontradikcija u sebi, jer samo sredstvo pomoću kojeg čovjek treba sazoriti pretvara u cilj. Tako se uspostavlja relacija zbog nje same, koja se nikad ne ukida nego neprekidno drži kao relacija te ostavlja čovjeka infantilnimi u najstarijoj dobi. Autoritarna osoba može jedino dalje reproducirati relaciju ovisnosti iz koje nikad nije izišla, svejedno da li tako da se neprekidno snishodljivo svemu i svima klanja ili tako da teži gospodarenju. Autoritarni karakter je u biti neodgojen čovjek, sasvim svejedno da li u obliku nesavladivog poriva da pokorava, ponizuje i dominirajućim stavom maltretira druge ili, kao drugi njegov dijalektički par, slijepo i pokorno slijedi sve što drugi određuje, misli, hoće i namjerava.

Autoritet djeluje kao prisila, odnosno u njemu se ona psihološki oblikuje i transformira u samoprisilu, interiorizira se i racionalizira. Odgojno-obrazovni proces nužno ima autoritet za svoju funkciju kao onu interioriziranu prisilu koja se u svom grubom obliku mora sasvim izgubiti, da bi odgoj i obrazovanje napokon mogli postati samoodgoj i samoobrazovanje. Konačno, prihvaćanje »prisile« da se uči i bude odgojen ima za rezultat da se ona ukida kao prisila, jer se pretvara u samoprisilu, a preko tog samoprihvaćanja vlastitog procesa vanjski autoritet postaje ne samo suvišan nego i nepostojeći. »Tamo gdje solidarnost interesa određuje međuljudske odnose to sredstvo nije potrebno. Obožavanje i iskazivanje poštovanja autoritetu nalazi se u službi zadatka: postati što sličniji poštovanom autoritetu. Ovdje je autoritet sklon ukidanju samog sebe.«[10]

Međutim, autoritarnost je povijesnog porijekla. Ako je odgoj u obitelji građanskog društva povijesno strukturiran kao autoritaran i nužno reproducira autoritarnu ličnost, i ako prihvatimo logiku kritičke teorije, građanski modus vivendi nema druge do autoritarnih oblika odnosa i vrijednosti, nema razloga da građansku instituciju odgoja i obrazovanja, a to je bila škola, gledamo drugačije ili izvan onih povijesnih okvira koje su odredili bit građanskog društva: rad i privatno vlasništvo i podjela rada, kapital i dominacija. No, o tome koliko je građanska škola autoritarna, nije potrebno govoriti. O tome i izvan kritičke teorije postoje bezbrojne studije, svjedočanstva, analize. U stvari, čitavoj jednoj epohi, kapitalističkoj, naročito onoj ranog kapitalizma devetnaestog stoljeća, treba zahvaliti što škola do danas nije izgubila obilježje autoritarne institucije, čak i onda kad se brojnim reformama štošta u njoj iz temelja mijenjalo. U prigovorima školi da je autoritarna treba vidjeti odjek onog utiska o školi u kojem se zadržala povijesna slika naročito tamna i teška iz vremena njemačkih i austrougarskih škola osamnaestog i devetnaestog stoljeća, o čemu sugestivno govore svjedočanstva literature (npr. kod T. Manna).

Škola tog doba, i ne samo tog doba, potencirana je slika građanske obitelji.

10 E. Fromm: »Autoritet i porodica«, ibid., str. 130.

Moramo naglasiti da ona nema svoj autohtoni društveni identitet, niti ga može imati: ona je doslovno društveni proizvod, pa je, prema tome, slika školskog odgoja samo produbljena, razrađena i sistematski provođena volja građanskog kućnog odgoja. Samozatajivanje i totalna poslušnost, potpomognuti religioznim moralnim odgojem i djelovanjem crkve koja je u tome imala potpune ingerencije, kruti nehumani postupci i torture, kombinirano fizičke i psihičke, upotreba svih sredstava ponižavanja i sadizma koji se uklapao u sivi, gotovo morbidni disciplinirani sistem trajnih zapreka, naredbi, zabrana. Škola je »produženi boravak« obitelji samo što u njoj nema majke koja bi makar simbolički, nosila klicu antiautoritarnosti, i tako pospješivala otpore i opoziciju postojećem stanju pokornosti principima građanske koristoljubivosti. Štoviše, nije malo očeva koji i danas govore učitelju: »samo vi njega stegnite«. Ove naredbe školi nisu morale biti direktne, nego su jasno proizlazile iz ukupnog stanja društva, iz ukupne tendencije djelovanja njenih institucija, ideologije i moći da raspolaže ljudskim bićem. Budući da je i upotreba fizičke prisile, batina, bila dopuštena, nije bilo potrebno dolaziti u školu i tražiti da se »maloga dobro izdeveta«.

Naravno da autoritarnost, kao duh društvenih odnosa, nije mogla nestati, kao što ne nestaje ni duh građanskih odnosa dominacije. Međutim, kritička teorija, koja je snažno pridonijela produbljenoj analizi povijesnih uvjetovanosti društvenih fenomena, koja je u duhu marksističke analize kapitalističkog odnosa i načina proizvodnje objasnila duboke povijesne korijene dominacije svih vrsta, ostaje kod analitike građanskog društva, pa u tom smislu Horkheimer zaključuje: »Kod malograđanskih masa, gdje se pritisak na oca reproducira u pritisku na djecu, posljedice su ove škole (autoriteta), osim okrutnosti, i mazohistička sklonost napuštanja vlastite volje pod pritiskom bilo kakvog vodstva, ako je to vodstvo proglašeno moćnim. Čovjeka novijeg vremena uopće ne možemo zamisliti bez ovoga naslijeđa... Poriv spram podređivanja nije, međutim, vječita datost već fenomen koji u biti nastaje u građanskoj užoj obitelji.«[11]

Čini se da, međutim, tvrdnja da autoritarnost ima svoj povijesni lik jedino u građanskoj obitelji, pa prema tome jedino i u građanskoj školi, ne bi izdržala povijesnu analizu: osim malih povijesnih iznimaka, i obitelj i škola su autoritarne. Dakako, ta se autoritarnost oblikovala uvijek u različitim sadržajima, uvijek u novim običajnosnim i ćudorednim formama, ali nikad nije nestajala. Iako je bila klasno determinirana, škola je nosilac autoriteta i autoritarnosti kroz čitavu ljudsku povijest, bilo da obrazuje viteza, feudalca, kler ili vojsku, škola nosi taj povijesni pečat prisile i dominacije koji, nužno, u samoj strukturi odgojno-obrazovnog čina pruža mogućnosti i ispriku za autoritarni stav, ponašanje i tretman. Istina, ona nije nužno proizvodila autoritarne karaktere, kao što će ih već u obitelji proizvedene samo potvrđivati građanska škola, ali će provoditi represiju, čak i u otvorenom obliku, sve dok se prosvjetiteljski pokreti ne pobune protiv takvog ponižavanja čovjeka. Moramo utvrditi i to da je građanska pedagoška misao vodila teorijski rat protiv surovosti školskih prilika u Evropi, iako autoritaran odgoj proi-

11 M. Horkheimer: ibid.

zlazi iz biti društvenog odnosa koji je dominacija, koja se može provoditi i vrlo nježno a da to ipak ostane, kako Horkheimer navodi: »Bez obzira na to koliko se otac subjektivno ponašao racionalno, njegov društveni položaj spram djeteta dovodi do toga da svaka odgojna mjera, bez obzira na to koliko bila razumna, mora podsjećati na kolač ili šećer«.[12]

Specifičnost građanske škole je u tome što dosljedno provodi, gotovo dovršava izradu autoritarnog karaktera koji je obitelj već oblikovala i dala mu nepopravljive impulse i karakteristike ponašanja. Po svojoj organizaciji, po stilu i duhu koji je zavela u svakidašnjem životu školskog organizma, ona je samo izvela lik dovršenog egoizma, čovjeka koji iz represivne relacije ne izlazi nikad nego je samo u svim odnosima i situacijama obnavlja, čovjeka duboko proturječnog u svojim tendencijama i mogućnostima, koji gospodstvo i ropstvo pounutruje kao jedinu ljudsku bit.

Možemo se složiti s tim da je građanska škola bila institucija učvršćivanja autoritarne ličnosti, da je provodila volju građanske obitelji i da, prema tome, nije bila drugo nego sluga građanskog društva.

Postavlja se, naime, pitanje: odakle školi, ili ranije svim oblicima odgojno-obrazovnih procesa koji su postojali u svim povijesnim epohama, autoritet? Ona ga sama ne bi mogla imati, kad ne bi postojala društvena osnova koja joj omogućava da reproducira autoritet ili čak samu autoritarnost i kad iz te osnove ne bi proizlazila uloga koju odgojno-obrazovni procesi preuzimaju kao nosioci društvene volje. To što sam odgojno-obrazovni proces, po prirodi stvari, donosi autoritet u proces odgoja i obrazovanja, jer uspostavlja relaciju ovisnosti, ali ne i represije, potčinjavanja, svakako pripada fenomenu pedagoškog karaktera. Društvena situacija nalaže tom procesu da postane represivan, da se u njega unosi društveni zahtjev koji prelazi sadržaj i razinu didaktičkog smisla, a to je ideologijska upotreba odgojno-obrazovnih procesa za društvene svrhe, koje su, dakako, različite prema pojedinim povijesnim epohama. Autoritarnost, nema sumnje, dolazi u odgojno-obrazovni proces izvana, kao društveni zahtjev. Ovaj nalog nije tipičan samo za kapitalističko-građansku epohu, kao što to prenaglašava kritička teorija koja uopće hipostazira tu epohu kao kriterij analize čitave povijesti i iz perspektive kapitalističkog svijeta očitava sve njene pojave, nego je strukturalno-imanentan svim klasnim društvima, samo što se pojavljuje u različitim tipovima, karakterima i likovima ljudi kao individuuma. Postavlja se pitanje odakle u povijesti uopće tako nešto kao autoritet, koji nužno formira autoritet škole kao institucije? Nadalje, postavlja se pitanje kako je moguće odgajati za slobodu?

Autoritet je povijesna kategorija, uspostavljena vladavinom prve i ničim još dokinute dominacije na načelima patrijarhata. Kritička teorija otkrila je i osvijestila postojanje bazičnih principa u strukturiranju svijesti pojedinca, ali sam patrijarhat ne radikalizira u temelju, nego samo u njegovoj historijskoj pojavi u kapitalizmu. Mo-

12 Ibidem

gućnost autoriteta uspostavljena je jednim jedinim povijesnim likom, likom oca, dakle, patrijarhatom kao arhetipom svih drugih veza, odnosa i relacija ovisnosti, koje će epohe sve jače i jače učvršćivati kao obrazac dominacije i ropstva, potčinjenosti čovjeka.[13] Zato su svi oblici edukacije u povijesti autoritarni, i to na dvostruki način: po samoj prirodi procesa koji nužno uspostavlja autoritet iz biti same relacije odraslog čovjeka i djeteta, kao relacije ovisnosti, i iz društvene slike patrijarhalnog modela autoriteta koji je strukturalno utemeljen kao regulativ svijesti. Svi drugi autoriteti izvedeni su iz onog temeljnog, prapovijesnog, kojim je muškarac, nakon što je pobijedilo očinsko pravo, uspostavio svijet dominacije svih vrsta: klasne, rasne, vjerske, institucionalne, državne itd. Muškarac vlada na dvostruk način: time što je društveni život proizvod i sredstvo muškaraca i što je muškarac onaj koji vodi obitelj. Naravno, i žena je zbog svoje ovisnosti, ne samo izgubila mnoge osobine nego i promijenila svoju bit, interiorizirajući svoj položaj kao nužan.

Moglo se činiti da kapitalizam, rastačući obitelj rastače i ovaj patrijarhalni autoritet. Kritička teorija je odlučno pokazala da to ne samo što nije tako, nego je upravo suprotno; u toj epohi autoritet postaje temeljni proces u formiranju karaktera, i to autoritarnog, koji do neslućenih razmjera izvodi sliku moći kao kriterija individualizacije. Prema tome, sve su institucije podređene toj slici, iako se čini da autoritet dolazi od onih moći koje osobito razvija kapitalistička epoha: moć razuma, opredmećena u tehnici rada i radnih procesa, te vladavina hijerarhije u podjeli rada, znanja i znanosti, koja osobito u posljednjoj etapi razvoja nastupa autoritarno spram svega što postoji. Stoga je u mnogim ideologijskim predodžbama i zagovorima prosvjetiteljske provenijencije prisutna ideja da autoritet škole dolazi od autoriteta znanja koje ona, kao društvena institucija, isporučuje. S druge strane, sličan zagovor dolazi iz usporedbe škole s proizvodnim radnim pogonom, pa ako je rad ono u čemu se reproducira autoritet, onda škola, kao radni pogon, uspostavlja isto takav autoritet. Kao što nadglednik u pogonu ima autoritet nad izvršiocima, tako mnogima, pojednostavljeno, izgleda da u istom položaju stoje učenici prema učitelju. Nekima je takva ishitrena predodžba poslužila kao kritička argumentacija protiv škole i školskog sistema uopće[14]. Naravno,

13 Erichu Frommu pripada ponovno otkriće značenja razlike i povijesnog značenja matrijarhata i patrijarhata. Njegova najranija studija Bachofenovog Mutterrechta imala je odlučujući utjecaj na dalja opredjeljenja i razumijevanje povijesnosti sa stajališta principa koji vladaju usmjerenjem karaktera. Njemu će, kasnije, upravo poznavanje matrijarhalne kulture pomoći u kritici Freudove ograničenosti, naime stava da je patrijarhalni princip ukorijenjen u samoj prirodi čovjeka. Fromm je ovu ideologiju, kao iluziju i nepovijesno mišljenje, razbio i razradio mogućnost viđenja nekog drugog svijeta: svijeta ljubavi. A nju samu je tako mogao, nasuprot Freudu, vratiti tamo gdje jedino i obitava — u ljudskom srcu a ne isključivo u mehanizmu požude (libida). Usporediti: E. Fromm: »ANATOMIJA LJUDSKE DESTRUKTIVNOSTI«, knjiga prva, str. 160; izd. Naprijed, Zagreb, 1976.

14 Ivan Ilič: »DOLE ŠKOLE«; BIGZ, Beograd, 1980. Usporedi li se, dakako, uvjetno, kritika ovakve vrste s tematski, ali samo tematski sličnim kritičkim tekstovima jednog H. Marcusea, moramo se pitati zašto jednom pedagogu ne uspijeva biti onoliko velik i dubok koliko to uspijeva jednom filozofu najvišeg dometa. Naime, još jedan primjer kako se pedagozi, čak kad su tematski blizu radikalne kritike svijeta u kojem djeluju, ne uzdižu više od vulgarnog

tu se radi o nepovijesnom mišljenju i konstrukciji koja pošto-poto hoće školu vidjeti tamo gdje ona nikada nije bila i ne može biti, jer se neposredovano ne može supsumirati pod proizvodni proces, budući da mu tek prethodi. Autoritet, a iz toga izvedena autoritarnost građanske škole, nije izvedena samo iz autoritarnosti rada. Naime, kad bi radna struktura autoriteta i autoritarnosti i reproducirala autoritarni karakter, onda bi on vladao samo u radnoj klasi a ne u čitavom društvu, a nije tako. Autoritarni karakter reproducira građansku obitelj i on je tipičan za nju upravo zato jer se ona podupire klasnom nadom premoći kapitala i vlasništva, koje joj daje životnu osnovu i ideologiju njegove vrijednosti. Proleterska obitelj već je mnogo bliže tome da autoritarne odnose svih vrsta prozre kao puku negaciju i da ih ideološki, koliko i stvarno, negira kroz klasnu svijest. No, kako je škola i školski sistem pod dominacijom građanske autoritarne škole, i kako u sistemu klasno diferenciranog školstva proleter ionako nema druge mogućnosti nego da je prihvati kao društveno stanje, autoritarna ličnost građanskog društva ostaje onaj model za kojim se ili povodi ili kojeg revolucionarno osporava.

Kako smo naglasili, mogućnost da se obitelj uspostavi kao povijesni prijenosnik jednog praautoriteta, najdubljeg i temeljitog, neprolaznog oblika moći kroz sve povijesne epohe, proizlazi iz povijesno nikad dovedene upitnosti patrijarhalnog autoriteta. Sve je dovedeno u pitanje, taj autoritet nikad. Budući da u obitelji postoji zbiljska osnova njegove strukture i da u njoj traje upravo pomoću svih drugih društvenih tvorbi (država, prava, institucija itd.), autoritet škole poduprt je mnogobrojnim stupovima društvene moći. Autoritet izrastao iz prirode odgojno-obrazovnog procesa, srastao je naknadno s autoritarnošću institucije. Zato je nekad škola imala neprikosnoveni karakter, a ugled njenih radnika društveno značenje najvišeg ranga. Autoritet škole je bio osnova autoriteta školskih radnika: oni su bili suvereni nosioci pravila i režima ponašanja, dakako, u okvirima građanskih normi. Ove slike autoriteta još se danas spominju kao nedostižan ugled koji je školski, odnosno prosvjetni radnik imao, a koji je danas izgubio.

Ovdje se ne možemo pozabaviti time što škola danas odgaja – to je tema za sebe – ovdje treba konstatirati da je škola izgubila autoritet, a isto tako i njeni radnici. Izgubila ga je, i to drastično, čak u onoj svojoj funkciji koja je neminovna u funkciji relacija koje su autoritetom posredovane kao didaktički nužne. Ovaj raspad autoriteta, međutim, ne proizlazi niti iz specifičnog raspada obitelji, niti iz raspada patrijarhalnog autoriteta. On vlada i dalje, iako u blažim, modificiranim oblicima. Patrijarhalni mentalitet još je aroma svih odnosa u društvu i dugo će to ostati. Ali on je postao nebitan kao model društvene autoritarnosti pod dominacijom jednog drugog principa, koji nastupa kao autoritet. To je autoritet rada, koji se kao društveni proces mora dovršiti u njegovom oslobođenju. Dok traje taj proces u kojem se rad još nije uspostavio kao vrhovni princip, a škola nema drugog oslonca jer nije stvoren model čiju sliku posreduje i izvodi u moralni lik, dotle će trajati ogromna teškoća da se odgojno-obrazovni procesi uopće

anarhizma – još jedan primjer za tezu kako pedagogija više ne daje velikih mislilaca, dok veliki mislioci, dakako, i dalje ostaju pedagozi i učitelji.

održe u svojoj strukturi i funkciji. Te teškoće su svakodnevne i treba se diviti prosvjetnim radnicima da uopće uspijevaju organizirati i provoditi odgojno-obrazovne zadatke, u situaciji kad se rastače autoritarna okosnica društva i premješta iz jednog područja u drugo. Zato se mora dogoditi da nastavnik na prigovor koji je uputio roditelju djeteta, zbog zakašnjavanja na nastavu, dobije odgovor: »pa što onda ako dijete zakasni u školu, kad i ja zakašnjavam na posao«, ili dijete kojemu je rečeno da pozove roditelje u školu, odgovara »baš dobro, to će moj tatica srediti«. Treba se čuditi i diviti naporu onih koji nastoje raditi bez sistema autoriteta: to je doista nova škola, koja traži vlastitu osnovu. A gdje može biti njena vlastita osnova? Može ležati u humanističkim principima zakona didaktičkih procesa, unutar samog odgojno-obrazovnog područja koje se do kraja, koliko je to uopće moguće, mora osloboditi ideologijskih zadataka, tj. da služi kao izvedba autoritarnih ciljeva društva, da bude prijenosnik i posrednik u realizaciji njenih posebnih ciljeva.

Oslobođenje od dominacije prati proces oslobođenja od represivnog autoritarnog odgoja koji, samim tim, polako prerasta u samoodgoj, samoobrazovanje.

U Frommovoj suptilnoj analizi autoriteta i autoritarnosti te njihovoj razlici, moramo sagledati onaj trag mogućnosti da sloboda i autoritet uđu u odnos koji je moguć. Autoritarnost nastala iz neslobodnog odnosa porobljavanja, ovisnosti pa i krivice, rađa doduše, pobunu. »Ma kako da spona s autoritetom može biti čvrsto utemeljena, historija pojedinca kao i društva predstavlja lanac pobuna. Prilikom pobuna protiv autoriteta može se psihološki raditi, ponajprije, o dvije načelno različite pojave: jednom se radi o odmetanju od nekog autoriteta uz zadržavanje autoritarne karakterne strukture s njezinim specifičnim potrebama i zadovoljenjima. Ovaj slučaj nazivamo bunom. Njemu se suprotstavlja temeljita promjena karakterne strukture, pri čemu poticaji koje zahtijeva jak autoritet postaju slabiji ili sasvim iščezavaju. Ovaj zadatak objekta autoriteta na osnovi promjene karakterne strukture označava se revolucijom u psihološkom smislu. To da se netko buni protiv određenog gospodara, ali ne zato što hoće drugoga, već zato što neće uopće nikoga, povezano je s uvjetom da vlastitom *Ja* više nije potreban mazohistički oslonac i participacija. Sasvim drukčije je u slučaju bune. Ovdje valja razlikovati dvije mogućnosti: prva mogućnost je u tome što prigušeno neprijateljstvo prema autoritetu, koje je normalno bilo potisnuto, prodire na površinu pa se dotadašnji autoritet strastveno mrzi, kao što se ranije volio i poštovao. Ali pri tom se istovremeno ne postavlja drugi autoritet umjesto ranijeg. Često se događa da takvi ljudi, gdje god da susretnu autoritet, reagiraju otporom i pobunom isto onako automatski kao što autoritarni tip reagira potčinjavanjem i poštovanjem. Ova reakcija je obično isto onako iracionalna, kao i pozitivno-autoritarna. Svejedno radi li se o razumnom ili nerazumnom, svrsishodnom ili nesvrsishodnom, korisnom ili štetnom autoritetu – prisutnost autoriteta uopće odmah navodi tipa takvog karaktera da zauzme pobunjenički stav.«[15]

Borba protiv autoriteta, dakle, nije izravno put slobodi. Naprotiv. Razvijanje slo-

15 E. Fromm, ibid., str. 131—132.

bode, posebno kroz odgojni čin, ima svoje pravo mjesto. Dakako, škola se kao njegov dominantni nosilac, može samo iz društvenog općeg odnosa okrenuti »slobodnom odgoju«, njegovanju neuvjetovanog, mjerodavnog autoriteta. Ona će to moći tek onda kad i sama prestane vjerovati da je jedino mjesto gdje se ispunjava slika moralnosti i kad dopusti da se njen odgajanik i sam, u dobroj mjeri bez nje, odgojio.

Ono što smo označili mottom ove rasprave stoji u znaku najljepših humanističkih intencija u misaonom opusu Ericha Fromma. Prijevod te intencije na didaktički jezik i cjelokupno značenje odgojno-obrazovnog procesa sadržano je u jednostavnoj izreci da je najviši cilj pedagoga da učeniku što prije postane nepotreban, suvišan. Ovo nastojanje da se djeluje s ciljem nadmašivanja, najviši je moralni zakon pedagoškog poziva, njegova unutrašnja ljepota i veličina. Ona vodi ka još višem obliku, potrebi samonadmašivanja: samo onaj pedagog koji djeluje tako da bude nadmašen, stvorio je osnovu samoodgoja i samonadmašivanja. Dopustiti, i još više – nastojati oko toga da odgajanik u vještinama, sposobnostima, znanju, postane slobodan od krila u kojem se odnjihao, znači nastojati u moralu odgojno-obrazovnog poziva, znači oslobađati mlado biće ne samo iz didaktičkog procesa, nego učiniti ga sposobnim za slobodu zauvijek. Zapravo, paradigmu slobode stječemo samo iz ovog odnosa: roditeljskog i didaktičkog. Dom i škola nas moraju naučiti slobodi.

Samo iz ove slike samonadmašivanja autoriteta mjerodavnosti izgrađuju ljudska bića pojam o slobodi kao o nečem što je samodjelatnošću stečeno, kao o samorađanju u kojem stoje oni koji pomažu i dopuštaju, čak uznastoje na tome »da se bude«. I samo se takve likove voli zauvijek: one koji su te oslobađali. Nikakav drugi zakon u didaktičkom djelovanju, bilo onih u školi, bilo onih u roditeljskom domu, ne važi niti ima moralno značenje. To je bit moralnosti odgojno-obrazovnog čina: da nas oslobađa za nas same. Iz autoritarnosti kao oblika ropstva ne izlazi nitko čitav, nitko bez ožiljaka, a ponekad se ne izlazi nikad, jer se gospodarenje pretvorilo u potrebu, vječiti kavez ovisnosti. No, ono što u didaktičkom ili ma kojem drugom odgojnom djelovanju nije moguće ni predviđati ni propisivati – upravo je vještina odgajanja. Ona proizlazi iz ličnosti odgajivača i ničeg drugog. Može se, doduše, paziti na izbor ličnosti u odgojno-obrazovnom pozivu, ali ne postoji način na koji se ova kvaliteta moralnosti može »mjeriti«. Ona je ukupan učinak odgojno-obrazovnog djelovanja, koji se odražava na ukupnom učinku odgojno-obrazovnog rezultata. Primjerice, veliki virtuozi na instrumentu uvijek su bili đaci velikih učitelja, koji su se trudili da ih učenici premaše u sviranju, štoviše, da savršenstvo pomiču iznad sebe što god je to više moguće. Koliko puta takav učeniku kaže: »ja ti više nemam što dati, nađi boljeg, ili idi sam«. To je moral najviše vrste. Pravi pedagog radi u znaku samog ovog načela.

Artikulaciju ovakvog načela našli smo u marksistički orijentiranog mislioca našeg vremena, Ericha Fromma, čije kategorije treba primijeniti u razumijevanju biti odgojnog čina, koji je, unatoč neosmišljenim psihologemima, slobodan. Radi se o tome da je sloboda u odgojnom činu sadržana u drugačijem postavljanju uloge autoriteta,

naime onog koji stoji u modusu »biti« a ne »imati«, dakle u aktivnoj, samonadmašujućoj relaciji.

Međutim, istodobno, sam moralitet time dobiva drugačiju povijesnu viziju. Jer, ostaje ono najteže: sadašnja situacija u kojoj još nisu izborene ili se teško razabiru bitne razlike u tipovima minulog i nastupajućeg oblika povijesnog života. Bez njega, odgojno-obrazovna praksa kao cjelina nema odakle primiti sliku svijeta.

RUDOLF KOPREK - TOMO VEREŠ

Ozbiljan dijalog o dijalogu*

* Koprek, Rudolf – Vereš, Tomo: »Ozbiljan dijalog o dijalogu«, *Obnovljeni život* 31 (1976) 3, str. 235-252.

Ozbiljan dijalog o dijalogu

KOPREK: Ja bih, oče Vereš, volio početi malo izdaljega ... Suvremena misao je misao ovoga našega svijeta, koji je u krizi. Nije li se upravo zbog toga pojavio dijalog kao povijesna nužnost?

VEREŠ: Vi ste svojim pitanjem otišli uistinu daleko, možda i predaleko ... Nadam se da uviđate da je nemoguće odgovoriti na nj u dvije-tri minute, pa i u dva-tri sata našega razgovora. Vaše pitanje i moj odgovor na nj pretpostavljaju, naime, da smo već načistu s tim što je »suvremeni svijet« i što znači kad kažemo da je suvremeni svijet »u krizi«. A to, priznajmo iskreno, nije jasno, pa bismo prije ovoga razgovora o povijesnoj nužnosti dijaloga morali povesti razgovor o suvremenom svijetu i o njegovoj krizi. Kad bi se kriza suvremenog svijeta sastojala samo u tome da su ljudi danas u većini misaono kratkovidni i zbrkani, voljom i osjećajem kolebljivi, a u pogledu ciljeva življenja skeptički i dezorijentirani, onda suvremenom svijetu uopće ne bi bio potreban dijalog, nego prije svega monolog, tj. razgovor svakoga pojedinca sa samim sobom o smislu i sadržaju ljudskog života. Ali današnja kriza očigledno ima svoje društvene i političke dimenzije, a za tu vrst krize doista nema drugog rješenja osim dijaloga.

No, ne znam da li ću iznevjeriti vaša očekivanja i iskočiti iz okvira vašega pitanja ako kažem da se pojava dijaloga bez razloga povezuje jedino s krizom u suvremenom svijetu. Dijalog je u stvari vrlo stari pratilac čovjeka i njegova društvenog života. Sjetimo se samo Platonovih i Lukijanovih dijaloga kod starih Grka, Justinova *Dijaloga s Trifunom* i Minucijeva *Octaviusa* u prva vremena kršćanstva. Spomenimo i »disputationes« (rasprave) srednjovjekovnih skolastika, aporijsku strukturu njihovih članaka, u kojima slobodno i nepatvoreno dolaze do izražaja sasvim različita, pa i suprotna uvjerenja (pro et sed contra, za i ali protiv). Nadalje, dijaloge su pisali Tasso, Galilei, Pascal, Fénelon, Voltaire, Herder, Lessing, Diderot Valéry i mnogi drugi. A ne zaboravimo napokon tri značajna mislioca u Njemačkoj, Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Ferdinanda Ebnera, koji su neposredno poslije prvog svjetskog rata postavili temelje »dijaloškom mišljenju«.

KOPREK: Ako je tako kako kažete, a izgleda da jest, s čime onda povezujete pojavu dijaloga, osobito u današnjem svijetu? Očito je, naime, da se danas o dijalogu govori na svim meridijanima i paralelama...

VEREŠ: Pa gledajte, promotrimo li pobliže slučajeve koje sam maločas prije

spomenuo, lako je uvidjeti da se dijalog pojavljuje *poslije* nekog teškog kriznog razdoblja, na primjer rata, dalekosežnih društvenih promjena itd. Zašto? – pitat ćete. Zato što svako krizno razdoblje iznosi na vidjelo nove povijesne sile koje razbijaju jedinstvenost prijašnjeg načina življenja i mišljenja. Tako nastaje nova pluralistička ljudska zajednica, nova situacija razasutosti ljudskih težnji unutar određene društvene cjeline ili uopće unutar cjeline povijesnog zbivanja, kao što je slučaj, čini se, u naše dane. Doduše, poneki moćniji dijelovi te pluralističke cjeline pokušavaju isprva lukavom prijevarom ili otvorenim nasiljem izboriti prevlast ili čak svevlast nad ostalim dijelovima. No iskustvo ih ubrzo pouči da su takvi pokušaji uzaludni, jer se nitko, nijedan čovjek i nijedna društvena skupina ne žele odreći svoga identiteta i svoje osebujne misije. Tada se kao po pravilu počinje javljati raspoloženje tolerancije, međusobnog razumijevanja i poštivanja, to jest dijaloga. Dijalog ide za tim da stvori *jedinstvenu* ljudsku zajednicu u kojoj bi bile sačuvane sve *razlike*. On se, dakle, temeljno razlikuje od monističkih i dualističkih društvenih modela koji žele postići jedinstvo nasilnim brisanjem svih razlika ili njihovim svođenjem na dva antagonistička pola od kojih bi jedan morao uništiti drugi. Eto, tako ja vidim povijesnu funkciju dijaloga u dosadašnjim svjetskim zbivanjima, a vjerujem da će on tu funkciju imati i u budućnosti. Savršeno, eshatološko jedinstvo u ovome svijetu je nemoguće. Najviši oblik jedinstva među ljudima je dijaloški, sabirateljski.

Činjenica da se u današnjem svijetu govori o dijalogu takoreći na svim valovima znači, po mom mišljenju, dvije stvari: prvo, da je situacija razasutosti i ispremiješanosti ljudi različitih težnji, uvjerenja i vjerovanja danas veća nego ikad prije, i drugo, da suvremeni svijet polako napušta monističke i dualističke društvene modele, tražeći svoje zbiljsko jedinstvo u punopravnoj afirmaciji svih razlika. Čini se da ljude sve više osvaja uvjerenje: sve što *jest* i što na bilo koji način pridonosi obogaćenju ljudskog života ima pravo da *bude*.

KOPREK: Sve u svemu, profesore, po vama dijalog ukazuje na pozitivna kretanja u suvremenom svijetu. Dakle, možemo biti optimisti u pogledu budućnosti i ne moramo strepiti od katastrofâ i kataklizama, na koje nas upozoravaju neki apokaliptičari...

VEREŠ: Čujte, ja nisam prorok. Na temelju povijesnog iskustva pokušavam shvatiti ono što se događa danas. I to što se događa daje mi pravo na neki optimizam. Ali po sebi je razumljivo da moramo biti oprezni i budno pratiti događaje, razlikujući u njima privid od zbilje, puke riječi od krepkih djela. Ne smijemo nasjesti verbalnoj sveprisutnosti »dijaloga«, dijaloškom fraziranju. Dijalog je u zbilji još uvijek vrlo sporadična pojava. Monističke i dualističke tendencije mnogo su jače i utjecajnije u svijetu nego dijaloške.

KOPREK: A sada jedno pitanje koje zbog svoje direktnosti može izgledati izlišno i koje vam je vjerojatno već bilo postavljeno ... Čemu dijalog? Kome je dijalog potreban?

VEREŠ: Mislim da sam na ovo pitanje bar djelomično odgovorio u onome što sam dosad rekao o povijesnoj funkciji dijaloga. Ali, budući da vi želite izdvojiti i radikalizirati pitanje o smislu dijaloga, neću uzmaknuti, pokušat ću i ja radikalizirati svoj odgovor.

Kome je dijalog potreban? – pitate. Pođimo od činjeničkog stanja: ima ljudi i društvenih skupina kojima je dijalog potreban, a ima i onih kojima nije potreban. Dijalog nije potreban, štoviše, štetan je izrazitim nosiocima monističkih i dualističkih tendencija, onima koji bi željeli da sve mačke budu jednoliko sive, odnosno onima koji bi voljeli da jedne budu samo crne, a druge bijele. Sporedno je da li te monističko-dualističke tendencije dolaze do izražaja u političkom, ideološkom, religijskom, umjetničkom ili u svakidašnjem životu ljudi. Važno je utvrditi da su uporne i vrlo žilave i da prožimaju sve pore društvenog života. U prilog tome mogao bih navesti sijaset primjera od pradavnih vremena sve do danas: Aleksandar Veliki, Napoleon i drugi slični »ujedinitelji« svijeta; zatim, Ormuzd i Ahriman, sinovi svjetla i sinovi tame, progresisti i konzervativci, desničari i ljevičari, Istok i Zapad itd. Eto, vidite, to je za mene velika nerješiva zagonetka ljudskog društvenog života i svjetske povijesti uopće: odakle čovjeku ta ideja, ta iskonska potreba i težnja, ta titanska obijest da ukine sve razlike u svijetu i da ih svede na jedan jedini model življenja – na svoj vlastiti? Napoleon je npr. bio darovit vojnik, genijalan vojskovođa. U redu. Ali zašto je Napoleonu bilo potrebno da sve odrasle ljude svih drugih zanimanja proglasi vojnim obveznicima, da ih sve pretvori u vojnike, u sebi slične ljude? Nije li taj čin značio uzdizanje vojničkog zanimanja na razinu bitnog ljudskog zanimanja, sveopću militarizaciju svijeta koja tek u našem stoljeću počinje pokazivati svoje pravo molohovsko lice i radikalne nihilističke prijetnje? – Ili, pogledajte kako su uporne i nametljive dualističke tendencije: političko grupiranje svijeta u istočni i zapadni blok, spontano svrstavanje ljudi u progresiste i konzervativce, desničare i ljevičare ... Zar doista ne postoje nego te dvije mogućnosti opredjeljenja? Zar smo postali tako ograničeni, kratkovidni i neinventivni u izboru raznih mogućnosti življenja? Zašto npr. osim zemalja istočnog i zapadnog bloka ne bi mogle postojati zemlje s drugačijom političkom orijentacijom, recimo nesvrstane zemlje ili neke druge?

Zašto ja moram biti »na desno« ili »na lijevo«, »naprijed ili nazad« kad vidim drugačije mogućnosti izbora, npr. poći u visine ili spustiti se u dubine, krenuti neistraženim putovima i u neoznačenim pravcima, otkrivati horizonte koje ne naslućuju ni progresisti, ni konzervativci, ni desničari, ni ljevičari?

Pa ipak: koliko god je u načelu jasno da su modeli ljudskog individualnog i društvenog života vrlo raznoliki i otvoreni prema bezbrojnim mogućnostima, u zbiljskom životu stalno prevladavaju monistički i dualistički modeli. I to ne samo u širim društvenim zajednicama, nego i u onima kojima najneposrednije pripadamo: u obitelji, radnom kolektivu itd. Posvuda se normalne razlike među ljudima nekim tajanstvenim procesom ubrzo pretvaraju u nepomirljive opreke, u osobna i klanska neprijateljstva.

Zašto se sve to događa? Koji je konačan izvor i smisao te čovjekove zagonetne težnje da briše razlike i da ih pretvara u opreke? Ova pitanja očigledno nadilaze tematsko područje našega razgovora, pa će biti bolje da prijeđemo preko njih. Ali mislim da je sada prilično jasan odgovor na vaše pitanje »Čemu dijalog?«. Ukratko: da nas sve skupa ne odnese avet monizma i dualizma!

KOPREK: Ja sam dosad mislio da je vama stalo samo do dijaloga između marksista i kršćana, eventualno još između filozofije i teologije. Ali sada dobivam dojam da je vaš dijaloški projekt mnogo širi. . . Je li moj dojam ispravan?

VEREŠ: Vaš je dojam sasvim na mjestu. Doista, posrijedi je mnogo više nego dijalog između marksista i kršćana. Radi se o tome da dijalog postane način mišljenja, osjećanja i svakidašnja praksa svih vrsta ljudskih zajednica: obitelji, udruženja, društava, saveza, država i cijeloga ljudskog roda. Jer, hoćemo-nećemo, u sve te zajednice ljudi ulaze sa svojim osebujnim i neuklonjivim razlikama, pa se posvuda javlja problem: kako živjeti zajedno i raditi na ostvarivanju istih ciljeva i zadataka, a da pri tome ne budu potisnute ili zbrisane osebujne razlike pojedinaca ili drugih društvenih skupina. Ljudska stvarnost je takva kakva jest, raznolika i šarolika, i nju ne može izmijeniti nikakvo monističko ili dualističko nasilje. To ne znači da dijalog zagovara neki anarhistički ili liberalistički društveni model: »Neka svatko radi što hoće.« Naprotiv, dijalog inzistira na usmjerenosti svih ljudi i svih društvenih skupina prema jednom te istom cilju. Kad te usmjerenosti ne bi bilo, ne bi ni dijalog bio moguć. Prema tome, kao što dijalog odbacuje skrajnji monizam i dualizam kao društvene modele koji potiskuju i brišu zbiljske razlike među ljudima, tako odbacuje i anarhizam i liberalizam, koji ljude promatraju kao u sebe hermetički zatvorene i u svijet bezvezno bačene jedinke.

Ali, dopustite da završim svoju misao: za mene je dijaloški projekt još više nego društveni model. Ja dijaloški zamišljam sve što postoji.

Dijalog je, dakle, u prvom redu ontološki model, razumijevanje bitka i suglašavanje s bitkom, koji je jedinstven i raznolik. To znači da bi se čovjek morao suglašavati i s jedinstvenošću bitka i s njegovom različitošću: u svim svojim odnosima težiti za jednim, ali poštivati i razlike. Međutim, što se događa? I tu, u odnosu prema svemu postojećem, prevladava monističko ponašanje. Uzmimo za primjer naš novovjekovni odnos spram prirode. Mi ne poštujemo osebujnost i različitost prirode, nego je nemilosrdno podvrgavamo svojim nezasitnim potrebama. Izazivamo je u atomskim reaktorima da otkrije svoje skrivene sile, svoje »srce«. Svladavamo je, ukroćujemo, prerađujemo i iskorištavamo. Lišavamo je njezine samobitnosti. Za nas npr. šuma nije u prvom redu šuma, nego građa za namještaj i papir. Priroda je postala puki predmet antropocentričnog izrabljivanja, nešto što bi moralo nestati. Posljedice su toga danas više nego očigledne: zagadili smo sebi zrak, vodu i sav okoliš. Pojavio se gorući ekološki problem, došla je u pitanje naša elementarna egzistencija.

Stoga je došlo vrijeme da prirodu prestanemo tretirati kao roba kojega izrablju-

jemo za svoje nezasitno bogaćenje i da se ponašamo prema njoj dijaloški, tj. kao prema partneru čiju samoniklost i osebujnu razliku poštujemo i podržavamo. Dakako, čovjek mora živjeti od prirode, ali život je na ovome svijetu moguć samo kao partnerstvo i uzajamna pomoć, a ne kao tiranija i međusobno pljačkanje.

KOPREK: Vi ste, kako vidim, odlučan protivnik novovjekovnog i suvremenog antropocentrizma i u teoriji i u praksi. Niste li s tim svojim stajalištem previše osamljeni, odviše iznimni i, da tako kažem, izvan tokova današnjeg svijeta?

VEREŠ: Da, dobro kažete, ja sam odlučan protivnik svakog antropo-*centrizma* bilo u teoriji, bilo u praksi, jer je antropocentrizam – ma koliko to zvučilo paradoksalno – najlukaviji i zato najpogibeljniji neprijatelj čovjeka. To potvrđuju gotovo sva korjenita krizna zbivanja u suvremenom svijetu i sve ozbiljne prijetnje posvemašnjeg samouništenja čovjeka, ako se na vrijeme pametno ne obuzda pomahnitalo »očovječavanje prirode«, ta »fantastična avantura« antropocentriziranja mikrokozmosa i makrokozmosa.

Ne želim vam dokazivati kako moje stajalište ipak nije previše osamljeno, premda je još uvijek povijesno »mrtvo« i društveno neefikasno. To su stajalište zastupale mnogo snažnije ličnosti nego što sam ja, običan Subotičanin, Bačvanin, Panonac. A zastupat će ga i poslije mene. U svakom slučaju, ja ne gubim optimizam i strpljivost. Uvjeren sam, štoviše, da će sretnija budućnost svijeta započeti onoga dana kad se samo kojih stotinu tisuća upornih ljudi bude odlučno odupiralo teorijski i praktično primamljivoj napasti antropocentrizma, koji zapravo nije ništa drugo nego milozvučnim grčko-rimskim imenom okićeni egoizam, ili recimo istu stvar narodskim jezikom: najobičnije ljudsko sebeljublje, samovolja, neograničeno, obijesno, bezobzirno i bezobrazno vladanje nad svime i svakim. Vjerujte da ne pretjerujem. Dobro važem svoje riječi!

Što da radimo? – pitat ćete. Odgovaram: poslušajmo *i* autentični glas filozofije *i* osobito Božju Riječ (ali ne panbiblicističke teologe i egzegete!).

Kao ljudi budimo *ontocentristi,* da se izrazim filozofski, tj. poštujmo sve što postoji, sabirajmo i pomirujmo sve živo i neživo, razumno i nerazumno, značajno i beznačajno, bijelo, crno i žuto...

Kao kršćani budimo *kristocentristi,* tj. okupljajmo sav svijet oko Krista, Boga i čovjeka. Samo u kristocentrizmu ima smisla i antropocentrizam, jer u Kristu je riješena zagonetka čovjeka.

A kao cjeloviti ljudi i kršćani budimo *teofinalisti,* tj. usmjeravajmo sve prema Bogu, Praiskonu božanstva i svijeta, jer se zapravo sav svijet ionako u njemu kreće, miče i jest na nerazgovijetan način, samo je još potrebno posredovanje Krista i njegova Duha da napokon »Bog bude sve u svemu«, kako kaže sv. Pavao.

KOPREK: Poznata su vaša nastojanja da uspostavite dijalog između filozofije i teologije. Zar zaista filozofija i teologija nisu, kako kažete u predgovoru svoje knjige o

Marxu, dva oprečna i nezdruživa misaona pristupa svijetu?

VEREŠ: Nipošto. Filozofija i teologija su samo dva *različita* misaona pristupa svijetu, a ne oprečna. Ako se danas filozofija i teologija općenito suprotstavljaju kao nezdružive znanosti, to je samo jedan dokaz više u prilog moje teze da u naše doba prevladava kobna dualističko-antagonistička težnja, koja sve razlike nastoji pretvoriti u opreke.

Da filozofija nije antiteološka znanost, pokazuje ponajprije povijest filozofije. Od Heraklita, Parmenida, Ksenofona i Aristotela do Descartesa, Kanta, Hegela i Heideggera problem Boga je bio trajno prisutan u filozofijskoj misli. On je također prisutan u ateističkim i agnostičkim filozofijama kao ono biće kojemu se *mora* kazati »ne« ili »ne znam«. No, čemu to negativno bavljenje Bogom? Zašto je, pitam, u filozofiji – kao, uostalom, i kod svih ljudi – tako važno i nužno to izjašnjavanje o Bogu u bilo kojem obliku? Zašto, na primjer, da budem drastično jasan, u obzorje filozofijskog mišljenja ne ulaze školjke, papagaji, víle, sablasti i tome slično? A Bog ulazi! I njemu je i te kako važno kazati »da«, »ne« ili »ne znam«! Svakako, posrijedi je nešto sudbonosno važno i za filozofiju i za čovjeka.

Doduše, jedno je teologijska tematika filozofâ, a drugo je teologija kršćanskih mislilaca. Ali nema ni tu oprečnosti, pa ma što govorili naši prizemni racionalisti i nebeski fideisti.

Racionalisti obično kažu: filozofija je racionalna znanost i ona ne uzima u obzir objavu kao teologija. To je točno. Ali gdje je tu oprečnost? Ja vidim samo različitost, kao kad bismo rekli: kemija je pozitivna znanost i ona ne uzima u obzir duševni život čovjeka kao psihologija. Ili, zar se misli da su razum i objava oprečni? No, to bih volio da se temeljito dokaže, a ne samo da se na brzinu kaže. O kojem je »razumu« zapravo riječ? I što znači kad se kaže da je filozofija »racionalna« znanost? Zar to da filozofija nojevski zabada glavu u pijesak nekog paraliziranog ljudskog razuma koji nije sposoban da se makne s mjesta, da traži nepoznato, da otkriva beskrajne horizonte i mogućnosti i da predviđa nepredvidivo? Premda je, dakle, filozofija racionalna znanost i upravo zato što je racionalna znanost, ona mora priznati Neshvatljivo, a objava nije ništa drugo nego konkretan povijestan događaj toga Neshvatljivoga. Taj događaj filozofija ne može racionalno prihvatiti, ali ga ne može ni racionalno opovrgnuti, odbaciti. I to jednostavno zato što nema kriterija da prosuđuje područje Neshvatljivoga i njegovo događanje. Prihvaćanje toga događaja spada na vjeru, a neprihvaćanje na nevjeru. Iz toga vidimo da su prave opreke vjera i nevjera, a ne vjera i objava, s jedne strane, te razum i filozofija, s druge strane.

Više je nego zanimljivo primijetiti da stajalište o nezdruživosti filozofije i teologije zastupaju ne samo prizemni racionalisti, nego i nebeski fideisti, tj. teolozi koji uporno propagiraju »čistu« biblijsku vjeru, neokaljanu »zemaljskom« ili »grčkom« filozofijom. Za njih je ljudski razum vrlo opasan neprijatelj Božje riječi. No, kako oni zamišljaju filozofiju

i ljudski razum? Izgleda da se njihov pojam filozofije svodi na »Barbara, Celarent, Darii, Ferio...« i na slična pravila iz logike, a njihov pojam ljudskog razuma na sposobnost računanja 2 x 2 = 4 i na slične operacije »prostojasnog« mišljenja. Upravo je nevjerojatno kako se nebeski fideisti slažu s prizemnim racionalistima u shvaćanju naravi filozofije i ljudskog razuma. Oni se slažu, štoviše, u poimanju naravi kršćanskog Boga, Božje riječi i vjere. Kršćanski Bog je prema njima proturazumsko biće, Božja riječ je protufilozofska i semitska pojava, a vjera apsurdan čin. Razlikuju se samo po tome što fideisti *to* misle »odozgo«, tj. sa stajališta svojih nebeskih visina, a racionalisti »odozdo«, sa stajališta svojih prizemnih nizina. Čovjeku dođe ozbiljna napast da kaže: prizemni racionalizam i nebeski fideizam – to je u stvari jedno te isto. . . u obliku sasvim beznačajne opreke.

KOPREK: Ostanimo još kod filozofije i teologije... Često čujemo »kršćanska filozofija« – i mnogi to ne shvaćaju! To je za njih kao kad bi se reklo »kršćanska matematika«, zar ne?

VEREŠ: Ni ja ne shvaćam kršćansku filozofiju. Ipak mislim da usporedba s kršćanskom matematikom nije sretna. Filozofiju možemo kvalificirati prema različitim svjetonazorima, npr. materijalistička, idealistička, realistička filozofija, ili čak prema različitim osobama, npr. aristotelovska, tomistička, marksistička, ali matematiku i ostale egzaktne znanosti ne možemo. Ne možemo govoriti o marksističkoj matematici, o budističkoj kemiji ili o kršćanskoj zoologiji.

U nazivu »kršćanska filozofija« za mene je problematično to što je kršćanstvo po svojoj prirodi, zbog svog univerzalizma, otvoreno prema svemu što je ljudsko, dakle, prema svim kulturama, civilizacijama i filozofijama, dok se u spomenutom nazivu pojavljuje kao poseban filozofijski nazor uz ostale i eventualno kao njihov takmac, suparnik. A takav je partikularizam u načelu nekršćanski, pa je u tom smislu »kršćanska filozofija«, po mojem mišljenju, contradictio in adiecto.

Doista, kršćanstvo je kroz svoju povijest prihvaćalo najrazličitije filozofije: Platonovu »idealističku« (Augustin), Aristotelovu »realističku« (Toma Akvinski, premda nije ispravno Tomu ograničavati na Aristotela), Epikurovu »atomističku« (Gassendi) i mnoge druge. Prihvaća čak i ateističke filozofije, kao kritiku zemaljskih bogova i izopačene ljudske slike svoga Boga. Stoga se ne trebamo čuditi onim kršćanima koji u tom smislu prihvaćaju danas Marxovu filozofijsku misao i njegovu kritiku religije. To je njihova autentična kršćanska misija. Oni nemaju »svoje« filozofije, niti im je potrebna *takva* filozofija. Oni usvajaju filozofiju cijeloga svijeta i svih vremena. Tako ja shvaćam »philosophia perennis«, vječitu filozofiju, koju posebno zagovara katoličko kršćanstvo. To je nevjerojatno obuhvatan projekt, gotovo utopijski.

Dakako, taj projekt ne znači da je kršćanski mislilac upućen samo na pabirčenje po tuđim filozofijama, da je on u sebi prazan, da nije i ne može biti originalan. Naprotiv, tek se njemu pruža šansa da bude istinski originalan. Tek on, koji je pozvan da usvoji sva dostignuća filozofijske misli kroz povijest, dolazi u najpovoljniji položaj da realno

prosudi koje su mogućnosti još nedomišljene i neostvarene. Mnogi su mislioci kroz povijest filozofije nagoviještali apsolutnu originalnost svojih pothvata, a onda se uspostavilo da su ponovili stare ili prastare stavove – možda u nekoj neznatnoj inačici – samo zato što ih nisu poznavali. To je pseudooriginalnost. Istinska originalnost je ona koja niče na tlu određene povijesne sveobuhvatnosti.

Eto, takav povijesno sveobuhvatan i istodobno originalan misaoni projekt pokušao je ostvariti Toma Akvinski. To je razlog zašto katoličko kršćanstvo daje prednost njegovoj filozofijsko-teologijskoj misli. Ona je, naime, dosad najprimjerenije ostvarila na teorijskoj razini sveobuhvatnu povijesnu misiju kršćanstva u svijetu. Originalno je uskladila narav i nadnarav, objavu s cjelokupnom dotad poznatom grčkom, rimskom, židovskom, arapskom i kršćanskom mišlju i kulturom. A taj je sveobuhvatan sklad uvijek najteži probni kamen kršćanske autentičnosti. I danas... kao što ste mogli vidjeti na primjeru prizemnih racionalista i nebeskih fideista.

Treba li kazati da prednost Tome Akvinskog u katoličkom kršćanstvu nipošto ne znači njegovo isključivo misaono gospodstvo ili to da je njegova misao besprijekorna, uzorna »kršćanska filozofija«? Nitko nije bio dalje od »kršćanske filozofije« nego on. Za nj je filozofija filozofija, a teologija teologija. Čim neki filozof uzima u obzir objavu, inspirira se na njezinu sadržaju ili je tematski razrađuje, on postaje teolog. To ne znači da prestaje misliti, nego samo to da nastavlja drugačije misliti.

Da zaključim: kršćanski filozofi nisu ništa drugo nego svojevrsni teolozi.

KOPREK: Naslov vaše knjige, bar se tako meni čini, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom,* jasno kaže tko s kim vodi dijalog. Međutim, mnogi vide problem u drugom dijalogu! Recimo i u dijalogu s marksizmom… koji danas nije samo misao, duhovno kretanje, već vrlo realan činilac revolucionarnog preobražaja društva. Kako stvarno voditi dijalog? Marx danas i kod nas, da tako kažemo, to su organizacije, forumi, cijela struktura društva…

VEREŠ: Prije svega, neobično mi je drago čuti da je vama jasno tko s kim vodi dijalog u mojoj knjizi. To je pravo osvježenje poslije nekoliko razočaranja koja sam doživio. Naime, čak i jedna akademski izobražena osoba ovako mi je čestitala na knjizi: »Pročitao sam tvoju knjigu o dijalogu s marksizmom… Čestitam.« Očito je da dotična osoba nije ispravno pročitala ni naslov knjige, jer ja ne vodim dijalog s marksizmom, nego s Marxom, i to kroz njegovo djelo. Dijalog s ponekim domaćim i inozemnim marksistima sasvim je na rubu moje knjige.

No vi sada s pravom primjećujete da dijalog sa sâmim Marxom nije dovoljan, jer Marxovo djelo nije samo ono što je on napisao i učinio do svoje smrti, nego i ono što se na temelju njegova djela zbiva u svijetu. Još određenije: Marx i marksizam, to je za mene, za vas i za sve naše sunarodnjake ovo vidljivo i opipljivo socijalističko društvo, Savez komunista, Socijalistički savez, radničko samoupravljanje, politika nesvrstavanja itd.

Kako, dakle, ja zamišljam dijalog kršćana s tim našim, na jugoslavenski način otjelovljenim Marxom i marksizmom?

Ponajprije, moram vam kazati da ja uvijek imam u vidu upravo takav specifičan, domaći dijalog. Stoga ne želim primjenjivati na taj dijalog nikakve inozemne ili univerzalne europske i svjetske sheme dijaloga. Za mene je zaista nevažno kako zamišljaju marksizam i dijalog npr. prof. Lombardo-Radice, Roger Garaudy, Ernst Bloch i drugi, osim ako su oni kazali nešto što je primjereno našoj domaćoj situaciji ili bar nešto što je po sebi tako univerzalno ljudsko da bi zavrijedilo da postane sastavni dio našega marksizma i našega dijaloga. Ali sumnjam da nam oni mogu biti uzori koje slijedimo, proročišta koja da u nevoljama zapitkujemo. Smatram, štoviše, da bi nas u rješavanju nekih konkretnih problema mogli odvesti na krivi put. Što oni znaju o zbiljskoj ulozi Saveza komunista u našem društvu? Što o samoupravljanju kao načinu svakidašnjeg života? Što o problemima bratstva i jedinstva? Što o unutrašnjim i vanjskim prilikama i neprilikama kršćana i drugih vjernika u ovim našim krajevima? Iz svega toga jasno proizlazi da naš domaći dijalog mora izrasti iz našeg vlastitog tla.

Eto, vidite, ta me je spoznaja potakla da u ljetu 1974. godine u *Glasu Koncila* (br. 14) iznesem svoj »Prijedlog za dijalog između marksista i kršćana«, u kojem sam pokušao naznačiti neke elementarne pretpostavke našega domaćeg dijaloga. Koliko znam, taj je »Prijedlog«, uz izvjesne neizrečene rezerve, bio pozdravljen s obje strane. Tu sam rekao, između ostalog, da bi u nas dijalog trebalo tretirati kao poseban, nepolitički oblik bratstva i jedinstva između ljudi različitih uvjerenja i vjerovanja. Prema tome, dijalog ne bi značio izlazak na političku pozornicu, suočavanje vjerskih zajednica sa Savezom komunista i slično, jer je jasno rečeno tko bi s kim vodio dijalog, o čemu i na kojoj razini. Godinu dana poslije pokušao sam ukazati na jednu novu i značajnu točku domaćeg dijaloga, na samoupravljanje (u *Glasu Koncila,* br. 15/1975.). Ako, naime, samoupravljanje u Marxa i u našem marksizmu znači zapravo proces čovjekova oslobađanja od anonimnih zemaljskih bogova – što je, izgleda, doista njegov konačni cilj – onda bi u dijalogu i marksisti, i kršćani, i muslimani mogli imati pune ruke posla. Ali i ovdje naglašavam: to ne znači da bi se u dijalogu raspravljalo i odlučivalo o samoupravljanju kao o konkretnoj društvenoj praksi, jer to spada na druge forume, nego bi sudionici na razini uvjerenja i vjerovanja, slobodno i razložno razrađivali temu: kako se u samoupravljanju događa naša zjednička stvar. Ili još: različita uvjerenja i vjerovanja ne mogu biti razlog da se više ili manje prešutno distanciramo od toga procesa, da sudjelujemo u njemu samo zbog mjesečne plaće. Posrijedi su upravo osebujni interesi svih nas: ukidanje zemaljskih bogova i postavljanje čovjeka na vlastite noge.

To su, eto, neke moje teme za domaći dijalog. Bilo je i drugih prijedloga. Neki su npr. izrazili mišljenje da bi s dijalogom trebalo ići u Socijalistički savez, jer on ne traži od svojih članova priznavanje ateističkog svjetonazora. S toga stajališta taj prijedlog nije loš. No uspostavilo se da Socijalistički savez apstrahira od različitih uvjerenja i vjerovanja, pa se pojavilo pitanje: kako uopće voditi dijalog tamo gdje se od svih sudionika traži

da prešute svoje razlike, svoj identitet?

Ima, dakle, dosta prijedloga za domaći dijalog, ali ima i mnogo otvorenih pitanja, koja – nadam se – nisu nerješiva.

KOPREK: Čitao sam negdje ovu primjedbu: »Religija je jedna kulturna činjenica isto toliko univerzalna koliko i vatra« (J. Soustelle). To je mnogima jasno, ali, kažu dalje, religija je duboko privatna vatra! Hoće kazati da ta privatnost, pa ako hoćete i pravno, određuje društveni položaj religije. . . Što kažete na to?

VEREŠ: Sve na ovome svijetu počinje kao duboko privatna vatra, ali ništa ne želi ostati u sferi privatnosti, hermetički zatvorene osobnosti, nego teži za tim da se društveno protegne koliko hoće i može… I to je normalno, to je osnovni zakon života. Pojavio se Buda, i eto svijet budizma. Pojavio se Krist, i eto kršćanstva. Pojavio se Marx, i eto marksizma. Pa čak i mnogo manje zajednice, pokreti i društva, npr. Udruženje esperantista, zagrebački »Dinamo« ili moja – sada nažalost mala – »Bačka« u Subotici (ali ne zaboravite: najstariji nogometni klub u zemlji, osn. 1901., što znači da ove godine slavi 75. obljetnicu postojanja!) nastali su iz privatnog zanosa jednoga čovjeka koji je svojom vatrom zapalio druge ljude.

Sve te zajednice, društva, lige, savezi i udruženja imaju pravo da budu prisutni u javnosti, da se šire i razvijaju, i nitko nema pravo da ih u tom sprečava ili ograničava, osim ako se služe nasiljem ili prijevarom. To im pravo jamče, uostalom, svi zakoni ovoga svijeta. Prema tome, nema nikakva valjana razloga da od općeg pravila izuzmemo religijske zajednice. Ako je i istina da religijske zajednice posebno inzistiraju na osobnom doživljavanju svoga sadržaja, to ipak ne znači da se žele povući iz javnosti i zatvoriti svoje članove u ćelije za samce. Nikada kroz povijest religijske zajednice nisu bile puki matematički zbir u samice ili u mračne komore zabrtvljenih pojedinaca. A to ne žele biti ni danas, niti ih tko smije prisiljavati da provode tako apsurdno shvaćen »privatan« život. One su organizirana društvena tijela s pravom javnosti kao i ostale zajednice.

Uostalom, ako ćemo pravo, poziv na intimno i osobno doživljavanje nije vlastit samo religijama, već obilježuje i sve druge zajednice, čak i nogometne klubove. Ako nogometaš ne igra »srcem«, ako se ne zalaže osobno, nema od toga nogometa ništa. Zato se nogometaši povlače u karantenu da bi zapalili srce na izvornoj nogometaškoj vatri i da bi što uspješnije izvršili svoju misiju u javnosti. To je opći antropološki smisao povlačenja u sferu privatnosti, u intimnost, daleko od buke i gužve.

Kad je riječ o privatnosti religije koju spominju novovjekovni i suvremeni ustavi, onda ne smijemo smetnuti s uma da ta privatnost nipošto ne znači potiskivanje religije iz *javnoga* života, nego samo njezino rastavljanje od *političkog* života. Ovo se dvoje u nas često ne razlikuje, pa odatle brojne nesuglasice i nesporazumi.

KOPREK: R. Mehl smatra da »biti kršćanin za filozofa, to znači ponovno misliti u perspektivi cijele povijesti spasa...«. To mnogi ne shvaćaju, naročito u smislu dijaloga.

VEREŠ: Roger Mehl može misliti u perspektivi cijele povijesti spasenja koliko hoće, ali onda on nije filozof, nego teolog.

Ovdje, dakle, opet imamo posla s »kršćanskom filozofijom«, samo u protestantskom izdanju. I što da kažem? Da ponovim ono što sam prije rekao ili da variram na istu temu? Pokušat ću ovo drugo.

Ja zaista ne shvaćam one katoličke i protestantske mislioce koji zagovaraju »kršćansku filozofiju«. Zašto je njima uopće važno da imaju »svoju« filozofiju? Dva su razloga moguća, po mom mišljenju. Prvi bi mogao biti taj što je teologija koju su učili bila poprilično autoritativna i pozitivistička znanost, koja im nije omogućila dijalog s novim svijetom, osobito s njegovim duhovnim strujanjima, koja su – kako znamo – u korijenu filozofijska. Stoga su osjetili potrebu da uz pozitivističku teologiju imaju »kršćansku filozofiju«, koja bi bila kadra da priopći svijetu neke temeljne zasade kršćanstva u obliku produbljene filozofijske smislenosti. Drugi bi razlog mogao biti taj što pobornici »kršćanske filozofije« šutke pretpostavljaju da je filozofija u sebi i po sebi poganska, nečista ili bar sumnjiva znanost, pa je žele pokrstiti i oplemeniti temama svetopisamske objave.

No, u oba slučaja polazi se od krivog poimanja i filozofije i teologije. Jer filozofija nije »poganska« znanost, nego je u prvom redu prirodna sklonost svakoga čovjeka, traženje općeg smisla svega što postoji, otvaranje prema beskrajnim horizontima i time predvorje kršćanstva, njegove sveobuhvatnosti. Značajno je u tom pogledu da su neki mislioci iz prvih kršćanskih vremena, kao npr. Klement Aleksandrijski, kršćanstvo shvaćali kao »ozbiljenu filozofiju« (vera philosophia), a ne kao »teologiju«, jer su smatrali da kršćanstvo ima nešto zajedničko s filozofijskim traženjem, dok se posve razlikuje od religijskih objektivacija raznih teogonija i mitologija.

S druge strane, kršćanska teologija nije, odnosno ne bi smjela biti puka pozitivistička znanost, filološko zbrajanje i uspoređivanje svetopisamskih i drugih teološki mjerodavnih tekstova, historiziranje i sociologiziranje sadržaja kršćanstva. Ako je teologija pod utjecajem ogromnog razvoja pozitivnih znanosti i sâma krenula putem pozitivizma, pa je postala nesposobna da priopćuje misao i smisao kršćanstva, da uspostavi dijalog s mišlju i smislom suvremenog svijeta, onda joj ne preostaje drugo nego da preispita samu sebe i da uvidi kako je njoj samoj potrebno flozofijsko osvježenje, a ne neka pomoćna »kršćanska filozofija«. Tako su, uostalom, postupali Augustin, Toma Akvinski i drugi začetnici velikih teoloških epoha.

Dakako, kršćani mogu, štoviše, neki od njih »moraju« biti filozofi da bi i na tom području ostvarili sveobuhvatnu misiju kršćanstva. Ali je osnovni preduvjet toga da ostanu na razini filozofije i da svojom mišlju ne prelaze na područje konkretne povijesne objave, što je zadaća teologa. Imaju oni – da se izrazim narodskim jezikom – dosta posla i na području same filozofije! Njihova je zadaća da filozofiju sabiru u povijesno ostvarivu sveobuhvatnu cjelinu, da je otvaraju prema novim misaonim i praktičnim

mogućnostima te da *tako* budu originalni.

Znam, ovdje bi mi poneki zagovornik kršćanske filozofije mogao primijetiti: ako Židovi, Arapi, budisti, pa i ateisti imaju svoju filozofiju, zašto ne bismo i mi kršćani mogli imati »svoju«?

Na to odgovaram: pustimo druge neka imaju svoju filozofiju i nemojmo se s njima natjecati. Za nas je od presudne važnosti naš dijaloški univerzalizam, naš katolicitet (od ὁλοκς = ono što tvori cjelinu; καθ' ὅλον = u smislu cjeline) s kojim sve stoji ili pada. Prihvatimo li kršćansku filozofiju u smislu jednoga filozofijskog pravca *uz* ostale, izlažemo se ozbiljnoj opasnosti da izopačimo i narav kršćanstva i narav filozofije, te da završimo na klerikalističkim stranputicama Etienna Gilsona koji kršćansku filozofiju dijeli na franjevačku, dominikansku, isusovačku, možda već i kanoničku, ili još koju drugu...

Ja mislim da je bolje da ostanemo kat-*olici,* sabiratelji *cjeline*.

KOPREK: U jednom razgovoru koji sam čuo rekli ste, otprilike: kad je riječ o dijalogu, potrebno je voditi brigu o razlici između racionalizma kao spoznajno-teorijskog pravca i pojma ratio, dakle uma, razloga, uzroka. Budite dobri i objasnite to…

VEREŠ: Sjećam se da je u jednom razgovoru bilo riječi o razlici između racionalizma i ratia, ali mislim da nisam imao u vidu racionalizam kao spoznajno-teorijski pravac, kako ga tretiraju filozofijski rječnici, nego kao danas uobičajeni način mišljenja, kao »prizemni racionalizam«.

Već sama riječ »racionalizam« sa svojim karakterističnim svršetkom na »... izam« kaže da je posrijedi prenaglašavanje ratia, razuma na uštrb ostalih dijelova čovjekova bića, recimo osjećaja i volje. Stoga racionalizam predstavlja u stvari karikaturno gledanje na čovjeka. Prizemni racionalizam, sa svoje strane, ide još dalje u tom karikaturnom izobličavanju čovjeka, jer karikira sâm razum. On prenaglašava prizemne funkcije razuma, npr. svrstavati, računati, uspoređivati, kombinirati itd., a zanemaruje njegovu otvorenost prema bezbrojnim i beskrajnim mogućnostima, njegovu sposobnost otkrivanja nepoznatog u poznatom, njegovo predviđanje onoga što je *ne*-pravilno, *izvan*-redno, izne-nađujuće i gotovo ne-moguće. Po njemu, sve to spada u područje »utopijskog«, »neznanstvenog«, »mitskog«, »magijskog«, »iracionalnog«, u svijet priča i bajki, u pjesništvo i religiju. Prizemni racionalizam ukalupljuje, dakle, razum na par shema neposrednog iskustva, paralizira njegovu inventivnost, imobilizira njegovu stvaralačku moć, znatno sužava obzorje čovjeka i njegova svijeta. Zato je on nesposoban za dijalog.

A ratio, razum, bitno je moć dijaloga, razabiranja novih mogućnosti i sabiranja svih razlika.

Dopustite da to razjasnim. Najprije jedna primjedba o razlici između uma i razuma, jer se to dvoje nerijetko brka, čak i u filozofijskoj literaturi. Naš izraz »um« prevodi se latinski »intellectus«, a »razum« »ratio«. Temeljna je funkcija uma, kažu logičari,

oblikovanje pojma, čitanje biti stvari, uviđanje njezine strukture. U stvari, posrijedi je jedna dijaloška funkcija uma, tj. sabiranje razlika. Kada npr. kažemo i mislimo »svijet«, mi tim izrazom i pojmom misaono *sabiremo* sve različite stvari, držimo ih na okupu, ali tako da pritom ne brišemo njihove razlike, nego ih samo povezujemo na temelju neke zajedničke osnovice. Razum, sa svoje strane, pobliže određuje tu zajedničku osnovicu. Naime o »svijetu« se može mnogo štošta misliti i kazati, npr.: »Svijet je beskonačan«, »Svijet je besmislen« itd. No, što je razum zapravo učinio oblikujući te tvrdnje i izjave? On je između mnogih obilježja svijeta *izabrao* jedno obilježje i postavio ga njegovom zajedničkom odrednicom. To je izabiranje prva dijaloška funkcija razuma, koju logičari zovu: suđenje, prosuđivanje. Napokon, razum na temelju postavljenog suda *razabire* neku novu mogućnost, i to je razabiranje njegova druga dijaloška funkcija, a logičari je zovu: zaključivanje. Ako je npr. svijet besmislen, razum će zaključiti: prema tome, treba ga osmisliti. Čim razum razabere tu novu, osmišljenu mogućnost svijeta, svijet doista neće više biti kakav je dotada bio, u njemu će se događati nešto novo.

Da sažmem svoj odgovor na vaše pitanje: po umu i razumu, po njihovim dijaloškim funkcijama, u ljudskoj se povijesti uvijek zbivalo nešto novo, a zbivat će se i ubuduće, dok bi po sposobnostima koje im pripisuje prizemni racionalizam čovjek još uvijek boravio na granama i čekao da grom zapali stablo kako bi se mogao malo ogrijati...

KOPREK: Kao osnovica dijaloga, filozofsko-teološkoga, ostaje – pa ma što mi pričali – čovjekova smrtnost. Tako kažu mnogi naši marksisti. Čovjek je smrtan! A smrtan znači jadan, ili, kako Camus kaže, »u apsurdnoj situaciji«... Dakle, dijalog...?

VEREŠ: Niste vi prvi sugovornik koji me poziva da se izjasnim o smrti sa stajališta dijaloga. Odazvat ću se vašem pozivu uz uvjet da ne očekujete od moga kratkog odgovora neko približno »konačno« rješenje problema smrti...

KOPREK: Ne, to ne očekujem, razumije se. Samo tračak novog svjetla.

VEREŠ: Pa gledajte, u perspektivi dijaloga kao ontološkog modela smrt je najokrutniji monistički događaj: brisanje svih razlika među ljudima, povratak svih u isti prah i pepeo. Stoga se ponekad pitam: nije li u smrti na djelu, u krajnoj liniji, ona ista Moć koja i inače briše razlike među ljudima i u ljudskoj povijesti u blažim monističkim oblicima?

U svakom slučaju, dijalog se ne može pomiriti s činjenicom smrti. Za nj je smrt najteži izazov, apsurd i skandal. Najradikalnije stavljanje u pitanje njegova smisla. Pa ipak, dijalog ne želi defetistički kapitulirati pred smrću, jer smatra da traženje novih mogućnosti nije nikad beznadno i besmisleno. Uostalom, sve ono što se događa prije i poslije smrti, bilo kao pokušaj njezina odgađanja ili sprečavanja, bilo kao protest, jauk, vapaj za spasenjem ili čuvanje uspomene mrtvaca, sve to pokazuje da ipak nije sasvim jasno što se u smrti događa... Kao da sa smrću ipak nije sve svršeno...! Kao da bi ipak moglo biti drukčije, samo kad bismo nešto poduzeli i smislili, nešto neviđeno i

nečuveno...

Razumije se da takvo »nešto« ne treba očekivati od medicine. Ona ide samo za tim da malo odgodi trenutak smrti, da ublaži ili ukloni oštricu umiranja. Pa sve kad bi i uspjela znatno produžiti ovaj ljudski život, kome bi bilo stalo do toga života? Zar još sto ili više godina živjeti ovako? Zar ponavljati isto, samo malo na drugi način?

Iz toga vidimo da rješenje problema smrti ne treba tražiti u produživanju ovoga života, nego u nekoj novoj kvaliteti ljudskog bića i svijeta. A tu novu kvalitetu bolje naslućuje umjetničko stvaranje, nego medicina, tehnika i pozitivne znanosti. Vidite, mene u posljednje vrijeme s tog stajališta posebno zaokupljaju crtani filmovi. U njima čovjek i svijet poprimaju neku posve novu kvalitetu. Čovjek crtanih filmova je gotovo posvudašnji, svemoguć, neuništiv. Pregazi ga auto... ništa. Sasut je u prah i pepeo… on uskrisava. Zemlja, beton, čelik i ostale inače vrlo tvrde stvari, sve je to tamo tako meko, lepršavo, savitljivo i probojno. Čovjek bi rekao: produhovljena materija, produhovljeni svijet, pa se ponekad i nehotice otme uzdah »O, kad bi takvo nešto moglo postojati u zbilji!«

Vi ćete mi možda reći: Ali, naravno, toga u zbilji nema, već samo u mašti umjetnika i na televizijskim ekranima. I eventualno još u kršćanskom vjerovanju u uskrsnuće tijela.

Na to odgovaram: ako je nešto moguće kao zamisao, projekt i vjerovanje, zašto to ne bi moglo biti i u zbilji? Zar nemamo dovoljno primjera kako su zamisli i projekti postali zbiljnost? Štoviše, da je postalo zbiljnost čak i ono što su ljudi općenito smatrali nemogućim?

KOPREK: Svašta je moguće, svašta! Filozof je, međutim, čovjek koji oštro dijeli moguće i nemoguće, nužno i zbiljsko...?

VEREŠ: Slažem se, uz napomenu da filozof ponajprije, svagda i posvuda ima u vidu zbiljnost, bitak. Prema tome, on ontološku mogućnost i nemogućnost ne poistovjećuje s vlastitim mogućnostima i nemogućnostima. Isto tako, ne poistovjećuje nužnost sa zbiljnošću, jer ima nužnosti koje se ne ostvaruju, npr. neki moralni imperativi. Kao što ima »nemogućnosti« koje su, kako rekoh, postale zbiljske, sasvim o-zbiljne.

MILAN POLIĆ

Filozofija odgoja i feminizam*

* Polić, Milan: »Filozofija odgoja i feminizam«, *Metodički ogledi 10* (2003) 1, str. 61-66.

MILAN POLIĆ

Filozofija odgoja i feminizam

Ishod II. svjetskog rata i znatan doprinos koji su pobjedi demokratskih snaga protiv fašizma i nacizma dali diskriminirani dijelovi društva zapadnih demokracija, obojeni i žene, ubrzali su njihovo političko osvještavanje i emancipacijska nastojanja u drugoj polovici 20. stoljeća. Otpor rasizmu i borba za ljudska prava obojenih, mukotrpno su i teško, ali ipak jesu, otvarali proboj u stoljećima oblikovanom obrascu bijelih konzervativaca: što je i tko je (pravi) čovjek? Boja je puti u svijesti većine postupno prestala biti bitno ljudsko obilježje, iako je još uvijek ne mali broj onih koji vjeruju da ih nedostatak kožnog pigmenta čini ljudski superiornima.

Osim toga, redefiniranje je društvenih uloga postalo nužno i na spolnom planu. Muškarci su doduše u većini tzv. demokratskih zemalja nakon II. svjetskog rata ženama priznali biračko pravo, ali se društvo u svijesti većine – i kako se to duboko ukorijenilo u mnogim europskim jezicima – još uvijek sastojalo od »ljudi i žena«. Feminizam je u zadnja dva-tri desetljeća 20. stoljeća propitujući spolne uloge i redefinirajući odnose između muškaraca i žena razotkrio ideološku konstrukciju patrijarhalnog društva kojom se muškarac izjednačava s čovjekom dok je žena nešto drugo. Snažnija propitivanja tog stoljećima neupitnog spolnog obrasca koji ne dozvoljava ništa neprirodno, a kao prirodno priznaje samo muško i žensko, »čovjeka i ženu«, otvorilo je prostora i za drukčija spolna opredjeljenja. Pokreti homoseksualaca, biseksualaca i transeksualaca poduprti sve raširenijom uporabom seksualne protetike, estetske kirurgije i *bodyplastike* »normalno« spolno opredijeljenih, ozbiljno su uzdrmali tradicionalnu predodžbu o pravom čovjeku. Kritičko propitivanje spolnosti nije moglo zaobići ni filozofiju, jer želi li biti vjerna svom nazivu i pojmu, filozofija ne može ostati ravnodušna prema ma čemu što zadire u bit čovjeka i istine o njemu. Feminističko iščitavanje tekstova potaklo je istraživanja koja su nedvojbeno pokazala da je ono što se smatralo prirodom čovjeka zapravo ideološki obrazac koji prožima odgoj u svim njegovim vidovima oblikujući cjelokupnu društvenu stvarnost u kojoj čovjek biva ono što se od njega očekuje i što mu se jedino omogućava da bude[1]. Raščlamba udžbenika za osnovne škole u nas je

1 »Gledajući sa stanovišta socijalizacije, to znači da škola kao institucija od općeg društvenog značaja ima funkciju da osigura izvjestan stupanj homogenizacije svijesti mladih i njihove identifikacije s temeljnim vrijednostima na kojima se zasniva i reproducira društveni život. Da bi ostvarila takvu funkciju, škola postaje instrument ili, kako bi Althusser rekao, 'ideološki aparat države' za transfer u društvu vladajućih ideja i obrazaca ponašanja. Time ujedno postaje i sredstvo disciplinirania mladih jer ih sustavom nagrađivanja i kažnjavanja prisiljava da prihvate određena znanja, vrijednosti, obrasce ponašanja.« (Baranović, 2000., 16)

još krajem sedamdesetih godina prošlog stoljeća pokazala da se školska djeca snažno indoktriniraju spolnim ulogama. Sva kasnija istraživanja to su samo potvrdila, a slično se stanje pokazalo i u drugim zapadnim zemljama.[2] Time se u okviru feminističkog propitivanja društvenog položaja i uloge žene otvorilo kao bitno i pitanje o odgoju koji taj položaj i tu ulogu određuje, ali preko toga onda i pitanje o biti odgoja uopće. Jer, ono što se prije smatralo i nazivalo odgojem sve se uspješnije razotkrivalo kao više ili manje prikrivena gojidbena manipulacija.

Osim toga na tragu feminističke reinterpretacije društvenih uloga postavilo se i pitanje feminizacije određenih struka, među kojima i one odgojne. Kritičko propitivanje jasno je pokazalo neodrživost objašnjenja koja su odgovor tražila u navodnoj naravi žene i njezinoj urođenoj sklonosti k poslovima koji su produžetak uloge majke, supruge i domaćice. Iza ideološki oblikovane podjele društvenih uloga i poslova ukazala se jednostavna istina da žene u pravilu mogu dobiti tek slabije plaćene poslove. Ne zato što za zahtjevnije poslove nisu sposobne ili za njih nemaju sklonosti, već zato što se za njih prije svega otimaju muškarci i što je u patrijarhalnoj društvenoj svijesti snažno prisutna predrasuda da muškarci moraju biti »hranitelji obitelji« pa samim time na takve poslove imaju pravo. Doda li se tome da poslodavci u patrijarhalnom okružju, slijedeći svoju korist, na zahtjevnije poslove radije zapošljavaju muškarce, jasno je da ženama u pravilu preostaju samo poslovi koji su relativno slabije plaćeni. To »relativno« znači da poslovi u feminiziranim strukama ili zanimanja čak ako u apsolutnom smislu i nisu među najslabije plaćenima, kao što je to slučaj u prosvjeti, onda se za njih traže kvalifikacije koje zahtijevaju nesrazmjeran trud i ulaganje da bi ih se postiglo. Pa je tako, primjerice, nastavnička plaća koja zahtjeva visokoškolsko obrazovanje jedva jednaka onoj za neko zanimanje u privredi koje traži tek srednjoškolsko obrazovanje.

S druge strane i filozofija je odgoja u drugoj polovici 20. stoljeća ušla u razdoblje temeljitog propitivanja odgoja. Tisućljetno zanimanje filozofije za odgoj, još od sofista i Sokrata, nije naime ušlo u propitivanje biti odgoja. Prilično se komotno manipulaciju, pa i onu najgrublju, poistovjećivalo s odgojem, ne suprotstavljajući ih kritički i ne pitajući o njihovoj bitnoj razlici. Stoga je s pravom 1934. godine Stjepan Matičević napisao:

»I doista nam se ne čini važnije, nego razmatranje pojma odgoja staviti na čelo svim daljim izvodima i prinosima k jednoj teoriji pedagogije kao nauke. Sve krupnije nedaće pedagogije na njenom i onako ne susretljivošću i obazrivošću praćenom putu vuku korijen iz osnovne griješke – iz nedovoljne pažnje, koja se obraćala i još se uvijek obraća tome centralnom njenom pojmu. U prošlosti se pedagogije pitalo, a u sadašnjosti se pita bez kraja i konca i bez dna, *koji je cilj odgajanja;* pitalo se i u davnijoj i u nedavnoj prošlosti bez kraja i konca i

2 Prvo takvo istraživanje u nas objavili su Milan i Rajka Polić pod naslovom »Dječji udžbenici o (ne)ravnopravnosti među spolovima« (*Žena*, Zagreb 1979.). Zatim je Rajka Polić objavila »Povijesni sukob mitova o ženskoj emancipaciji« (*Žena*, Zagreb 1986.), te »'Muška optika' i 'životinjski sindrom'« (*Žena*, Zagreb 1990.). Obimno istraživanje Branislave Baranović *»Slika žene u udžbenicima književnosti«* (Zagreb 2000.), iako provedeno znatno kasnije i na drukčijem uzorku udžbenika, dalo je slične rezultate.

umora, *koja su sredstva odgajanja;* pitalo se u nedavnoj prošlosti i pita se u sadašnjosti opet bez kraja i konca i umora, *kakav je objekt odgajanja;* itd. itd.; ali *šta je zapravo odgajanje,* to pitanje je tako temeljito previđeno ili tako netemeljito izviđeno, da nije čudo, da je pedagogija morala tako dugo »visjeti u zraku«, da nije našla tvrda tla pod nogama.« (Matičević, 1991., 171)

Ipak, dvije godine ranije Pavao Vuk-Pavlović već je u naslovu svog izvrsnog djela *Ličnost i odgoj* (1932.) naznačio, a onda u knjizi i opširno objasnio što je bit odgoja, tj. poticaj i potpora razvitku čovjekove (djetetove) osobnosti (ličnosti). No, iako je djelo pobudilo znatno zanimanje, u našoj pedagogiji nije ostavilo dubljeg traga, jer bilo je to doba koje je mnogo više bilo naklonjeno kolektivitetu i karizmatskom individualitetu, dakle autoritarnim društvenim odnosima, nego li (autonomnim) osobama i demokratskim zajednicama. U nas se stoga filozofija odgoja sa zakašnjenjem od najmanje dva desetljeća snažnije i u opreci spram gotovo ideologizirane pedagogije počela razvijati tek u posljednjoj četvrtini prošlog stoljeća upravo usporedo s pojavom feminizma na ovim prostorima. Za promišljanje odgoja bio je to sretan splet okolnosti koji je potaknuo drugačije pristupe istraživanju i promišljanju odgoja. Pitanje: »Što je odgoj?«, ponovno se otvara usporedo s feministički provociranim pitanjem: »Što je čovjek?«, da bi se u odgovoru i na prvo i na drugo pitanje kao ključni pojavili pojmovi: *osoba, osobnost, samoodređenje, sloboda* i *stvaralaštvo,* a iza svega toga i *emancipacija.* Emancipacija od svega i od svakoga tko bi ometao ili sprečavao razvitak čovjekove (djetetove) osobnosti koja je nezamisliva bez slobode i samoodređenja.[3] To ponajprije znači emancipaciju od onih koji u ime odgoja neposredno prenose i reproduciraju autoritarni patrijarhalni obrazac u kojemu za razvitak osobnosti nema mnogo mjesta. U društvu pak u kojem su predškolski odgoj i osnovno školstvo – dakle u doba kada su djeca još nedovoljno sposobna za dublje kritičke prosudbe, a kada upravo oblikuju svoje osnovne životne vrijednosti i spoznajno djelatne stavove – skoro potpuno feminizirani, neposredni »odgojni« autoritet od kojeg se dijete mora emancipirati je onaj čiji su nositelj žene. One su doduše i same žrtve jednog autoritarnog sustava koji djevojčice sputava daleko više nego dječake i nameće im znatno restriktivniji obrazac ponašanja, ali nije više nova spoznaja da su glavni prenositelji autoritarnog oblika ponašanja ponajviše upravo oni koji su kao djeca sami bili njegove najveće žrtve. Već i samo razumijevanje za potrebu razvitka nečije osobnosti teško može imati onaj kome je razvitak osobnosti zakočen, a još k tome poticati i podupirati razvitak tuđe osobnosti nikako ne može onaj čija je osobnost nerazvijena, jer slobodu može podupirati samo sloboda, a nikako nesloboda, i samo stvaralačka umješnost sposobna je naći načina da prepozna i u njihovu zadovoljenju podrži djetetove iznimne potrebe. U svom nadasve zanimljivom istraživanju »*Slika žene u udžbenicima književnosti*« (2000.) Branislava Baranović izvještava:

»Naime, kako analize pokazuju, u jednom patrijarhalno obilježenom društvu, obrazovni ciljevi i sadržaji mogu promovirati društvenu jednakost spolova, a da nastavnici/nastavnice stvarno imaju drugačiji odnos prema učenicima nego prema učenicama. Utjecaj patrijarhalnih

3 Na međunarodnom znanstvenom i stručnom skupu *Drugi dani Mate Demarina*, Brijunima 14. - 16. lipnja 2001. izložio sam rad »Odgoj i stvaralaštvo« u kojem sam pokazao da u hrvatskom jeziku »osobnost« i »sloboda« imaju istu jezičnu osnovu.

vrijednosti kroz način organizacije školskog života i komunikacije u školi, odnosno kroz skriveni kurikulum *(hidden curriculum)* (Aplle, 1979) reflektira se višestruko i ima ozbiljne posljedice po razvoj djevojčica i dječaka. Slučaj slovenskog iskustva (Drglin, 1993.; Drglin i Vendramin, 1993) pokazuje npr. kako i nastavnici i nastavnice od djevojčica očekuju da u nastavi budu pasivnije i smatraju da one vide brak kao krajnji cilj svoje karijere. Istodobno od dječaka očekuju da budu aktivniji, nezavisniji i profesionalno uspješniji. Konzekventno takvim stavovima dječacima se poklanja više pažnje, češće su ljubimci nastavnika/nastavnica i sl. Razlike se očituju i u dvostrukim kriterijima kažnjavanja i nagrađivanja dječaka i djevojčica. Od dječaka se očekuje da budu nestašniji i da češće krše školske norme, što se reflektira u blažim kriterijima, odnosno 'nestašluci' im se opraštaju« (Baranović, 2000., 16-17)

Doda li se tome da razvitak bilo koje struke, pa i učiteljske, u bitnome ovisi o tome koliko oni koji se njome bave ulažu u nju, koliko im je stalo do vlastitog profesionalnog razvitka i do unapređenja struke, onda valja zaključiti da je feminizacija školstva ne samo posljedica siromašenja prosvjete u patrijarhalnom okruženju koje potiče odlazak muškaraca u bolje plaćene struke ili zanimanja, nego da feminizacija školstva naknadno postaje i uzrokom deprofesionalizacije učiteljske struke i daljnje degradacije škole[4], jer prisiljena da prije svega udovolji svojoj ulozi majke, domaćice i supruge žena u pravilu (iznimke malo mogu promijeniti opće stanje) teško može naći vremena i snage za veći profesionalni angažman. Stoga svako ozbiljno, kritičko ili filozofsko promišljanje odgoja koje odgoj poima kao poticaj i potporu razvitku osobnosti, put samoodređenja i oslobođenje od ovisnosti o autoritetima, tj. kao emancipacijsko djelovanje[5], više ne može zaobići zahtjev da se prije samih odgajanika emancipirati moraju njihovi odgajatelji. U tom smislu emancipacija žena (u pozadini koje je dakako i emancipacija muškaraca) postaje *conditio sine qua non* svakog istinskog odgoja kao *bivanja čovjekom*.

4 O tome više u Milan Polić *Odgoj i svije(s)t* (1993.).

5 »Razvoj emancipacijskih pokreta i liberalizacija društvenog života istaknuo je zahtjeve za emancipatorskom funkcijom škole. Danas više nije moguće govoriti o društvenim funkcijama škole, a da se ne govori o obrazovanju kao sredstvu liberalizacije, odgoja mladih za poštivanje sloboda i prava ljudi bez obzira na spol, socijalna, politička, etnička ili ostala obilježja. Danas više nije moguće govoriti o društvenim funkcijama škole, a da se školu ne vidi i kao mjesto gdje se navedene slobode i prava prakticiraju.« (Baranović, 2000., 16)

Navedena djela

Apple, Michael W. (1979), *Ideology and Curriculum.* London: Routledge and Kegan Paul, 203 str.

Baranović, Branislava (2000), »*Slika« žene u udžbenicima književnosti.* Zagreb: IDIZ, 182 str.

Drglin, Zalka (1993), *Beseda o ženski in šoli,* u Bahovec, Eva (ur.) *Od ženskih študij k feministični teoriji,* Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, Enota za časopisno-založnško dejavnost, str. 139-157.

Drglin, Zalka i Vendramin, Valerija (1993), From *»Unsex'd Children« to Genderd Identity, The School Field,* vol. 4, No 3-4, str. 51-69.

Matičević, Stjepan (1991), u Kujunđić Nedjeljko i Marjanović, Ivan (1991), *Personalistička pedagogija Stjepana Matičevića,* Zagreb: Katehetski salezijanski centar, 254 str.

Polić, Milan (1993), *Odgoj i svije(s)t,* Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 168.

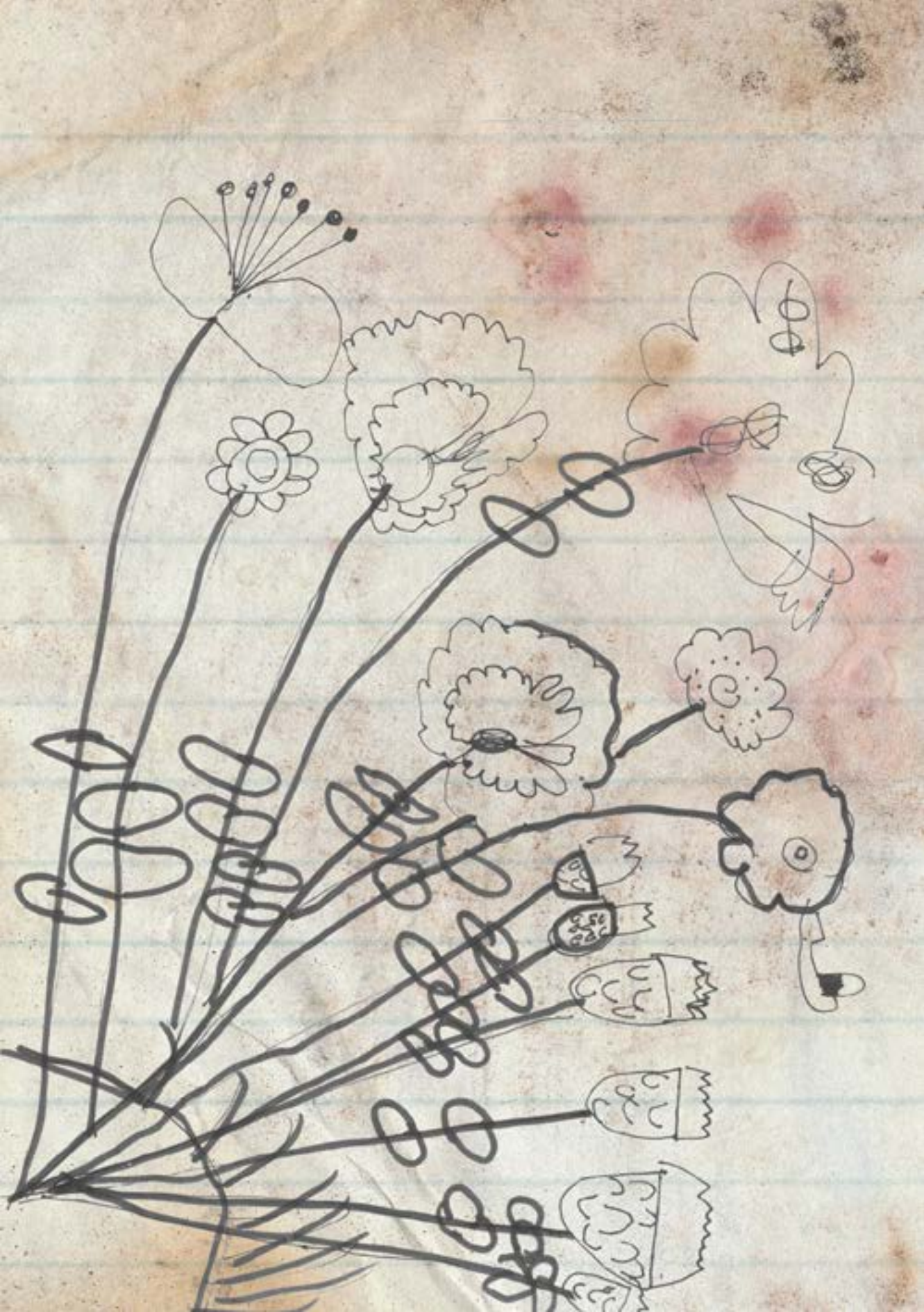
Polić, Milan (2002), »Odgoj i stvaralaštvo«, *Metodički ogledi,* god. 9, sv. 2 (16), Zagreb, 9-18 str.

Polić, Milan i Rajka (1979), »Dječji udžbenici o (ne)ravnopravnosti među spolovima«, *Žena*, god. 37, sv. 1, Zagreb, str. 12-28.

Polić, Rajka (1986), »Povijesni sukob mitova o ženskoj emancipaciji«, *Žena,* god. 44, sv. 6, Zagreb, str. 73-88.

Polić, Rajka (1990), »'Muška optika' i 'Životinjski sindrom'«, *Žena*, god. 48, sv. 3-4, Zagreb, str. 11-30.

Vuk-Pavlović, Pavao (1932), *Ličnost i odgoj,* Zagreb: Tipografija d.d., 295 str.



MARKO TOKIĆ

Kakvo filozofije u odgoju danas

Odgajanje, dodirivanje slike - metafizika umjetnosti*

* Tokić, Marko: »Kakvo filozofije u odgoju danas«, *Metodički ogledi 11* (2004) 2, str. 39-50.

MARKO TOKIĆ

Kakvo filozofije u odgoju danas

(Odgajanje, dodirivanje slike - metafizika umjetnosti)

profesorici Jadranki Damjanov

Platon stavlja u filozofijski govor da je prava priroda svakog čovjeka biti ispunjen pomamom prema ugodi koju čovjek nosi zbog razloga potrebe za vođenjem drugih, te obrazlaže da ta potreba za vođenjem drugih čovjeku zadaje velike nevolje jer i oni vođeni žele isto (*Zakoni,* 777 b-c). Ako Grk pak pod onim najvišim odgojem uviđa dodirivanje božanskosti, tada ne može u odgoju ležati ljudski zakon, odnosno onaj koji bi pretpostavljao ljude za odgajatelje, kada je ljudski biti ispunjen pomamom; najviši odgoj mora biti na savršenijim moćima - demonima (713 d-e). No, to ne znači da ljudi ne bi trebali i da ne mogu biti nadstojnici ili upravljači odgajanja, ali, tada moraju biti najpouzdaniji od svih (766 a-b); to su oni koji najviše iskušavaju istinu (730 c-d)[1]. Kako se govor o odgoju koji pretpostavlja demone čini suvremenom čovjeku za jedan čitav svijet različitim od njegova, a rijetko tko će poreći tvrdnju da je Platon pod odgajanjem (παιδεία) vazda držao filozofiranje, to ukazuje da se izvori značenja riječi filozofija danas još sasvim teško čuju. Ipak, umirimo li se dovoljno, čut će se tu i tamo i danas iz izvora zadržavajući filozofijski stav, sasvim čudesni demon koji se razapinje prema bitku gdje je vječno čuđenje, ne ne-kakvo, već kakvo naprosto - kretanje je to onome biti naprosto, neizdržljiva otvorenost, pitanje, u tom kretanju pogađajuće usklađivanje prema zakonu prave mjere. Pri tom stavu sebe pustiti, voljeti drukčije, a ipak od sebe dirati jest razapinjanje - jest izdržavanje u drukčijem od biti uvijek neko nešto. To je ono jedino vrijedno odgoja -παιδεία[2]. Vrativši se pak pitanju odgoja danas, koje demonu zbog razvijene kritički nastrojene pozitivne svijesti okreće leđa, shvaćamo da isto nameće za zakon ljudsku samorazumljivost, koja je poput dualizma odgajatelja i odgajanika, pri čemu samo jedan od dva pretpostavljeno nezavisna svijeta smije - daje si pravo - postaviti to pitanje, a da ga uvijek preoblikuje u retoričko, i glasi: »Koga odgajati?«. Današnji se samoljubni stav opravdava pozivajući se na određena znanja koja njegovo

1 Napomena: da je valjani odgoj u cjelini samo na onome koji se odgaja, kazuje Platon u729c-d Zakona: *»Izvrstan odgoj za mladića i ujedno za same starije ne sastoji se u opominjanju, nego u tome da se jasno vidi kako netko kroz cio život radi ono što bi drugome preporučio opominjujući ga.«*

2 Napomena: upućujem tu na filozofirajuće traženje paideie u: B. Despot, »Filosofia kao paideia«, *Metodički ogledi 2* (1991) 1, str. 107-110.

usmjerenje, i potom čitav odgojno-obrazovni pogon današnjice, čini legitimnim - ne treba njemu pomoć demona, nije njemu do smisla izvora filozofije. Takovomu je znanje uvijek tek neko stranačko: funkcionalističko, interakcionističko, liberalističko, marksističko, ono nove desnice ili novih laburista, postfordističko, postmodernističko, itd.[3], a sve se te, sociologijski kazano, suvremene perspektive pogleda na svijet, ovako ili onako zauzeta gledišta - dakle ono uvijek već izgrađeno nešto - više ili manje ograđuje jedno od drugog, pa već i na taj način sebi onemogućava širok pogled na cjelinu. Rekli bismo da je takav pogled krnji. Stoga, ne posve slučajno, pred nama stoji djelo *Pogled i slika* koji puti na drukčiji pogled. Ono nas potiče na nabačaj demonu, na usmjeravanje sluha k onom izvornom filozofije. Zato ćemo svoju pažnju usmjeriti na razumijevanje poruke koja stoji kao temelj pred nama stojeće studije, a koja kaže da je najzanimljiviji aspekt odgoja danas prihvaćanje mjere koju nam nudi slika, pa imamo razloga - jer govor o pogledu Pogleda i slike nikako nije stranački, a ipak jest danas, i zato jer tu govor o božanskom, mjeri, nije ono tuđe - započeti govoriti o filozofiji i odgoju - ne više za jedan čitav svijet udaljeni od izvornog poimanja odgoja - kao o stvari slike. Prihvatit ćemo stoga njezino polazište koje je razumijevanje toga da nam slika nudi mjeru, dovoljno pribrani da znamo ako nam se nešto nudi, i ako nam je do prihvaćanja dara, da tada nuđenome moramo biti na dohvat ruke ne bismo li u hvatu dodirivali, odnosno bili dodirivani.

Nemoguće je ukratko iznijeti na očitovanje bit znanja, posebice kada je riječ o grčkoj filozofiji, a što bi, u našoj prilici, jedino rasvijetlilo ono biti odgoja kakav želimo. Ipak, možemo se problemu približiti upućivanjem na osnovni princip shvaćanja znanja koji se tada pojavljivao - neki ga danas nazivaju *homoion*-aksiomom[4]. On glasi, kako je svima poznato: *»το όμοιον τώ ομοίω γιγνώσκεται«*. U predsokratovskom razdoblju - posebice ako je riječ o orfičko-pitagorejsko-predplatonističkoj tradiciji[5] - ovaj je princip duševne djelatnosti utemeljen na ideji svijeta kao cjeline reda te međudjelovanja (suodnošenja) dijelova cjeline, najjače izraženoj u bitnoj vezi sa značenjem pojma *αρχή*, a jer ćemo se ovdje zaputiti pitagorejskim putem, treba naglasiti da isti pojam pretpostavlja matematičko suće[6]. Kako u strogo epistemološkom smislu spoznavanje

3 Usporedi: M. Haralambos i M. Holborn, *Sociologija - Teme i perspektive, Golden marketing*, Zagreb, 2002., str. 775-882.

4 Usporedi, Jensen, S. S., *Dualism and Demonology: the Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought, Munksgaard*, 1966., str. 53.

5 Napomena: ovoj je tradiciji kasniji platonizam, osobito aleksandrijski, pripisivao svoje podrijetlo, ponekad ne i krajnje, a vjeruje se da je u Eudora po prvi put definirana svrha filozofijskog života kao *homoiosis theoi*, u čemu, zapravo, treba čitati filozofijski smisao *homoion*-principa.

6 Napomena: da red (*kozmos*) pojmljen prema bitnom matematičkih suća donekle pretpostavlja i njihovu pokretljivost - naročito prema Platonovoj nauci iz *Timeja*, pri čemu je najvažniju ulogu odigrala »pitagorejsko« - matematska svjetska duša kao princip kretanja - predstavljalo je kasnije veliki problem za predstavnike srednjeg platonizma i neoplatonizma, a mi to isto čitamo kao čudesnost vremena samog (usporedi, »Soul and Mathematicals« i »Posidonius and Neoplatonism« u: F. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, Martinus

razgraničuje spoznavatelja od predmeta spoznavanja te se time - prema mišljenju Grka koji sebe doživljava bitnim dijelom cjeline kozmosa - uspostavlja porazna udaljenost između njega koji spoznaje i svijeta koji spoznaje, to će njemu upravo oslobađajuće spoznavanje prema principu sličnosti omogućiti prevladavanje svake udaljenosti sa svijetom[7]. *Slično se sličnim spoznaje* bilo je utemeljeno vidom biti bogovima pri ruci: jedino u blizini božanskog, intimnom susretu, otvara se smrtniku prizor kojim ustraje u čudu prestravljen. U stavu vječne začuđenosti koja je omogućena sličnošću ili srodnošću s božanskim (*συγγένεια*), čovjek iskušava biti savršenijim, a Platon u istomu uviđa polučenost srži najvrjednije umjetnosti, kao najvažnijeg aspekta odgoja samog. S druge strane, veliko mnoštvo zauzima stav u kojemu se vječno iščuđavanje čini nelijepim - takvi se, naravno, povode za onim da je čovjek, a ne ono božansko, mjerilo svog znanja. Naslađujući se u oholosti niskih interesa prekomjernim ljudskim, takvima se uistinu čini ispravnim uspostaviti legitimnim slobodu preko svake zamislive veličine. Gotovo je nepotrebno istaknuti da isti puštaju kretanjima vlastitih duša da budu takva kakva jesu: sebi popuštati jest sebe-voljeti, ne razapinjati se, ne od sebe već uvijek sebi, prema sebi, gdje je u sebe-voljeti ljubav zarobljena u biti takvim kakvo se trenutno pokazuje da jest, a usput rečeno, ono nikada nije prema pravoj mjeri, pa otuda i prekomjerna sloboda[8]. Stoga Platon u bijegu *φυγή* pred onim preko mjere, pred onim isuviše ljudskim, zadobiva drukčiju ljubav - *φιλοσοφία*; njegovo traženje postaje odgajanje kao što vjernije oponašanje toga što je prema mjeri; oponašanje Bogova[9]. U *Državi* (500 c) hrabro govori o filozofu kao oponašatelju božanskog[10].

Nijhoff, The Hague, I960.). Ipak, prema pitagorejskom nauku *Timeja*, sama narav proporcionalnog muzičkog broja duše govori o njezinom kretanju, budući da muzička proporcija implicira vremensku procesualnost (usporedi, M. Ghyka, *The Geometry of Art and Life, Dover publications*, New York, 1977., str. 5.).

7 Napomena: prema pitagorejskom mišljenju kostur svijeta koji ga iznutra drži na okupu kao cjelinu bio je shvaćen kao broj (usporedi, O. Becker, *Veličina i granica matematičkog načina mišljenja*, Demetra, Zagreb, 1998. str. 12.); broj kao *arhe* predstavljao je ono božansko čemu je trebalo postati sličnim. Da je već u pitagorejaca posrijedi imaterijalističko shvaćanje broja, a ne materijalističko, o tome je razložno argumentirao prof. Jensen (usporedi, S. S. Jensen, *Dualism and Demonology*, str. 111-123). O važnosti identiteta s cjelinom, tj. o metodi spoznavanja prema *homoion*-principu, kao postizanju identiteta s cjelinom u području božanske prirode, može nam poslužiti isječak iz *Timeja* 90 - e: »Ono što je u nama srodno božanskome, to su kretanja koja su promišljanja i kruženja kozmosa. Njih svatko treba slijediti, ispravljajući ona kruženja u svojoj glavi koja su se pri rođenju poremetila, promatranjem sklada i kruženja svega, izjednačivši ono razmatrajuće s onim razmatranim u skladu s iskonskom prirodom, jer postigavši to izjednačavanje postiže se i svrha onoga od bogova ljudima određenog kao najbolji život i za sadašnjost i za buduća vremena.«

8 Napomena: filozofijski mišljeno, iako sloboda kao takva ne trpi prekomjernost, ovdje je ipak riječ o dva sasvim različita vida slobode: ljudskog i božanskog. Iz područja božanskog ljudska se sloboda čini prekomjernom.

9 Napomena: za pitagorejce vrijedi da suća bivaju oponašanjem brojeva (Usporedi: Aristotel, *Metafizika*, 987 b 11-12).

10 Napomena: mi tumačimo da vjerojatno na tom pragu Platon u *Zakonima* 765a-766e kaže da ljudsku dušu u blizinu božanskog stavlja valjan odgoj.

Platonovo ratovanje protiv sofizma, koje je poprimilo izgled podjele na ljudsko koje teži božanskom i božansko samo, ipak je moglo prerasti i u strogo dualistički pogled na svijet. To se, gledano iz grčke perspektive o funkciji *homoion*-principa u filozofiji - istovjetnoj mimetičke prakse u predfilozofijskim religijama[11] - trebalo nužno prevladati, što se u Platona ispoljilo ponajprije u obliku nauka o duši, ili, primjerice, još prije kod pitagorejaca, u obliku nauka o demonima. Posredništvo - *μετζύ* - stajalo je, posebice u pitagorejskoj tradiciji, u uskoj vezi s matematičkim znanostima[12]. Zato, sasvim brzopleto sabravši, mogli bismo sada zaključiti da je za grčkog filozofa odgoj u smislu upućivanja na savršenstvo bilo moguće sadržajno iskazati na temelju tri stvari: istine o *arhe* koja upućuje na tajnu nerazdjeljivosti cjeline, *mimezisa* kao konstitutivne funkcije spoznavanja u smislu biti božanskom na dohvat ruke, i imanja znanosti prave mjere[13]. Sva tri ishodišta valjanog shvaćanja odgoja organski su srasla u značenjima cjeloće svijeta, a ta sraslina vodi u bijeg pred prekomjernim, u primanje mjere.

Tek odškrinuvši vrata važnosti odgoja za stare Grke, pred nama još uvijek stoji djelo *Pogled i slika* profesorice Jadranke Damjanov[14], i naslov posljednjeg poglavlja te studije *Prema jednoj novoj teoriji umjetnosti i odgoja*[15]. U istoj se odvažila empirijski-eksperimentalnom metodom potvrditi svoju tezu o odgoju pažnje, za koji ističe da je jedini mogući odgoj - naziva ga jednostavno još i učenjem. O prihvaćanju mjere govori prema uvjetu odgajanja »*onako kako je slika htjela*«[16]. Ova čudesna volja slike u posljednjem odlomku razotkriva se kao božanska volja, jer je iskaz »*onako kako je slika htjela*«

11 Usporedi: S. S. Jensen, *Dualism and Demonology*, str. 56.

12 Napomena: otuda bitna veza demonologije, kozmologije i matematike.

13 Napomena: ova znanost o pravoj mjeri kod Platona je najizraženija u njegovim kasnim dijalozima, i u njega se iscrpljuje nešto drukčije nego u starih pitagorejaca, u širini značenja ugađanja, pogađanja mjere, koje ćemo pokušati u daljnjem našeg promišljanja prema bližem slijediti (usporedi: H. G. Gadamer, »Riječ i slika - tako istinito, tako zbiljsko«, *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 211-212) - pogađanje koje je u *Filebu* 26 d izraženo kao prelaženje u bitak, vazda graničenje neograničenog; u *Teetetu* 176 b kao znanost najvišeg *mimezisa*, a koja se da već kao takva naslutiti i na mjestu 500b-d u *Državi*. Na tom se mjestu opisuje duša filozofa koja oponaša (*mimeisthai*) razložni red, a »takav logos u 500c 4 označava u vezi s kosmos i taksis zacijelo u prvom redu 'proporciju' i stoga upućuje na domet pojmova matematičkog« (H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964., str. 198).

14 Napomena: u studiji *Pogled i Slika* Jadranka Damjanov istražuje pogled koji se ostvaruje pozornošću slike na pragu Buswellove tzv. eksperimentalne estetike. Njezina studija pokazuje kako se oči promatrača prilagođavaju zahtjevima pozornosti slike, pri čemu se zahtjev slike odnosi na čitanje mjere. Pogled se najčešće zaustavlja na mjestu gdje se sijeku zakoni unutarnje strukture slike (primjerice, zlatni rez i zrcalna simetričnost i sl.), a sijeku se po osnovi biti slike koja se u imanentnom obliku pojavljuje kao interakcija svih elemenata slike sa svima na svim razinama. Za nas je važna napomena da se njezina ideja kojom je bila vođena također iscrpljuje u zakonu *homoion*-principa: »Kreativnost promatrača i promatranog očito međudjeluju, poistovjećujući, nadopunjujući se tako, da se u nizu zrcala više ne uspijevaju razlikovati.« (J. Damjanov, *Pogled i slika*, Hermes, Zagreb, 1996., str. 13)

15 J. Damjanov, *Pogled i slika*, Hermes, Zagreb, 1996., str. 263.

16 Ibidem str. 79.

tamo dan riječima: »*kako se to božanstvu ushtjelo*«.[17] Stoga, jedini pravi odgoj stoji u funkciji zadovoljavanja božanske volje[18], a sasvim blisko smislu značenja profesoričina odgoja pažnje stoji i smisao Gadamerova izučavanja o slici koja poziva na istinu, a koji smatramo važnim rasvijetliti u govoru od kojega priželjkujemo nabačaj demonima, kada je već slučaj htio da je ovaj naš put pitanja o odgoju dan pućenjem slike.

Poznat je Gadamerov naum duboka promišljanja umjetnosti, temeljen na dugogodišnjem iskustvu, da staviti sebe u istinu uvijek pretpostavlja biti u središtu filozofijskih pitanja te da tomu vodi put sporazumijevanja o slici[19]. Istina se, prema kojoj je tu Gadamer usmjerio pažnju, dostiže u provedbi, tj. vršidbi (*Vollzug*). Ovdje nam nije do u tančine ekspliciranja značenja *Vollzuga*. Važna je tek napomena kako je sav Gadamerov pokušaj promišljanja biti slike smješten upravo u područje djelatnosti tog pojma koji kao *telos* ima svoj dovršeni bitak u samome sebi. Smisao vršidbenog ili energeičkog gledanja iscrpljuje se u ponovnom vraćanju na moći biti neposredno prisutan, a isto se dostiže u razumijevanju da je neposredna prisutnost (najviša vrijednost onoga Lijepo) i prekovremenost, istina koju iskazuje sama umjetnost. Ipak, tomu (moći se približiti neposrednoj prisutnosti) današnja znanost nije dorasla, pa je za Gadamera zadivljeno promatranje, koje je istinski slobodno gledanje kao razumijevanje istine, omogućeno znanošću koja leži na tragu pitagorejskog poimanja matematike (kao znanosti da se u samome sebi raspolaže sposobnošću držanja mjere), navodeće za slobodni odgoj - *kalokagathos*[20]. Gledanje slike je, stoga, energeičko iskustvo koje čeka događaj istine, a ono što se tako događa, kaže Gadamer, »*obraća nam se, nagovara nas kao u kakvom razgovoru*«.[21] Na istom mjestu sloboda Gadamerova istinski slobodnog gledanja - *Vollzuga* - pojavljuje se kao zastajkivanje u tijeku stvari, zastajanje u vremenskoj strukturi koja nalaže žurbu, tako da se zauzme filozofijski stav imanja vremena, tj. slobodnog vremena, što je tamo izraženo jednako onom istovremenom. Upravo slika nagovara i hoće da se u gledanju primi istina, ono lijepo, prava mjera; slika hoće da se dogodi ono što je prema božanskom htijenju, ona nam izručuje tajnu spoznavanja istine o αρχή.

Tako, na neki način, u području djelatnosti *Vollzuga* stoji sasvim očito zakon *homoion*-principa starih Grka, pri čemu se sada prihvaćanje mjere nagovorom slike luči kao spoznavanje prema sličnosti: primiti mjeru omogućeno je tek na temelju prirodne predispozicije za isto. Rečeno je, u Platona se u tom smislu javlja pojam *συγγένεια* koji stoji u uskoj vezi s *μετζύ*, što je u pitagorejaca izraženo kao δαίμον-*μετζύ*. Ne čudi onda

17 Ibidem, str. 263.

18 Napomena: u ovome treba tražiti smisao pogleda kao postajanja prema mjeri koja se nudi božanskim zakonima, o kojima prof. Damjanov razlaže kao o pravilima slike: translaciji, zrcaljenju, rotaciji i dr., a koji su aspekti simetrije, tj. analogije (usporedi: J. Damjanov, *Vizualni jezik i likovna umjetnost*, Školska knjiga, Zagreb, 1991.)

19 Usporedi: H. G. Gadamer, »Umjetnost slike i umjetnost riječi«, *Slika i riječ*, Institut za povijest umjetnosti, Zagreb, 1977. str., 39.

20 Ibidem, str. 44-52.

21 Ibidem, str. 57.

zašto na nas djeluje jak dojam o slici kao vrsti demonske moći. Pokušano kao mišljenje slike u smislu *Vollzuga* koja više nije predmet, događa se arhaično izvršenje i cjeloća svijeta koja ulazi u nas. U potpunom prisuću (*Vollzug*), dok čitamo proces međudjelovanja njezina vlastita mnoštva kao jednog, ona ujedno »zacjeljuje« i kozmičku raznolikost, jer »*mi iščitavamo ono što je unutra i to tako da izlazi van*«.[22]

Kako u *Gozbi* Platon ponavlja pitagorejsko učenje izričući da se demoni nalaze u sredini između božanskog i smrtnog, i to tako da je kozmos sam sa sobom povezan (202c-203a), a kako je naša ideja o slici *daimonske* prirode iznađena u naporu prevladavanja logike koja se svojim dualizmom udaljava za jedan čitav svijet od arhaičnog, sav je naš trud usmjeren na pitanje ne čini li sliku njezino određenje kao nuditeljice mjere u energeičkom gledanju posrednicom između korijena svake mjere i čovjeka koji ima moć primiti mjeru a da se čitav kozmos tada sam sa sobom povezuje, jer u ideji da »*postajemo ono što gledamo*« - koju je prof. Damjanov argumentirala pozivajući se na istu kod mnogih znanstvenika, filozofa i mudraca kao stvarnu[23] i koja je nekako bit Gadamerovog koncepta *Vollzug* - potvrđuje se mogućim da se postaje ono što se prima. Pronađemo li oslonjeni na značaj *homoion*-principa tomu potvrdu, u istome ćemo pronaći *logos* onog najvišeg Platonovog *mimezisa* u kojemu prema principu sličnosti i po istini postajemo razmjerni razmjernim (*Zakoni*, 668a), tj. odgajani (upravo je ta misao *Zakona* ona sudbonosna za bit odgoja - kazuje o daru Bogova, o tajni mjere; a s tog kuta zahvativši stvar, kazat ćemo da Platonovi *Zakoni* i nisu drugo nego li tematizacija onoga po mjeri, odnosno, onoga preko mjere, što već po sebi govore i ove riječi: »*Dužnost je pravih zakonodavaca spoznati pravu mjeru*«[24]).

Možda trenutno, kada nam je stalo do odredbe slike kao demona, ne bi bilo suvišno podsjetiti da je moć spoznavanja, pa i onoga prave mjere, u Zakonima predodređena prirodom sklada, simfonijske harmonije. Harmonija, u strogo antičkom smislu pojmljena kao izvirnula iz reda, kretanje je u ritmu, istovjetno onomu svjetske duše, opisane u *Timeju*, prema kojoj se valja uskladiti[25]. A usput rečeno, upravo je to usklađivanje ili primanje prave mjere u djelu prof. Damjanov stavljeno u vid božanske volje, kao volja slike. Platonovim očima promatrano, takva vrsta usklađivanja bitno je stvar duše filozofa, tj. odgoja u slobodi: παιδεία čini da duša postaje sama razmjernost koju će po istini primati (667e-668b)[26]. A kako prema alegoriji sa spiljom znamo da je

22 Usporedi: H. G. Gadamer, »Riječ i slika - tako istinito, tako zbiljsko«, *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 213.

23 Usporedi: J. Damjanov, *Pogled i slika*, str. 77-79.

24 Usporedi: Platon, Zakoni 691 D

25 Usporedi: Platon, Timej, 47c-e

26 Napomena: Platon je na jednom mjestu u *Zakonima*, a što je posebno zanimljivo istaknuti u našem radu, posegnuo i za objašnjenjem odgojne vrijednosti slike u najvišem određenju *mimezisa*, uspoređujući isto sa sastavljanjem zakona: ono što umjetnik stvori želi neprestano poboljšavati (zato se ne bi moglo reći da je umjetnik nešto stvorio, već da vazda stvara), želja mu je da neprestano stvara lijepo, a djelo kojeg je stvorio navodi drugoga na uvid

smrtnoj duši, nepomično zakovanoj u tami i prividu, potreban trzaj, bijeg, bitan okret kojim bi se uputila k izvoru svjetlosti, odnosno, kojim bi započela valjano odgajanje, to će moći ako se razriješi onog teškog bremena samoljublja, o kojem je početno bilo spomena, pri kojemu se ni za čim ne žudi i koji je odgovoran za mnijenje o ljudskoj samodovoljnosti. Uspjevši se jednom tako pokrenuti, započinje se ispunjavati *erosom*, koji vazda čezne za onim elementom u koji duša njime ispunjena prelazi. Ipak, on nije puko tradicionalno shvaćeni demon, kao pitagorejski δαίμον-μετζύ koji je istinski posrednik između božanskog i ljudskog. On je sasvim čudesni demon pa time i čudesno ono između. Naime, Jensen u svojem radu o dualizmu i demonologiji ističe kako je očito da tradicionalno shvaćen demon ne može imati zajedničko podrijetlo samo s jednim od dva svijeta između kojih posreduje, a da je *eros*, od Diotime opisan u smislu filozofove duše, upravo takav[27]. On stoga promišlja da Platon u alegorijskom smislu shvaća *eros* kao najvišu djelatnost ljudske duše, pri čemu - u tome je ključ njegove interpretacije - trebamo to razumjeti tako da ljudska duša ima zahvaliti svojem božanskom podrijetlu (συγγένεια) što se može ispuniti *erosom*, te tako istrajavati. Sada tek započinje čitav odgoj, ispunjavanjem demonom. A, da bi ujedno sada oživotvorili i naš naum o slici-demonu, u spomenutomu moramo pronaći oslonac kada tvrdimo da u energeičkom gledanju ispunjavanjem zakonima slike, vječno se ili istovremeno približavajući božanskom, primamo mjeru za koju smo vlastitom prirodom srodno predodređeni. Svjesni pritom činjenice da se priča o demonima današnjem čovjeku koji ima vrlo razvijenu kritičku svijest pozitivnih znanosti mora činiti prefantastičnom, dobro shvaćamo da smo u opasnosti toga da bi nekomu moglo zazvučati kako odgovaramo prkosom prkosu. To možda i jest istina, ali i mi poput Platona duboko vjerujemo da je ljudskom razumu potreban pomagač (*Zakoni*, 713d-e), jer ne mnijemo o sebi ono najbolje: nije na nama da svojevoljno proglašavamo istine. Stoga prihvaćamo sliku za pomagača, jer sada već dobro uviđamo kako sama za sebe govori da ustraje kao demon.

Govor o demonima bitno rasvjetljava i o kazivajućem da je trenutak ispunjavanja *erosom* uvijek i zadobivanje hrabrosti - hrabrosti uz koju duša može sebe natjerati na bitni trzaj u tami spilje (koju je u našem slučaju moguće alegorijski pojmiti i kao uzrokom sljepoće ili da se u gledanju slike ne vidi mjera), a zapravo na stid koji joj omogućava prevladavanje samoljublja te suočavanje samo s jednim i vazda jednim, onim najistinitijim (*Zakoni*, 647a-c). Duši potrebna hrabrost, koja će joj pomoći da se othrva pretjeranoj ljudskoj slobodi, bit je erotičkog trenutka. Zato se sada pitamo: pred

u lijepo, prema čemu isti stječe potrebnu vještinu postizanja što ljepšeg za sebe (769a-770b). Također i u *Državi* (484c-48 a) Platon ponavlja slično, iako pri razumijevanju ovoga valja biti jako oprezan, kada kaže da je slikar onaj koji može »na pravu istinu gledati i onamo uvijek upravljati oči i što točnije promatrati, pa sebi postavl*jati zakone za lijepo, pravedno i dobro...«*. Kada pak u tom smislu Gadamer objašnjava iskustvo umjetnosti, kao ono što nikada neće biti naknadno doživljeno ili oponašano, umjetnost u pravom smislu primanja mjere oponašanja lijepog, kao čitavživotno oslobađanje, uvijek ističe da *»ono nije puko primanje nečeg«*, već da, *»štoviše, sami urastamo u to.«* (H. G. Gadamer, »Riječ i slika - tako istinito, tako zbiljsko«, str. 213.)

27 Usporedi: S. S. Jensen, *Dualism and Demonology*, str. 86-87.

kakvom se to strahotom čovjek nalazi pri okretanju od samoljublja da mu je potrebna čak demonska hrabrost? Odgovor na to pitanje Platon je, kao i mnogi drugi, između ostalog, pronalazio polučenim u značenju Ljepote. Ono najljepše u primjerenom, u mjeri, nije ugoda (668b-c). Primjerom iskazano, reći ćemo da reda, sklada i ritma nema u gledanju pri kojemu čovjek diveći se pred slikom upitan o njoj »muca« da je lijepa, jer mu se dopada iz asocijativnog razloga. To lijepo je prema ljudskoj mjeri tek neko sviđanje, nekomu nekakva dopadljivost; ne ljepota po sebi[28]. Isto, možda još zaoštrenije ističe i Nietzsche, jedan od najdubokoumnijih mislitelja o umjetnosti, kada priča o podrijetlu grčkog kora pa kada kaže: »*okružje poezije nije izvan svijeta ... ona hoće biti upravo suprotno, neuljepšan izraz istine.*«[29] Tu na dodirivanje od bogova pružani dar pogađajući je. Pruža lijepo, ne i uljepšano. Da mnoštvo ipak vazda bježi od neuljepšano lijepoga, to će istinski filozof čuti u običnom govoru kod običnih ljudi gdje i kada govore sasvim ozbiljno u rijetkim prilikama i tiho: »znaš da istina najjače pogađa«. Još ne izrekavši isto do kraja, brže-bolje vraćaju se na vedrije teme, htijući ugodno. Istinski će filozof značenje istoga znati čuti jer je u odmicanju od uljepšane stvarnosti valjanim odgojem usmjeravan na stalno pogađanje koje razapinje. Ali, i on pritom ostaje pogođenim onako kako to ostane pogođenim čovjek istinski dirnut, a možemo bez daljnjeg okolišanja i obrazlaganja napomenuti da ono što čovjeka istinski dira i pogađa jest govor o smrti. Stoga je filozof više od običnog čovjeka kada se u valjanom odgajanju ispunja hrabrošću, demonskom moći koja ga osposobljava da se suočava s vlastitošću, naime, sa smrtnošću; da istrajava u pogađanju, dodirivanju. Bit svake umjetničke slike također jest tako pogađajuća, upravo vječno pogađajuće pogođenoga. Mišljenje slike kao demona ukazuje stoga na njezino dodirivanje kao strahovito, začuđujuće, jer bitno ukazuje na prolaznost, ali ujedno omogućuje i izdržavanje te boli. Slika nije ono što se u običnom shvaćanju misli da predstavlja, puki asocijativni sadržaj. Ona nije slatka jabuka, poznato lice majke, ili suton na pučini mora, tj. uvijek već viđen slikovit sadržj, bilo u prirodi ili mašti, kao neka scena - tako pojmljena ona bi bila tek neki instrument uljepšavanja, nikako demon. Pri tome je gotovo suvišno napomenuti da svaka uljepšana scena kani tek jedno - omamiti, čovjeka napiti, opiti ugodom. Pa ako želimo do istinske slike, tu bi opijenost scenom trebalo u-mjeriti[30]. Scenski govor o slici jest govor

28 Napomena: mnijenje o razlikovanju lijepog po sebi i dopadljivog ostaje prisutno u platonističkoj tradiciji, primjerice, možda najočitije u Plutarha. On na jednom mjestu kaže: »Raznježeni lagodnim životom, stekli smo naviku da smatramo i proglašavamo lijepim ono što nam je prijatno.« Kasnije to isto pojašnjava svjedočanstvom Pindarova iskaza, i kaže da je, primjerice, muzika Boga slobodna od strasti; nije niti čulna, niti sladunjava, niti neuravnotežena, što će reći da ljudi lijepo po sebi brkaju s onim čulnim koje obmanjuje jer stvara ugodu (usporedi, Plutarh, *O Pitijinim proročanstvima* (VI), u: isti, *Pitijski dijalozi*, Matica srpska, Novi sad, 1990., str. 105-106).

29 F. Nietzsche, Rođenje tragedije, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 61.

30 Napomena: Važnost vina u svjetlu daimonske hrabrosti otkriva se u prvoj i drugoj knjizi Platonovih *Zakona* u punoj veličanstvenosti Eshilove poduke: *»Ogledalo tijela je ulaštena bronca, a ogledalo duše je vino.«*

o njezinoj izvanjskosti, kako na koncu uviđa i Kandinski. Isti na jednom mjestu piše da je nasuprot izvanjskosti slike njezina najveća moć u broju, da je broj bit slike i slika sama, njezina nutrina, a ta je do kraja moguće potrebnog lišena scenskog tumačenja, gdje ostaju njezini čisti elementi: plohe, linije, točke, mrlje, boja - u međusobnom suodnošenju prema pravoj mjeri[31]. Ako je ono što prof. Damjanov ističe kao odgoj pažnje upravo energeičko gledanje te i takve slike, tada će u gledanju sudogađajuće odnošenje čistih likovnih elemenata - mjera, broj - morati moći pružati blaženstvo, jer nas je Platon uvjerio da svaka ozbiljna pažnja, a ta je vrijedna jedino božanske prirode, pruža blaženstvo (*Zakoni,* 803c-d). Usklađivanje, oponašanje božanskog, odnosno, pogađanje mjere, jedino valjano odgajanje, jest neposredna prisutnost koja se odaje što ljepšim igrama: najvrjednijoj umjetnosti ili doista najistinitijoj tragediji (817a-c) - ona je najviša znanost, neka nad-matematika prema božanskoj nuždi (818a-822d). Stoga bez velikih zaključaka napomenimo tek jedno, ono staro: *daimonska* hrabrost jest početak filozofije, vječno istrajavanje u iskušavanju sebe u vidu *analogie*[32] - ne više u vremenu gdje su stvari vazda prema različitosti u odnosu, već s vremenom, prema tajni *homoion*-principa[33]. I zato to može samo onaj koji ne robuje uvijek nekom cilju za što brže ostvarenje tog cilja - duša ispunjena čudesnim demonom.

31 Usporedi: V. Kandinski, »O duhovnom u umjetnosti«, u: Woringer/Kandinski, *Duh apstrakcije*, Institut za povijest umjetnosti, Zagreb, 1999., str. 137-222.

32 Napomena: Jadranka Damjanov upozorava na dvoznačnost poimanja analogije (simetrije) kod Platona - jedanput je to razmjer, a drugi put sumjerljivost (usporedi: J. Damjanov, *Vizualni jezik i likovna umjetnost*, Školska knjiga, Zagreb, 1991., str. 225., bilješka 63 i 71). Svakako, možda u ovoj dvoznačnosti leži bit Platonova filozofiranja, pri čemu se pokazuje da suglasnost svih dijelova i cjeline, iako se misli dijalektički, bitno jest određeno matematski, pa za njega, i logički identitet i matematička jednakost, i fizikalno mirovanje i politička jedinstvenost izviru iz temelja iste biti znanosti koja sve obuhvaća u neraskidivu cjelinu (usporedi: J. Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 1997. str 143). I možda je upravo ishod takve cjeline svijeta ono što u ljudsku dušu unosi najveći strah.

33 Napomena: kako je smrtniku moguće imati vrijeme i u kojem je odnosu čovjek spram vremena samog, jedno je od najtežih pitanja filozofije uopće, a Platon se s istim najozbiljnije sučelio upravo u *Zakonima* (usporedi: D. Barbarić, *Politika Platonovih Zakona*, Centar za povijesne znanosti SZ, Zagreb, 1986., str. 63).

Literatura

1. Barbarić, D. (1986), *Politika Platonovih Zakona*. Centar za povijesne znanosti SZ: Zagreb.

2. Becker, O. (1998), *Veličina i granica matematičkog načina mišljenja*. Zagreb: Demetra.

3. Damjanov, J. (1996), *Pogled i slika*. Zagreb: Hermes.

4. Damjanov, J. (1991), *Vizualni jezik i likovna umjetnost*. Zagreb: Školska knjiga.

5. Despot, B. (1991), »*Filosofia kao paideia*«, Metodički ogledi 2 (1991) 1, Zagreb.

6. Gadamer, H. G. (1977), »*Umjetnost slike i umjetnost riječi*«, Slika i riječ. Zagreb: Institut za povijest umjetnosti.

7. Gadamer, H. G. (2002), »*Riječ i slika - tako istinito, tako zbiljsko*«, Čitanka. Zagreb: Matica hrvatska.

8. Ghyka, M. (1977), *The Geometry of Art and Life*. New York: Dover Publications.

9. Haralambos, M. i Holborn, M. (2002), *Sociologija - Teme i perspektive*. Zagreb: Golden markenting.

10. Jensen, S. S. (1966), *Dualism and Demonology: the Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*. Munksgaard.

11. Kandinski, V. (1999), *O duhovnom u umjetnosti*. U: Woringer/Kandinski, Duh apstrakcije. Zagreb: Institut za povijest umjetnosti.

12. Krämer, H. (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam.

13. Krämer, J. (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike*. Zagreb: Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića.

14. Merlan, F. (1960), *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

15. Nietzsche, F. (1997), *Rođenje tragedije*. Zagreb: Matica hrvatska.

16. Plutarh (1990), *Pitijski dijalozi.* Novi Sad: Matica srpska.


KRAJ
5
6
3
2
1

IVANA ZAGORAC

Igra kao cjeloživotna aktivnost*

* Zagorac, Ivana: »Igra kao cjeloživotna aktivnost«, *Metodički ogledi* 13 (2006) 1, str. 69-80.

IVANA ZAGORAC

Igra kao cjeloživotna aktivnost

Većina zanimanja za igru proistekla je iz njezina doživljavanja kao projekcije nekih drugih pojava. Nejednoznačnost i multifunkcionalnost igre omogućila je pripadnicima raznih teorijskih smjerova da se usmjere na pojedine segmente i funkcije igre i na osnovi toga donose zaključke o cjelokupnosti fenomena. Aktivnost igre svoje važno mjesto pronalazi u prvome redu u razvojnoj psihologiji i pedagogiji. Suvremena pedagogija aktivnost igre smatra neizostavnom u odgojnom procesu i ostvarenju željenih obrazovnih ciljeva te daje upute kako igru oblikovati i usmjeriti s ciljem poboljšanja i povećanja uspješnosti. Razvojna psihologija igri daje važno mjesto u razvoju ličnosti. Igra u sferi stvaralačkog, ali i nad-zbiljskog, neizostavan je sadržaj u umjetnosti. Taj neobični fenomen pobuđuje interes i u sociologiji, svoje mjesto pronalazi u antropologiji, etnologiji, psihoanalizi, ali i ekonomiji i mnogim granama gospodarstva.

Igru nisu zanemarili ni filozofi, naglašavajući najčešće njezinu funkciju u ostvarenju određenih odgojnih nakana ili povezujući pojam igre s umjetnošću i estetičkom svijesti. Uočavajući kompleksnost pokušaja definiranja igre, filozofska se literatura razlikuje u polaznim točkama, razradi i kontekstu tumačenja. U suvremenoj filozofiji posebno se ističe djelo Eugena Finka (2000.) koji se uputio u preinaku metafizičkih polazišta kako bi otvorio mogućnost primjerenog tematiziranja igre. S druge strane, Wittgenstein (1998.), polazeći od pretpostavke o jeziku kao heterogenoj kolekciji jezičnih igara, nastoji pronaći zajedničku poveznicu. Zaključuje da nema zajedničkog svojstva svim predmetima na koje se pojam primjenjuje te da granice ne postoje jednostavno zato što nisu povučene. Najbliže što možemo znati jest da postoji mreža sličnosti, odnosno »obiteljska sličnost«. Polemizirajući s Wittgensteinom, B. Suits (1978.) navodi svoju definiciju da je igranje dobrovoljni pokušaj nadvladavanja nepotrebnih zapreka.

Usprkos nemalom interesu za navedenu temu, mora se primijetiti da je teško danas govoriti o nečemu poput »filozofije igre«, dok su se druge znanosti svaka sa svojeg aspekta intenzivno njome bavile uguravajući je pritom u vlastite sustave. Ovim radom nastojat ćemo dotaknuti pitanja definicije igre te njezinih važnih odrednica s pozicije igre kao cjeloživotne aktivnosti.

Teorije igre

Zamah industrije i znanosti pruža nam široki spektar teorija o igri. Možemo ih podijeliti na klasične i moderne teorije (Mellou, 1994.). Klasične teorije nastoje objasniti postojanje i svrhu igre, dok se moderne usmjeravaju na ulogu igre u razvoju djeteta. Tako nalazimo da je igra oblik »pražnjenja« energije (Spencer, Schiller), uspostavljanja energije (Lazarus), da je produkt evolucijskoga biološkog procesa sa svrhom prilagođavanja i vježbanja (Groos), spontana postepena reprodukcija dosadašnjeg evolucijskog razvoja (Hall), »čistilište« životinjskih nagona (Carr), realizacija »imitativnog instinkta« kao i neka druga, iz ovih izvedena, tumačenja. Moderne teorije igru promatraju u odnosu prema istraživanju novoga (Berlyne, Ellis, Hutt) ili igri daju važno mjesto u emocionalnom (Freud, Erikson) i kognitivnom (Piaget, Vygotsky) razvoju ličnosti. Od sociokulturnih teorija najvažnije su interakcijska teorija (Bateson) i teorija M. Mead koja igri daje važno mjesto u procesu socijalizacije. Ne ulazeći pobliže u njihovo predstavljanje, već se na prvi pogled može primijetiti zajednička polazna pretpostavka da igra mora služiti nečemu te se razne teorije svaka sa svojeg aspekta zanimaju za ono *zašto* i *čemu* igra. Također, zajednička karakteristika jest i shvaćanje da je igra rezervirana u prvome redu za mlađe, *nedozrele* jedinke, gdje razmatranja onoga zašto i čemu dolaze do raznovrsnih zaključaka. No i to se obilježje može podvesti pod tvrdnju da igra služi nečemu, u ovome slučaju napredovanju jedinke od one koja ne zna do one koja zna, razumije i snalazi se u svijetu. Putovi i vrijeme napredovanja do *znajućeg* različiti su, ovisno o shvaćanju procesa sazrijevanja.

Ono što se ne smije zaobići, a od čega implicitno ili eksplicitno polaze navedene, pogotovo starije teorije, jest činjenica da se ne igraju samo ljudska bića. Složenost igre povezana je s razvijenošću vrste i javlja se kod nespecijaliziranih vrsta, odnosno onih koje ne nasljeđuju gotove obrasce ponašanja. Viši stupanj na ljestvici evolucije povezuje se i s dužim razdobljem sazrijevanja, odnosno djetinjstva te složenijim igrama. Povezanost produženog djetinjstva i složenosti igara tumači se većom mogućnošću isprobavanja prilagođavanja promjenjivim uvjetima preživljavanja, tako da se igra sagledava iz perspektive procesa odrastanja. Prateći evolucijsku nit na kraju koje se nalazi čovjek, može se pretpostaviti da se i sama igra kod ljudi i životinja razlikuje, barem po složenosti, no da dijeli i mnogo dodirnih točaka. Već i životinje (npr. psi) igri prilaze kao važnoj i slojevitoj aktivnosti koja uključuje pozivanje na igru, određivanje sadržaja, ustanovljavanje određenih pravila, zajedništvo, procjenjivanje snaga, glumljenje emocija. Činjenice da potreba za igrom nije svojstvena samo čovjeku te da se igraju već i sasvim mala djeca, čine opravdanim smatranje da postoji svojevrsni instinkt za igru. Biološki nagon za razvojem i istraživanjem svojih mogućnosti dovodi do ocrtavanja igre kao nužnosti. No, postoje i pogledi na funkcionalnost igre koji znatno odudaraju od najčešće spominjane funkcije prilagodbe koja nam je prirodno nametnuta. Huizinga zanimljivo primjećuje da se priroda sigurno mogla i drukčije snaći za realizaciju

onoga zašto i čemu kod igre. Mogla nam je pružiti druge mehanizme za učenje o sebi i onome/onima oko nas, postaviti jednako smislene reflekse i reakcije kojima bismo ostvarivali sve važne stvari koje ostvarujemo i kroz igru. Priroda nam je sve to i pružila te dodala još jednu komponentu: zabavu, odnosno uživanje[1].

Proučavanja životinjskog ponašanja dala su mnogo materijala za istraživanje i iscrtavanje granica instinktivnog i naučenog[2]. Analize životinjskog ponašanja izazivale su suprotstavljena mišljenja o opravdanosti provedaba istraživanja u eksperimentalnim, odnosno prirodnim uvjetima, dvojeći o znanstvenosti jednog, odnosno drugog pristupa. Zanimljivo je primijetiti da su usporedbe dobivenih podataka o ponašanju životinja s ponašanjem ljudi izazvale manje polemike. Tako neki autori (Allen, Bekoff, 2005.) otvoreno pozivaju filozofe da sudjeluju u promišljanjima etološkog pristupa u tumačenju ponašanja, otvarajući ujedno i mogućnost da upravo etološka koncepcija potakne revoluciju u razumijevanju razlike između ljudi i životinja smještajući sličnosti i razlike na evolucijske temelje, kao put do razumijevanja izvorišta ljudskog ponašanja.

Znatno naprednijima smatramo teorije koje pristupaju igri kao fenomenu koji treba obuhvatiti mnogo šire i svestranije od jednostavnoga biološkog tumačenja. Svu kompleksnost definiranja dobro je istaknula S. Millar (1972.) navodeći da je termin igra dugo bio lingvistički »koš za otpatke« za ponašanja koja izgledaju dobrovoljna, ali se ne vidi da imaju jasnu biološku ili socijalnu upotrebu. Većina teorija zadovoljava se pronalaženjem u svom sustavu adekvatnog opisnog određenja igre, polazeći od razlikovanja igre od drugih aktivnosti i u prvome redu navodeći što igra nije.

Igra i odrastanje

Nesumnjiva važnost igre u djetinjstvu i procesu odrastanja dobila je na važnosti s promjenom pogleda na razvoj čovjeka. Iako su se djeca oduvijek igrala, ta je aktivnost u načelu bila nezanimljiva sve do 16. stoljeća. Neki autori, poput francuskog povjesničara Philippea Ariesa, smatraju da je i samo djetinjstvo vrijeme koje je kao zasebno priznato tek pojavom humanizma. Uzroke tomu pronalazi u povijesnim činjenicama da je mnogo djece umiralo, da su djeca i odrasli živjeli blisko i dijelili slična iskustva te da su mnogu djecu odrasli slali od kuće na školovanje ili kao poslugu. Potvrdu o »nepostojanju« djetinjstva prije humanizma nalazi u umjetničkim djelima i načinu na koji su djeca prikazivana. No, mora se primijetiti da djetinjstvo kao specifično područje ljudskog razvoja možda u srednjem vijeku i nije privlačilo pozornost slikara ili književnika, no jest zakonodavaca koji su ipak povlačili dobne granice. Takve granice, a time i

1 Usporedi Huizinga *Homo Ludens*. Za Huizinu igra je slobodna, dobrovoljna aktivnost, u određenom obliku i sebična, nesvrhovita, gdje je možda i najvažniji aspekt – *fun*.

2 Posebno istraživanja ponašanja životinja koja su proveli Konrad Lorenz, Niko Tinbergen i Karl von Frisch kojima je 1973. godine dodijeljena i Nobelova nagrada za medicinu.

razinu odgovornosti, određivala su i crkvena pravila.

Usprkos tomu, uvriježeno je shvaćanje da je djetinjstvo, u smislu u kojem ga mi danas doživljavamo, »otkriveno« tek pojavom humanizma. Time i igra, usko shvaćena kao aktivnost koja pripada djetinjstvu, počinje pronalaziti svoje mjesto. Djeca u igri i s igračkama postaju zanimljivom inspiracijom u umjetnosti, posebice slikarstvu. Specifičnosti djetinjstva počinju se sagledavati kao posebno iskustvo, pojavljujući se kao nova struja uz dotadašnje vrednovanje koje je dječja ponašanja gledalo kao nešto što je potrebno ispraviti ili nadvladati. Na samome kraju 17. stoljeća Locke daje poseban zamah razmišljanjima o djetinjstvu i igri, a u drugoj polovini 18. stoljeća u Francuskoj i Njemačkoj nastaje i posebno polje dječje književnosti te cvate i proizvodnja igračaka. Čini se da je prvo poduzetništvo, a tek zatim i pedagogija, prepoznalo onaj specifični užitak koji donosi igra i odlučila ga pretvoriti u svoju korist. Ellen Key, nadahnuta Rousseauovim *Emilom,* ocrtala je 20. stoljeće kao *stoljeće djeteta,* a Maria Montessori istraživala mogućnosti oblikovanja svake igre u svrhovitu i smislenu. Pojavom neoblikovanih materijala Marije Montessori, teorija o moralnom i kognitivnom razvoju J. Piageta te radova J. Deweya otvara se široko područje učenja kroz igru koje rezultira mnoštvom različitih alternativnih pristupa. Zamah industrije povezane s djecom i igrama u novije je vrijeme u upotrebu uveo i neologizam *edutainment*[3].

Posljedice »otkrivanja« djetinjstva tako su krenule u dva osnovna smjera shvaćanja igre. Dok se jedan pod Rousseauovim naslijeđem povodi principom »negativnog obrazovanja« i posebno potkraj 19. i u prvoj polovici 20. stoljeća rezultira zanimljivim, iako često utopističkim teorijama, drugi je smjer usmjeren na određivanje korisnosti dječje igre i preporuke njezina modeliranja. Obje orijentacije prepoznaju snagu i potencijal, dok u svojim temeljima nose različita shvaćanja slobode igre. Ne ulazeći pobliže u širok prostor mogućeg polemiziranja s pozicije uloge igre u ljudskom životu, obje se navedene orijentacije sadržajno i ciljano iscrpljuju u sferi djetinjstva.

Promatrajući razvoj čovjeka često se susrećemo s podjelom aktivnosti na one koje su prikladne samo za djecu, odnosno sve koji su još u razvoju, i aktivnosti za odrasle. Takav je primjer i podjela na igru i rad. Nesumnjivo je da je igra dobra priprema za rad te da je igra odgovarajuća aktivnost za dijete, a rad za odrasle. No, ne treba zanemariti činjenicu da i djeca participiraju u radu, a da odrasli sudjeluju u igrama. Odvajanje rada i odmora te kategoriziranje rada kao korisnog, a odmaranja kao pripreme za sljedeće razdoblje rada, dovodi do zaključka da se radom realiziraju važne stvari za kvalitetu života, a odmorom (i igrom kao aktivnošću za popunjavanje slobodnog vremena) jednostavno gubi vrijeme. Tako i osnovna namjena škola postaje učenje za budući radni život gdje igra ima smisla ako je usmjerena nekom svrhovitom cilju, po mogućnosti upoznavanju odnosa i funkcioniranja u budućem radnom životu. Tako nas i pedagogija i psihologija savjetuju da ne zanemarimo »aktivnost igranja« kod djeteta

3 Smatra se da je neologizam *edutainment* skovao Bob Heyman radeći dokumentarne filmove za National Geographic.

jer joj je uloga važna za pravilan rast i razvoj. Ne možemo se oteti dojmu da tako važna aktivnost ipak nema šansu konkurirati nekim još važnijim aktivnostima, poput primjerice učenja. U najboljem slučaju, dijete se treba igrati kako bi se *pravilno* razvijalo i učilo o svijetu koji ga okružuje, a još je bolje ako se učenje i zamaskira u igru. Čini se da se u školskom sustavu trend učenja kroz igru zapravo svodi na shvaćanje da djeca kroz igru otvaraju vrata u svoj svijet pružajući spretnom i osviještenom pedagogu ulaznicu za »ubacivanje« vrijednosti koje će djetetu omogućiti da postane kvalitetan član društva.

Institucija škole jasno je podijelila razdoblja igre i rada. Tijekom školskog odmora i djelomično u sportskim aktivnostima, poštuje se djetetova potreba za igrom. Školske sportske aktivnosti ipak su daleko od rekreacije i slobode igre jer podliježu vanjskom vrednovanju koje potiče uspjeh. Tako i u sportu treba raditi. Ghiselin (1974.) zastupa mišljenje da je primarna funkcija igre zaštita članova socijalne skupine od natjecateljskih i suprotstavljujućih interakcija. Navodi da djeca, ako se igraju rata, ne uvježbavaju buduću agresiju prema članovima društva, već naprotiv, produbljuju osjećaj za miran suživot. Način koji odgaja djecu buduće nasilnike, prema Ghiselinu je stavljanje u općenito natjecateljske situacije, poput juniorskih sportskih liga.

Često čujemo da se djeca više i ne znaju igrati. Možda je jedan od razloga i to što ih odgajamo s porukom da je slobodna igra aktivnost stisnuta između dvaju razdoblja rada. Jer jedanput kad *zbilja* budu radili, dokolicu trebaju izbjegavati. Takva konceptualizacija dovela je do potpunog izbacivanja igre kao predmeta istraživanja u životu odraslih, čak i minoriziranja šire važnosti igre u djetinjstvu. Dokolica postaje sinonim za besposlicu, vrijeme za slobodno djelovanje postaje vrijeme za nerad (Polić, R., 2003.). A i u tom kratkom razdoblju koje djeca iskoriste za igru, ona je shvaćena kao uvježbavanje za aktivnosti koje će dijete preuzeti kad više ne bude dijete. Tako smo iz dječje igre skloni iščitavati moguće devijacije budućega odraslog, davati prognoze o interesima i u skladu s tim budućoj profesiji, dječjoj igri pridavati vlastitu simboliku i zabrinuto djelovati na promjenu igre i materijala igre kad nam se čini da će imati nama neprihvatljivih razvojnih posljedica. Igra kod djece nesumnjivo izaziva znatnu pozornost odraslih i zaokružuje njezinu važnost u razvoju, stavljajući odrasle u funkciju promatrača i podcrtavajući još jedanput da se odrasli i odgovorni ljudi jednostavno ne igraju. Sužavanje shvaćanja igre na njezinu uporabljivost kao oruđa utjecalo je na još drastičnije udaljavanje igre kod odraslih od svih važnijih istraživanja čovjekova razvoja[4].

4 Zanimljivo je u tom kontekstu razmotriti i stajališta koja analiziraju međusobnu »kontaminaciju« dječje kulture i kulture odraslih, možda najviše primjetnu u pretvaranju predmeta svakodnevice u igračke. Tzv. kult djetinjstva ili *sindrom Petra Pana* naveo je Cattalucioa (2004.) na analizu i zaključak da su oni »pošast našeg stoljeća«.

Elementi igre i igra kod odraslih

Huizinga u svom znamenitom djelu *Homo ludens* navodi da je:

»...igra dobrovoljna radnja ili djelatnost, koja se odvija unutar nekih utvrđenih vremenskih ili prostornih granica, prema dobrovoljno prihvaćenim ali i beziznimno obaveznim pravilima, kojoj je cilj u njoj samoj, a prati je osjećaj napetosti i radosti te svijest da je ona 'nešto drugo' nego 'obični život'« (Huizinga, 1970., str. 44).

Slično je stajalište i Cailloisa (1964.) koji navodi da je igra slobodna, neobvezatna aktivnost koja je odvojena u prostoru i vremenu, nedeterminirana i neproduktivna, vođena pravilima i uvjerenjima *(make-believe – suspension of disbelieve)*. Na toj liniji razumijevanja nalazi se i Bateson (1972.) upotrebljavajući naziv »okvir igre« *(play frame)*.

Sloboda i nedeterminiranost u samim su osnovama svake igre. Priklanjamo se mišljenju da je igra više od aktivnosti djece i onih koji nemaju što drugo važnije raditi (ili nemaju potrebu raditi) te njezina važnost nadilazi njezinu uporabljivost za ostvarenje velikog plana odrastanja, socijalizacije ili evolucije. Fenomen igre ne pronalazi svoje potpuno tumačenje u prostoru potrebe niti se njezina vrijednost mjeri njezinom iskoristivošću za druge ciljeve. Ona se zbiva u nekom prostoru i vremenu, istodobno prisutna u realnosti i odvojena od nje. Sloboda igre implicira i njezinu stvaralačku energiju, ili, u pedagogiji i psihologiji popularnu – kreativnost. Sloboda također upućuje i na teškoće prilikom pokušaja vanjske intervencije. Prepoznavanje potrebe za igrom (priznate barem za vrijeme djetinjstva) uzrokuje pojavu sve većeg broja igraonica, kreativnih radionica, apela za uređivanjem igrališta u stambenim naseljima, kao i za gradnjom stadiona, otvaranjem rekreativnih centara, pa i kockarnica. Kod odraslih se fenomen igre bitno okrnjuje i predstavlja se kao zabava. Šifra zabava ne pokriva u potpunosti izraz igra, iako je njezin važan dio. To otprilike u prosječnoj urbanoj sredini znači da se, kad riješimo važne obveze, možemo ići zabavljati u tomu namijenjena mjesta. Kad si osiguramo vrijeme i pronađemo odgovarajuće mjesto, *slobodno* se možemo igrati.

Ono što je primjetna razlika u svijetu zabave odraslih i svijetu dječje igre jest ovisnost o vanjskim odrednicama pravila igre. Nekako je u naravi same aktivnosti igre da se zaogrne u svoj zaseban svijet obavijen tajanstvenošću. Djeca pokazuju i određenu tendenciju da se igraju podalje od odraslih, da stvore svoj teritorij (kako stvaran tako i imaginaran) i svoja pravila. U svemu ostalome djeca žive prema zakonitostima i odlukama odraslih. Važna sastavnica igre jest dogovaranje načina, sadržaja i pravila igre, a ta usklađivanja često budu glasna i puna konflikata navodeći zabrinutog odraslog na intervenciju. Čini se da već i prisutnost odgajateljice na igralištu dječjeg vrtića oduzima djeci onu spontanost i ograničava ih da ne trče baš tako brzo ili se ne penju baš toliko visoko. Djeca su spontana, a odrasli su odgovorni. Spontanost igre stavlja se u okvire koji se tijekom odrastanja sve više sužavaju, tako da se čini da se kao odrasli igramo,

odnosno zabavljamo, samo na za to predviđenim prostorima, organizirano i smisleno.

Osjećaji radosti i zadovoljstva važna su obilježja igre. Mnoge teorije osjećaj zadovoljstva u igri tumače posljedicom svojevrsnog odterećenja, a neki autori navode i kompleksnija objašnjenja poput Csikszentmihalya (igru prati specifičan zanos – *flow*) ili Huizinge koji navodi pojam *fun*. Djeca se igraju radi igre same, dok se odrasli zabavljaju, relaksiraju, treniraju, vježbaju ili pronađu neki drugi opravdavajući naziv. U svakom slučaju, igra je i određeno zadovoljstvo, iako se ne javlja uvijek smijeh kao manifest dobrog osjećaja. Caillois, na primjer, navodi četiri tipa igre, ovisno je li osnovna odrednica *agôn, alea, mimicry* ili *ilinx*. Svaka od njih otkriva tjelesnu dimenziju igre, testiranje granica prema drugima ili prema svijetu. U aktivnostima poput penjanja na planine granice tijela iskušavaju se u odnosu prema snagama svijeta dovodeći do »osjetilne panike«, odnosno uživanja u muci kojoj je tijelo izloženo. Uživanje i bol su ispremiješani dok je tijelo podvrgnuto silama prirode, proširujući osjetilne doživljaje te riskirajući ozljedu ili smrt.

Mogućnost ponavljanja igre uvijek postoji, no ona svaki put ponovno kreće od slobodne volje i dogovaranja pravila. Manje je važno tko i kako sudjeluje u igri, prihvaćanjem pravila ulazi u sferu igre. U igru uvijek ulazimo slobodno i zainteresirano. Igra u koju nas je netko natjerao ili čija pravila ne prihvaćamo, nije za nas igra[5]. Huizinga elemente igre pronalazi u svim segmentima ljudskog života uočavajući ipak da se igrački sadržaj u novije vrijeme gubi iz mnogih djelatnosti kojima priznajemo naziv igre. To je najčešće slučaj s aktivnostima koje se nazivaju igrom, a u kojima sudjeluju i odrasli. Zaista, možemo li današnji sport nazvati igrom?

Mnoge djelatnosti koje nazivamo igrom izgubile su neke svoje konstitutivne elemente. S druge strane u mnogim aktivnostima prepoznajemo elemente igre, iako bismo ih teško nazvali tim imenom. Dio nepodudaranja pojmova leži u već dotaknutom mišljenju da se igraju samo djeca, dok odrasli imaju tendenciju da sve rade s važnim i smislenim razlogom. Kao jedan od često spominjanih elemenata igre kod djece jest i simbolika koju djeca upotrebljavaju kako bi realizirala zamišljene stvari i aktivnosti (*pretend game*). Ljestvica razvoja upućuje na to da takva igra prethodi igri koja uključuje pravila, a koja opet, u krajnjoj konzekvenci, služi razumijevanju budućeg svijeta rada. Kako su odrasli već sve to prošli, već barataju simbolikom, a i razumiju pravila po kojima funkcionira svijet rada (budući da su za njega sustavno pripremani) čini se kako nema osnove za proučavanje imaginarne igre kod odraslih, odnosno da takva igra i nije prisutna. Tomu u suprotnosti stoje zapažanja pojedinih autora koji zastupaju stajalište da je *pretend game,* »kao da« igra, prisutna tijekom cijelog života te da vremenom samo mijenja način prikaza simbola.

Takav tip igre mora zadovoljiti nekoliko uvjeta. Prvo, mora postojati netko tko

5 Primjer je i događaj kad je perzijski šah tijekom posjeta Engleskoj ljubazno odbio poziv za odlazak na utrku konja izjavljujući da on već zna da je jedan konj brži od ostalih (prema Huizinga *Homo ludens*).

u igri sudjeluje i svijet koji želi stvoriti. Kako bi se to postiglo, sudionik mora moći tu željenu realnost sam sebi mentalno predstaviti, imati predodžbu o njoj i projicirati je u stvarnost koja ga okružuje. Za to nije dovoljna samo predodžba. O jednoj, danoj situaciji, sudionik mora misliti kao o drugoj i drukčijoj. Ako želimo biti kapetan broda, nije dovoljno samo glumiti da su stvari na našem radnom stolu upravljačka ploča naše nove jahte. Realnost koja nas okružuje u »kao da« igri postaje realnost našega broda, iako nam je jasno da to nije tako. Takvo prepletanje u potpunosti je u našoj vlasti. Okvir igre različito se postavlja u svakoj igri, no jednako je osjetljiv na intervenciju iz »stvarnog života« jer je ono »nešto drugo«, »kao da« u igri vanjskom promatraču više ili manje nepoznato i ako on ne nasluti pravila koja vladaju, svojom intervencijom ruši okvir igre. Nedohvatnost igre proizlazi iz prepletanja ozbiljnog i neozbiljnog, stvarnog i zamišljenog, gdje sudionik proživljava i uživljava se u igru *kao da* je realnost, istodobno znajući da je to samo privremeno preoblikovan svijet i sastavljen novi. Koliko god to odudaralo od slike odgovornog i ozbiljnog odraslog, primjera za takvu aktivnost odraslih ima mnogo, otprilike koliko i kulturnih raznolikosti. No, kao i kod igre u dječjoj dobi, interes je usmjeren na tumačenje simbolike te ustanovljavanje svrhe. Negdje se tumači težnjom za utjecajem na prirodu (zabačena plemena do kojih civilizacija kakvu mi poznajemo još nije doprla), negdje očuvanjem tradicije, a negdje manifestacijom odstupanja od općeprihvaćenog, bilo kao oblik buntovništva, bilo kao, najčešće, odmak od »normalnog« na koji se ne gleda blagonaklono (npr. transvestizam). U svakom slučaju, korištenje imaginacije u igri vezuje se uz stvaranje smisla od onoga što nam pruža iskustvo, kako iskustvo svijeta oko nas, tako i iskustvo otkrivanja nas samih.

Prije je rečeno da je igra slobodna aktivnost u koju ulazimo svojevoljno, stvaramo vlastita pravila i da se zbiva u ozbiljnoj sferi, no razvija se u području nezbiljskoga. Također, važna je komponenta i osjećaj zadovoljstva, no ne nužno i smijeha. Čini se da taj osjećaj zadovoljstva proizlazi upravo iz slobode koja je osnovna karakteristika igre, a sama igra može kretati i iz ne-zabavnih pobuda. Osiromašivanje potrebe za igrom koju osjećamo i kojoj teško odolijevamo na institucionalizaciju i instrumentalizaciju ne utječe na činjenicu da za igrom, i kao odrasli, posežemo. Jedno od proučavanih područja u kojima se odrasli pretvaraju i tako za sebe stvaraju svoju *pretend game* s ciljem suočavanja s nekim iskustvom jest situacija kad, nakon gubitka drage osobe, zamišljamo da s njom razgovaramo, prisjećamo se zajedničkih trenutaka i prepričavamo novije događaje. Takva situacija umnogome odgovara već navedenim osnovnim elementima igre, a sigurno nas usmjerava i prema daljnjem osobnom razvoju.

Proširujući shvaćanje igre kao gotovo zatvorene aktivnosti na sve djelatnosti *poput igre,* dopuštamo da sloboda, neovisnost, ne-zbiljnost i ne-ozbiljnost pronađu mjesto i u svakodnevnim aktivnostima. Tako se igramo i na području misli i na području djelovanja. Promatranje stvarnosti ne kao dane, već kao moguće, promatrajući izvan i iznad okvira propisanog, vodeći se znatiželjom i istražujući ono što trebamo i ono što ne trebamo, postaje osnovni mehanizam našega razvoja. Možemo to nazvati

potrebom, željom, svjesnom namjerom, osobnim ciljem ili stjecajem okolnosti, ostaje neupitno da se, iz nekog razloga, pritom ipak dobro osjećamo. Uza sve važne vještine i znanja koja razvijamo igrajući se u djetinjstvu, čini se da bismo se ipak mogli prikloniti Sutton-Smithovoj tvrdnji da jedino za što igra istinski priprema jest – još više igre.

Literatura:

Allen, Collin i Bekoff, Marc (2005.), »Animal Play and the Evolution of Morality: An ethological Approach«, *Topoi* vol. 24, str. 125-135.

Aries, Philippe (1962.), *Centuries of Childhood,* New York: Vintage books.

Arkin, Efim Aaronovič (1951.), *Igra i rad u životu djeteta,* Zagreb: Pedagoško -književni zbor.

Bateson, Gregory (1972.), *Steps to an ecology of mind,* New York: Ballantine.

Caillois, Roger (1961.), *Man, Play and Games,* New York: Free Press.

Chick, Garry (1998.), *What is play for? Sexual Selection and the Evolution of Play,* Annual Meeting of The Association for the Study of Play, St. Petersburg, FL.

Csikszentmihalyi, Mihaly (1990.), *Flow: The Psychology of Optimal Experience,* New York: Harper Row.

Drake, Scott (1998.), *Sublime play,* Annual Meeting of The Association for the Study of Play, St. Petersburg, FL.

Duran, Mirjana (1995.), *Dijete i igra,* Jastrebarsko: Naklada Slap.

Edwards, Carolyn P. (2000.), »Children's play in cross-cultural perspective: A new look at the Six Cultures study«, *Cross-Cultural Research,* 34 (4), str. 318-338.

Ehrmann, Jacques; Lewis, Cathy i Lewis, Phil (1968.), »Homo Ludens Revisited«, Yale French Studies, br. 41, *Game, Play, Literature,* str. 31-57.

Farné, Roberto (2005.), »Pedagogy of Play«, *Topoi,* vol. 24, str. 169-181.

Fink, Eugen (2000.), *Igra kao simbol svijeta,* Zagreb: Demetra.

Ghiselin, Michael T. (1974.), *The Economy of Nature and the Evolution of Sex,* Berkley: The Univesity of California Press.

Glynn, Mary Ann i Webster, Jane (1992.), »The Adult Playfulness Scale – an Initial Assessment«, *Psychological Reports,* 71 (1), str. 83-103.

Göncü, Artin i Perone, Anthony (2005.), »Pretend Play as a Life-span Activity«,

Topoi 24, str. 137-147.
Huizinga, Johan (1970.), *Homo ludens, O podrijetlu kulture u igri,* Zagreb: Matica hrvatska.
Josephs, Ingrid E. (1998.), »Constructing Oneself in the City of the Silent, Dialogue, Symbols, and the Role of 'as if' in Self – Development«, *Human Development,* 41, str. 180-195.
Kerka, Sandra (1999.), *Creativity in Adulthood,* ERIC Digest No. 204.
Lillard, Angeline (2001.), »Pretend Play as Twin Earth: A Social-Cognitive Analysis«, *Developmental Review,* vol. 21, str. 495-531.
Mellou, Eleni (1994.), »Play theories: A contemporary review«, *Early Child Development and Care,* 102, str. 91-101.
Millar, Susanna (1972.), *The Psychology of Play,* Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
Orme, Nicholas (2001.), »Child's Play-it was fun in the Middle Ages too«, *Young-Minds Magazine,* 54.
Paglieri, Fabio (2005.), »Introduction«, *Topoi* vol. 24, str. 117-123.
Piaget, Jean (1945.), *Play, Dreams, and Imitation in Childhood,* New York: Norton.
Polić, Milan (2001.), *Čovjek-odgoj-svijet,* Zagreb: Radionica Polić.
Polić, Rajka (2003.), »Odgoj i dokolica«, *Metodički ogledi,* Zagreb, god. 10, sv. 2, str. 25-37.
Suits, Bernard (1978.), *The Grasshopper: Games, Life and Utopia,* University of Toronto Press.
Wittgenstein, Ludwig (1998.), *Filozofijska istraživanja,* Zagreb: Nakladni zavod Globus.

MARINA KATINIĆ

Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika*

* Katinić, Marina: »Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika«, *Filozofska istraživanja 32* (3-4/2012) 127-128., str. 587-603.

MARINA KATINIĆ

Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika

Uvod: postmoderna merkantilizacija znanja i potreba orijentacijskoga znanja

1979. godine, na zahtjev kanadske vlade, Jean-François Lyotard piše utjecajno djelo *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*. Ono je dijagnoza stanja znanja u postindustrijskim društvima, ali i autorova vizija modusa koji su prepoznatljivi pod pojmom *znanje*. Polazeći od Wittgensteinove ideje *jezičnih igara*, prema kojoj različiti iskazi dobivaju legitimitet kroz i samo kroz skup pravila koja reguliraju njihovo korištenje, autor razlikuje dvije vrste znanja: *znanstveno* i *narativno*. Prema ovoj analizi, (prirodo) znanstveno je znanje denotativan diskurs i u suvremeno je doba dominantan. Ono, uz velik utjecaj lingvistike i kibernetike, potiskuje ostale vrste znanja koje se uspostavljaju drugim jezičnim igrama. Ta je činjenica u Lyotarda neizravno podvrgnuta kritici. Dva navedena tipa znanja nalaze se u odnosu napetosti: »znanost je od početka u sukobu s naracijama«[1]. To je, paradoksalno, povezano s jezičkim obratom; zamjetan je silan utjecaj proučavanja jezika u znanosti, s jedne strane, a nadomještanje prirodnih jezika umjetnima, s druge. Lyotard bilježi:

> »Uz hegemoniju informatike nameće se i određena logika, što znači određen niz propisa koji određuju koji se iskazi prihvaćaju kao oni koji iskazuju 'znanje'.«[2]

Struktura takvoga znanja oblikovana je strojevima za procesuiranje informacija, sustavima za prijenos i medijima – kibernetičkim mehanizmima. *Narativno* je znanje, međutim, konotativno, tj. orijentirano prema objašnjavanju temeljnih društvenih vrijednosti, često umotanih u formu mita te sadržanih u religiji i civilnome etosu. Svrha do koje je takvome znanju stalo nije provjerljivost i neposredna ekonomska iskoristivost nego smisao, orijentacija, što je bitna etička i egzistencijalna kategorija. Lyotard je predvidio da će sve više i više službeno priznato znanje biti ono koje zadovoljava sljedeće kriterije: (1) verifikabilnost, (2) prevodivost rezultata na računalni jezik, (3) sadržaj je znanja izvanjšten u odnosu na znalca. Njegove se riječi doimaju proročkim:

1 Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb 2005., str. 3–4.

2 Ibidem.

»Staro načelo koje tvrdi da je stjecanje znanja neodvojivo od obrazovanja (*Bildung*) duha, čak i osobe, zastarjet će. Odnos dobavljača i korisnika znanja prema tome znanju koje dobavljaju odnosno koriste stremi i sve će više stremiti k tome da poprimi oblik koji već ima odnos proizvođača i potrošača robe prema toj robi koju proizvode odnosno troše (…).«[3]

Logička je posljedica pojava koju Lyotard naziva *merkantilizacijom znanja*.[4] Prema Lyotardu, činjenica da je znanje glavni adut u borbi za uspjeh, kontrolu i moć, otvara središnji, etički problem – problem pravednosti: Tko će znati? Tko odlučuje što znanje jest i tko zna što po tom pitanju treba odlučiti? Ako ono do čega nam je stalo nije ništa drugo nego pozitivan ishod *input-output procesuiranja*,[5] obrazovanje nije mnogo više od profinjene proizvodnje radne snage. Pod tom pretpostavkom, dijete ili mlada osoba u obrazovno-odgojnome procesu nije subjekt, nego objekt obrazovanja; kantovski rečeno – sredstvo, a ne svrha po sebi. Iz toga slijedi da misliti o znanju kao svrsi po sebi gubi smisao. Tako je klasična norma ophođenja sa znanjem i kantovska norma ophođenja sa čovjekom ozbiljno narušena.[6]

Kriza znanstveno-tehničke civilizacije, koja se očituje u *vrijednosnome vakuumu* koji leži u njezinu središtu, i nastanak novih trans-disciplina (poput bioetike), koje pokušavaju premostiti njezinu prazninu, pokazuju da je znanje mnogo šire od vrste znanja koju ustoličuje kultura u kojoj vladajuću normu čine tržišni interesi.[7]

Integrativna bioetika, koja počiva na modelu pluriperspektivizma, odgovor je na dramatičnu potrebu za orijentacijskim znanjem koje bi doskočilo epistemološkom

3 Ibidem, str. 4–5.

4 Nadovezujući se na Jürgena Habermasa, Lyotard utvrđuje: »Znanje jest i bit će proizvođeno kako bi se prodavalo, ono jest i bit će korišteno kako bi ga se vrednovalo u nekoj novoj proizvodnji, u oba slučaja kako bi bilo razmijenjeno. Ono prestaje biti samo sebi svrhom (…). U obliku informacijske robe neophodne za proizvodnu moć, znanje već igra glavnu ulogu, možda će postati najvažniji ulog u svjetskoj trci za moć.« (Ibidem.)

5 »Pozitivna razlika uložene i utrošene količine energije«; usp. ibidem, str. 5.

6 Dvadeset i devet godina kasnije, suvremeni austrijski filozof i publicist Konrad Paul Liessmann potvrdio je bitne Lyotardove teze. S iskustvom rada u upravi Bečkoga sveučilišta, u knjizi *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja* iz 2008. on donosi zaključak: znanje se razumije kao roba upravljana i proizvođena (slobodnim) tržištem usluga, što kao krajnju posljedicu nosi galopirajuću neobrazovanost, a to potom vodi do društva kontrole. Usp. Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008.

7 U korijenu tog trenda leži epistemološki i antropološki redukcionizam, proizašao iz instrumentalne racionalnosti kao temeljnoga novovjekovnog znanstvenog načela. Začetnik je instrumentalne racionalnosti René Descartes, a Charles Taylor kaže da je to »vrsta racionalnosti na koju se pozivamo kad računamo na primjenu najekonomičnijih sredstava za postignuće određene svrhe«. To načelo znanjem krsti samo iskaze koji se mogu tehnički primijeniti, materijalno opredmetiti, obrojčiti, unovčiti i pretočiti u silnice moći kojom kibernetički stroj društva kontrolira proces proizvodnje i potrošnje s kalkulacijom pozitivne razlike energije – navodno, »najveće moguće koristi za najveći mogući broj ljudi«. Pritom ostaje otvoreno pitanje što se sve smatra *korišću*. Usp. Charles Taylor, »Three Malaises«, u: Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge-London 1992., str. 4–8; cit. prema: Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, Glas Koncila, Zagreb 2009., str. 511.

redukcionizmu, posebno u pitanjima vezanim uz život i uvjete održanja života. Put do takvoga znanja iziskuje temeljitu raspravu u kojoj do riječi dolaze zastupnici različitih perspektiva – znanstvenih kao i neznanstvenih, pri čemu je nezamjenjiva uloga filozofije. *Bioetički senzibilitet* u javnosti moguće je razviti tek ako se ovom problematikom prožima odgojno-obrazovni proces. *Filozofija s djecom* disciplina je koja, kao opća filozofijska didaktika, nastoji prevladati obrazovni redukcionizam činjeničnoga znanja razvijanjem multidimenzionalnog mišljenja. Cilj ovog rada je istražiti njezin odnos prema integrativnoj bioetici i ispitati pretpostavke sinergije tih dviju disciplina.

Filozofija za djecu[8]: začetak, nastanak i institucionalizacija

Idejni temelj filozofiranja s djecom najčešće se objašnjava poznatom Wittgensteinovom tvrdnjom[9]: *Filozofija nije teorija (Lehre) nego aktivnost*.[10] Kao institucionalno opredmećena disciplina, filozofija za djecu nastaje kao izdanak šire edukologijske struje, *pokreta kritičkoga mišljenja* (*critical thinking movement*), koji se rađa u Sjedinjenim Američkim Državama sedamdesetih godina 20. stoljeća. Predšasnikom discipline smatra se John Dewey, poglavito zbog njegovih djela *Kako mislimo* (1903.), *Demokracija i obrazovanje* (1903.) te *Stari i novi individualizam* (1930.).

Temeljna je Deweyjeva psihologijska i odgojnofilozofijska misao da mišljenje ne treba dijeliti od iskustva. Dewey kao filozof odgoja razmišlja u pragmatističkom duhu, na tlu socijalne epistemologije; učenje, mišljenje i znanje konstituensi su iskustva. Sredina 19. stoljeća obilježena je smjenom obrazovne paradigme; klasični humanizam povlači se pred prirodnom znanošću. Ideja prilagodljivoga, uporabivog znanja potire ideju čvrstoga teorijskoga znanja koje smjera na svevremenske vrijednosti.[11] Sukladno

8 U susretu s dvama terminima – engleskim 'philosophy for children (P4C)' i njemačkim 'Kinder und Jugendphilosophie' – nije se lako odlučiti za najbolji prijevod. Naime, 'filozofija za djecu' sintagma je koja upućuje na nastavu povijesti filozofije ili upoznavanje s filozofijom *ex chatedra*, a ona to nije. Također, naziv ne uključuje osobe adolescentske dobi kojima su njezini sadržaji također upućeni. 'Filozofija za laike', s obzirom na dob sudionika, bila bi točniji naziv (u nekim su zemljama, kao npr. u Velikoj Britaniji, razvijeni moduli i za odrasle), ali upućuje na shvaćanje filozofije kao akademske discipline kojom se može ovladati kao bilo kojom strukom. Najboljim prijevodom čini se duži naziv 'filozofija s djecom i mladima'. Jer u njezinu je temelju aristotelovska postavka da je izvor filozofije čuđenje (*to thaumazein*) te da su djeca – uz odgovarajuće usmjeravanje – sposobna za filozofski dijalog kao istinski akteri, a ne tek slušatelji.

9 Usp. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Moderna vremena, Zagreb 2003., 4.112.

10 Prilog 's' u nazivu upućuje na status subjekta koji djeca i mladi imaju u aktivnosti; njima se filozofija ne *predaje* i ne *predstavlja*, nego su oni sami sudionici u filozofskome dijalogu kao punopravni članovi *filozofsko-istraživačke zajednice* (*community of philosophical enquiry; Forschergemeinschaft*). Učitelj u klasičnom smislu postaje *facilitator* – »olakšivač«, »usmjerivač« dijaloga.

11 Na Deweyja su nemalo utjecali Gottfried Wilhelm Leibniz i Charles Darwin. Od Charlesa

duhu vremena, znanost je za Deweyja »metoda razuma« (*the method of intelligence*). Stoga je znanstveno istraživanje za nj prototip istraživanja uopće. U djelu *Kako mislimo* (1903.) Dewey je predstavio svoj psihologijski pogled na mišljenje. Prema njemu, povijest znanstvenoga istraživanja svoj početak ima u svakodnevnom rješavanju problema.[12] Algoritam rješavanja problema, u sprezi sa znanstvenim istraživanjem, iz deskriptivnoga postaje preskriptivan. Njegov je model postao čvrstom točkom kognitivne psihologije.[13] U istome djelu, Dewey pravi distinkciju između »uobičajenoga« i »refleksivnoga« mišljenja, pri čemu potonjim smatra mišljenje svjesno svojih uzroka i posljedica. Znati uzroke ideja omogućuje intelektualnu slobodu, nudi izbor između mogućih alternativa. Posljedice ideja, naprotiv, nose njihovo »značenje« (*meaning*) – njihov praktičan učinak na okolinu. Prema Deweyju, refleksivno je mišljenje poželjan oblik mišljenja koji obrazovanje treba razvijati. Njegove su postavke imale velik utjecaj na razvoj pokreta kritičkoga mišljenja i razvoj filozofije za djecu.

Matthew Lipman, utemeljitelj nove discipline, naglašava da Dewey nikad nije postavio pitanje je li dobro mišljenje *znanstveno* ili prije *filozofsko* mišljenje.[14] Međutim, Dewey je smatrao da djeca posjeduju izvornu intelektualnu znatiželju:

»Draž koju dječja spontanost ima za onoga koji promatra sa suosjećanjem potječe od opažanja ove intelektualne originalnosti. Radost koju doživljavaju sama djeca radost je intelektualne konstruktivnosti – stvaralaštva (…).«[15]

Stoga je zadatak obrazovanja aktivirati intelektualni genij mladih. Statičan razred treba postati »istraživačkom zajednicom« (*community of inquiry*)[16] u kojoj će i učitelj i

Sandersa Peircea preuzima metodu koju primjenjuje na razna područja – logiku, znanost, umjetnost i obrazovanje. Usp. Matthew Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003., str. 34.

12 Dewey nastoji pokazati kako bi primitivni narodi, kad bi se susreli s poteškoćom primjene dotadašnjeg ponašanja na novu situaciju, razvili algoritam temeljen na povijesti uspjeha njegove primjene. Vjerovanje koje bi dotad držali samorazumljivim moralo bi biti zamijenjeno novim. Koraci u rješavanju problema bili bi: njegovo utvrđivanje, uspoređivanje želja s poželjnim ishodima, oblikovanje hipoteza kao mogućih načina za ostvarivanje ciljeva, predmnijevanje mogućih posljedica koje bi uslijedile iz djelovanja temeljenog na hipotezama i, naposljetku, nizanje pokusa dok problem ne bi bio riješen. Tada bi novo vjerovanje postajalo samorazumljivim, budući da je poslužilo kao čvrst temelj rješavanju problema. Usp. M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 38.

13 Ibidem, str. 35.

14 Za Deweyja, obrazovanje je proces sudjelovanja pojedinca u društvenim aktivnostima, njegovoga stalnog prilagođavanja društvenomu sustavu i njegovo preobražavanje društva. Učenje je u prvom redu iskustveno i Dewey ga najčešće veže uz pojam fizičkoga rada, izvedbe. Znanje nije ništa drugo nego neprestana interpretacija iskustva. Usp. Ann Sharp, Lawrence Splitter, *Teaching for Better Thinking*, Australian Center for Educational Research, Melbourne 1995.

15 Ibidem, str. 114.

16 »Community of inquiry« termin je i koncept koji Dewey preuzima od Ch. S. Peircea. Usp. M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 41.

učenici biti sudionici procesa mišljenja koje je po naravi otkrivanje-po-prvi-put. Jedina je zadaća škole da »razvije sposobnost mlade osobe da misli«, kaže Dewey. Mišljenje je proces neodvojiv od iskustva, pri čemu zaključivanje ima stvaralački karakter; ono je uvijek skok iz poznatog u nepoznato. *Znanje* u smislu činjeničnoga znanja znači početni »radni kapital, neophodna pomoćna sredstva za daljnje istraživanje, iznalaženje ili učenje velikog broja stvari«.[17] Dewey smatra da se *ideje* u načelu ne mogu prenijeti. Moguće je prenijeti činjenice, a misao se može smatrati idejom tek ako je iznova mišljena, nanovo otkrivena »prvi put«:

»Kada je roditelj ili nastavnik stvorio uvjete koji potiču mišljenje i ulazeći u zajedničko ili udruženo iskustvo zauzeo suosjećajno držanje prema djelatnostima učenika, onda je učinjeno sve što drugi može učiniti kako bi potaknuo mišljenje.«[18]

Deweyjanska ideja obrazovanja može se sažeto formulirati kao »ideja stalne rekonstrukcije iskustva, ideja koja se odvaja od shvaćanja odgoja kao pripreme za daleku budućnost, kao razvijanja, kao vanjskog formiranja i ponavljanja prošlosti.«[19] Za dio američkih edukologa, primijeniti Deweyjeve ideje značilo je – unijeti filozofiju u školski kurikul. Dewey bi vjerojatno pristao uz takvo tumačenje jer u glavnom djelu o metafizičkim pitanjima (*Philosophy of Criticism*, 1958.) određuje filozofiju kao »posebnu ne-znanstvenu vrstu spoznaje koja je zaokupljena prosudbom vrijednosti kao posebna vrsta istraživanja – prosudba prosudbe, kritika kritike«.[20]

Međutim, svoje je ucjepljenje na sveučilište i školsku praksu filozofija dočekala tek 1972. zalaganjem M. Lipmana. Potaknut studentskim pokretom šezdesetih godina, u kojem se susreo s nesposobnošću mladih da logički i kritički artikuliraju svoje zamisli, Lipman je zaključio da, budući da im nedostaju ključne logičke vještine i dostatno razvijena sposobnost promišljanja (*reasoning*), s filozofijom treba započeti već u osnovnoškolskoj dobi. Da bi se to ostvarilo, morala je prvo biti prevladana do šezdesetih godina prevladavajuća psihologija Jeana Piageta, prema kojoj djeca do 12. godine nisu sposobna apstraktno misliti, a ustaliti se teze Benjamina Blooma koji je to opovrgnuo.[21]

17 Ibidem, str. 113.

18 Ibidem, str. 114.

19 Ibidem, str. 59.

20 Takvo određenje filozofije ima implikacije i na moralnu naobrazbu. Usp. ibidem, str. 37–38.

21 Prema citiranom djelu M. Lipmana, *Mišljenje u obrazovanju*, u kojem autor daje pregled povijesti obrazovnih paradigmi u anglosaksonskome svijetu u 20. stoljeću, od tridesetih do šezdesetih godina obrazovnom znanošću dominirala je psihologija Jeana Piageta, prema kojoj djeca nemaju razvijeno apstraktno mišljenje. Većinu svoga radnog vijeka Piaget je smatrao da je dječji um konkretan – perceptualan i afektivan. Prema tome, tek krajem srednje škole misaoni kapaciteti adolescenata mogli bi rukovati idejama. Ta »piagetovska hereza« bila je tlo na kojem se nove, bloomovske ideje (kao i Deweyjeve ideje prije njih) nisu mogle praktično ukorijeniti. Sedamdesetih godina, međutim, ta je paradigma napuštena te je otvoren prostor za razvoj pokreta kritičkog mišljenja. Nasuprot Piagetu, L. Vygotsky, J. Bruner i B. Bloom zastupaju drukčija stajališta (da spoznajni modusi nisu faze koje kronološki slijede jedna drugu, nego da

Znakovito, osamdesetih se godina američko školstvo našlo na meti kritike konzervativnih intelektualaca koje je Lipman nazvao »obrazovnim fundamentalistima«. Obrazovni sustav posreduje djeci nedovoljno i nerelevantno znanje. Uslijedila je obrana učiteljâ argumentom da škola ne može posredovati kvalitetno znanje u društvu u kojem ono nije prepoznato i cijenjeno kao visoka vrijednost, »u kulturi MTV-a«.[22] Prema Lipmanu,

»utemeljujuća pretpostavka i branitelja školstva i njegovih kritičara bila je da je svrha obrazovanja usaditi znanje (…). Na neki način, tako, polemičari su dijelili istu pretpostavku i zapravo pripadali istoj obrazovnoj tradiciji.«[23]

Istodobno, događao se odgovor na taj prijepor – *pokret kritičkoga mišljenja*. M. Lipman, tada profesor filozofije na Sveučilištu Columbia, bio je ondje kao jedan od aktera projekta promjene edukološke paradigme, zajedno sa skupinom kognitivnih psihologa. Misao-vodilja bila je da poučavanje učenja i znanja treba zamijeniti poučavanjem mišljenja.[24] Naravno, sve dotadašnje obrazovanje uključivalo je mišljenje, ali novi pokret stavlja naglasak na *kvalitetu mišljenja* – poučavati ne za bilo kakvo mišljenje, već za *kritičko* mišljenje.

Uvjeren da su djeca sposobna apstraktno misliti od rane dobi, Lipman se počeo baviti mišlju da bi uvođenje logike na ranije stupnjeve obrazovanja doprinijelo boljem razvoju misaonih vještina mladih. 1972. Lipman prelazi na Državno sveučilište Montclair, gdje osniva Institut za unaprjeđenje filozofije za djecu (IAPC) i počinje »raditi« filozofiju s osnovnoškolcima. Time je rođena nova disciplina.[25]

Temeljna je pretpostavka *filozofije za djecu* uvjerenje kako »filozofsko-istraživačka zajednica« (*community of philosophical inquiry*) treba zamijeniti školski razred u kojem se stječe unaprijed određeno činjenično znanje.

U razdoblju od 1974. do 1987. Lipman je napisao skup filozofskih narativa za djecu, koja otada služe kao polazište za filozofski dijalog.[26] Njegova se metoda može

su različiti vidovi iste strukture mišljenja) te stavljaju naglasak na ključne edukološke pojmove nadolazećega razdoblja: *mišljenje*, *kognitivne vještine*, *metaspoznaja*.

22 Usp. ibidem, str. 29.

23 Ibidem, str. 29–30.

24 Tu je ideju snažno uprisutnio utjecajni časopis *Educational Leadership*. 1984. godine je niz članaka posvećen temi – *Misaone vještine u kurikulu*.

25 Pitanje kada bi se čovjek trebao početi baviti filozofijom staro je koliko i ona sama. Dok je Platon smatrao da je tek zrela dob pogodna za to, Epikur je bio drukčijega mišljenja: »Ni u mladosti neka nitko ne oklijeva baviti se filozofijom ni u starosti neka mu filozofija ne bude teretom. Ta nitko nije ni premlad ni prestar da se brine za zdravlje svoje duše. A tko kaže da mu vrijeme za bavljenje filozofijom ili još nije došlo ili da je već prošlo, sličan je onome koji govori da mu još nije došlo vrijeme za sreću ili da ga više nema.« (Vidi: Boris Kalin, *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb 1980., str. 233.)

26 Lipmanove filozofske priče uključuju ove naslove: *Harry Stottelmeier's Discovery* (1974.), *Lisa* (1976.), *Suki* (1978.), *Mark* (1980.), *Pixie* (1981.), *Kio and Gus* (1982.), *Elfie* (1987.) i *Harry Prime*

opisati u nekoliko koraka. Djeca sjede u krugu, što implicira jednakost. Važno je da mogu vidjeti lica jedni drugima. Facilitator ili dijete predstavljaju stimul (najčešće je to zanimljiv narativni tekst, primjeren dobi, u kojem se pojavljuju filozofijski problemi). Nakon slušanja priče, djeca redom postavljaju pitanja na temelju osobnih dojmova o priči. Skupina zatim demokratski odabire pitanja o kojima će raspravljati. Slijedi filozofski dijalog koji usmjerava facilitator. Na kraju se načini kratak osvrt na napredak postignut u istraživanju. U međuvremenu su se razvile i brojne druge metode koje uključuju multimediju, elemente dramske pedagogije i dr.

Filozofiju za djecu Lipman definira kao

»filozofiju primijenjenu na obrazovanje s namjenom unaprjeđenja učeničke vještine umovanja i prosudbe. Ona je intervencija koja cilja dovesti učenike do toga da se sami bave filozofijom.«[27]

Njegova je važna pretpostavka da razvoj misaonih vještina mora biti jedan od temeljnih ciljeva obrazovanja te da bi se osnovna sredstva (*tools*) za razvoj i usavršavanje tih vještina trebala pribavljati već u osnovnoj školi. Iz iskustva rada sa studentima, Lipman je zaključio da, ukoliko se ta vrsta obrazovanja odgađa do studija, može biti prekasno.[28]

Filozofija za djecu otpočetka je mnogo više od neformalne logike, odnosno poučavanja misaonih tehnika, za čime je išao pokret kritičkoga mišljenja. Ona je pedagoški model (s mnogo različitih programa) koji sadrži viziju željene strukture društva. Filozofsko-istraživačka zajednica u koju se transformira razred, koju čine djeca ili mladi te »olakšivač« filozofskoga dijaloga – *facilitator*, prototip je demokratskoga društva u malom. Demokracija je pritom i pretpostavka i cilj.

Temeljni nedostatak, koji se može uočiti u suvremenom pristupu mišljenju i znanju, izostanak je *relacioniranja* činjenica. Prema Lipmanu, »misliti znači uspostaviti odnose između sklopova stvari«.[29] Mišljenje je jedinstveno i multidimenzionalno;

(1987.).

27 M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 43.

28 *Filozofija s djecom i mladima* nastaje na sjevernoameričkome prostoru te je kao takva u svojim temeljima obilježena idejom sudioničke demokracije (*participatory democracy*), s vidljivim utjecajem pragmatizma i analitičke tradicije, nešto rjeđe utilitarizma i konstruktivizma. Međutim, nije monolitna disciplina u smislu držanja jedne filozofske tradicije ili nekolicine njih. Proširivši se relativno brzo na globalnu razinu, nastoji biti otvorena različitim filozofskim tradicijama te se uklapati u kulturni kontekst sredinâ u kojima se događa. Njezina praksa može ostati vjerna svojoj biti jedino ako, vođena načelom supsidijarnosti, osluškuje senzibilitet i potrebe lokalne zajednice iz koje potječu njezini akteri. To je posebno važno u etičkoj tematici: *misliti globalno – djelovati lokalno*. Usp. Patricia Hannam / Eugenio Echeverria, *Philosophy with Teenagers. Nurturing a Moral Imagination for the 21st Century*, Network Continuum, London-New York 2009.

29 M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 32.

ono se ostvaruje u nekoliko modusa koji djeluju zajedno: *kritičko*,[30] *kreativno*[31] i *skrbno* mišljenje.[32] Ideja multidimenzionalnosti mišljenja proizlazi iz širega shvaćanja kognitivnoga područja. Za njegovo su dobro funkcioniranje, pored logike, od ključne važnosti *promjena koncepta* strukture stvari ili područja koje se misli (kreativni moment) te *emocije* (skrbni moment: i vrijednosni su sudovi element spoznaje, a emocije ih, pored onog racionalnoga, konstituiraju).

Četvrti modus mišljenja proizlazi iz prirode procesa u kojemu se ono zbiva – kroz dijalog u istraživačkoj zajednici – *suradničko* mišljenje. Model u kojem se autentično mišljenje aktivira, vježba i opredmećuje refleksivan je edukacijski model (*reflective model of education*).[33] Refleksivno mišljenje svojstveno je filozofijskom diskursu kao takvom. Ono podrazumijeva kritičko odnošenje spram svojih vlastitih metoda, procedura i kriterija valjanosti; *rekurzivno* je, *metakognitivno* i *samoispravljački usmjereno*.

30 M. Lipman pripisuje kritičkome mišljenju četiri važne karakteristike: olakšava prosudbu (*judgement*) (1), jer se (2) oslanja na kriterije, (3) ono je sebeispravljačko (*self-correcting*) i (4) uzima u obzir kontekst (*sensitive to context*). Ono je racionalno, odlikuje ga dobra organizacija i struktura. »Biti osjetljiv na kontekst« znači analizirati specifične pojedinosti neke problemske situacije te odlučiti o najboljem slijedu djelovanja. U filozofsko-istraživačkoj zajednici djeca i mladi ispituju hipotetične situacije te razmatraju moguće alternative djelovanja i njihove posljedice. »Oslanjanje na kriterije« znači logičku valjanost i davanje snažnih razloga za tvrdnju ili čin. »Sebeispravljanje« je prirodna posljedica dijaloga u istraživačkoj zajednici; zamisli pojedinaca bivaju stavljene na kušnju tuđe ocjene. Neslaganja su dobrodošla. Kognitivna neravnoteža zahtijeva preispitivanje mišljenoga – asimilaciju i prilagodbu. Pritom se razvija sposobnost boljega objašnjavanja i opravdanja vlastitih zamisli. (Usp. ibidem.)

31 Dok je kritičko mišljenje oslonjeno na logičke operacije racija, primarno je poimanje kreativnog mišljenja vezano uz umjetnički pristup zbilji. Ono je sposobnost da se struktura bilo kojega područja ili predmeta vidi na nov način. Pretpostavka je početka procesa kreativnoga mišljenja pad konvencije koja je dotad zadovoljavala: metodička sumnja obustavlja sigurnost i aktivira misaoni proces. Misliti kreativno znači misliti alternativu, misliti ono »još-ne«, napraviti iskorak u drugo mišljivo. M. Lipman navodi dvanaest kriterija koji konstituiraju kreativno mišljenje: *originalnost*, *produktivnost* (može se primijeniti u problemskim situacijama), *imaginacija* (predočiti mogući svijet), *neovisnost, pokusni karakter* (experimentation), *holizam* (postupno se izabiru dijelovi i dodaju cjelini), *ekspresija*, *samonadilaženje* (težnja da se izdigne iznad svog dotadašnjega stupnja), *karakter iznenađenja*, *majeutičnost* (donošenje najboljeg na svijet), *inventivnost* (usmjereno je na rješavanje problema). Najčešće se ishodom kreativnog mišljenja smatra donošenje *estetske prosudbe*, sposobnost procjene lijepog. Međutim, kreativno mišljenje ima i znanstvenu i filozofijsku dimenziju; misliti kreativno znači i upuštati se u *misaone pokuse*: »Što bi se dogodilo kad bi…?« Takvo mišljenje ima presudnu važnost u moralnoj refleksiji; spoj misaonog pokusa i moralnog pristupa zbilji čini *moralnu imaginaciju*, jednu od temeljnih metoda filozofije s djecom. Usp. M. Lipman, *Thinking in Education*; Helmut Engels, *Nehmen wir an… Die Gedankenexperiment in didaktischer Absicht, Beltz Verlag*, Weinheim-Basel 2004.

32 Friedrich Nietzsche u djelu *Ljudsko, suviše ljudsko* piše: »Škola nema važnijeg zadatka od poučavanja strogog mišljenja, opreznog suđenja, konsekventnog zaključivanja: zbog toga se mora okrenuti od svih svari koje nisu prikladne za ove operacije (…). Pa ona može računati na to da će ljudska nejasnoća, naviknutost i potreba ipak kasnije iznova smanjiti napetost lûka suviše krutog mišljenja.« (Cit. prema: K. P. Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 56.)

33 M. Lipman zapravo je ponudio sveobuhvatan pedagogijsko-didaktički model-načela, cilj i metodu svekolikoga obrazovanja – a ne tek metodiku filozofiranja s djecom i mladima.

Lipman ga ovako definira: to su »svi oni oblici mišljenja koji uključuju refleksiju vlastite metodologije, istovremeno ispitujući predmet kojim se bave«.[34] Iako Lipman smatra da obrazovni sustav treba postati »velik laboratorij racionalnosti«, nasuprot »manihejskom« modelu koji oštro suprotstavlja »racionalizam« i »iracionalizam« kao međusobno isključujuće moduse spoznaje, on zagovara promišljenost (*reasonableness*) kao cilj obrazovanja. Takav holistički pristup pretpostavlja da različiti modusi mišljenja, međudjelujući, komplementarno tvore uvjete za dobru prosudbu (*good judgement*), konačan cilj misaonoga procesa filozofirajuće zajednice.[35]

Utemeljenje potrebe za filozofijom u kurikulu dobro je argumentirano u djelima M. Lipmana i njegovih suradnika pozivanjem na holizam i interdisciplinarnost. U tom smislu,

»… filozofija predstavlja dobar okvir za traženje ravnoteže između krajnosti učenja činjenica u koje čovjek nema upliva i potpuno subjektivnog viđenja stvari, s osobnim mišljenjem i ukusom kao jedinim kriterijem.«[36]

Budući da se filozofski dijalog u zajednici djece ili mladih oslanja na Sokratovu majeutičku metodu, koja ide za razjašnjavanjem pojmova i ispitivanjem kriterija izvjesnosti iskazâ, najčešće se naziva »sokratičkim dijalogom«.[37] Cilj je sokratičkoga dijaloga pospješiti (*facilitate*) »prosudbu« (*judgement*). Lipmanov je kriterij prosudbe ponešto pragmatistički:

»Dobra se prosudba *(good judgement*) često pokušava objasniti kao mješavina kritičkoga i

34 M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 27. Pretpostavke refleksivne paradigme su: (1) obrazovanje je ishod sudjelovanja (*participation*) u zajednici koju predvodi učitelj, među čijim su ciljevima postignuće razumijevanja (*understanding*) i dobre prosudbe (*good judgement*); (2) obrazovanici su potaknuti na promišljanje o svijetu kad znanje o njemu biva otkriveno kao dvoznačno, dvosmisleno i tajnovito; (3) discipline u kojima se provodi istraživanje nisu ni takve da se ne preklapaju ni iscrpljujuće; odatle je odnošenje spram predmeta kojim se bave doista problematično; (4) uloga učitelja prije je uloga pogrešive osobe nego autoritativna.

35 Lipman objašnjava da se u poučavanju usmjerenom na prosudbu pojavljuju dva pristupa: poučavanje za prosudbu temeljenu na teorijskim načelima (*principled judgement*) i poučavanje za prosudbu usmjerenu na činidbu (*judgement of practice*). Usp. M. Lipman, *Thinking in education*, str. 23.

36 U anglosaksonskoj sredini, obilježenoj analitičkom tradicijom i semantikom, filozofija se često promatra kao potraga za značenjem (*quest for meaning*) te se snažno oslanja na pojmovnu analizu, stoga sadržaj Lipmanovih prvih didaktičkih materijala često ide za raščišćavanjem pojmova kao što su 'vrijeme', 'odnos', 'stanje', 'istina', 'dobro', 'pravda', itd. Budući da se to u filozofiranju događa na općenitijim razinama od osobnoga iskustva, neki su autori sumnjali da su filozofska pitanja u vidokrugu dječjih interesa. Međutim, studije na koje se A. Sharp i L. Splitter pozivaju pokazuju da je filozofsko istraživanje, premda smjera apstrakciji, povezano s dječjim iskustvom i da djeca uspješno prelaze s razine pojedinačnoga na opće i obratno. Također, pojmovi poput 'istina', 'dobro', 'vrijeme', 'prostor', 'prijateljstvo' i 'sebstvo' intrigiraju djecu, pogotovo jer je njihova znatiželja i sposobnost čuđenja velika. Usp. A. Sharp, L. Splitter, *Teaching for Better Thinking*, str. 91.

37 Usp. Ekkehard Martens, *Philosophieren mit Kinder. Eine Einführung in die Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1999.

kreativnog prosuđivanja. Međutim, ono što je čini dobrom zapravo je njezina uloga u oblikovanju budućeg iskustva. Radi se o prosudbama od kojih možemo živjeti, koje obogaćuju živote koje moramo živjeti.«[38]

Piramida misli B. Blooma, iako predmet kritike nekih teoretičara, odgovara Lipmanovom modelu misaonih vještina: pamćenje – shvaćanje – primjena – analiza – sinteza – procjena.

Važno je naglasiti da su važan čimbenik razvoja misaonih vještina i emocije. Ovdje do riječi dolazi »skrbno mišljenje« (*caring thinking*), dimenzija mišljenja koja podrazumijeva posljednju i najvišu kognitivnu razinu prema Bloomu – procjenu vrijednosti. U oblikovanju *vrijednosnoga* znanja presudnu ulogu imaju kognitivne snage koje nisu bez ostatka racionalne. M. Lipman ocrtava bit skrbnoga mišljenja pojmovima »cijenjenja, vrednovanja, prosudbe vrijednosti; cijeniti nešto znači pokloniti pažnju onome do čega nam je stalo i što je važno«. I nadalje:

»… stvari u prirodi nisu ni bolje ni gore od drugih, ali kada ih usporedimo i suprotstavimo u posebnim perspektivama, obraćamo pažnju na njih i, na taj način, vrednujemo njihove sličnosti i razlike.«[39]

Stoga se skrbno mišljenje, prema Lipmanu, najjednostavnije i najtočnije može odrediti kao »svijest o tome zašto nam je do nečega stalo«.[40] Osobito naglašava da

»… briga (*caring*) nije tek kauzalni uvjet mišljenja, (…) nego može biti način, dimenzija ili vid samog mišljenja (…). Sukladno tome, briga je vrsta mišljenja kad izvodi kognitivne operacije kao što su traženje alternativa, otkrivanje ili uspostavljanje odnosa, uspostavljanje veza unutar već postojećih i mjerenje razlika.«[41]

Filozofija za djecu tako uzima udio u problematičnom, ali vrlo potrebnom dijelu kurikula – moralnoj naobrazbi.[42]

38 Usp. M. Lipman, *Thinking in Education*. Osvrćući se na američki pokret kritičkog mišljenja, Lipman mu priznaje velike zasluge, ali ga nedvosmisleno smatra neuspjelim; critical thinking movement nije ispunio svoje ciljeve i očekivanja. Razlozi su tomu vrlo složeni, no Lipman smatra ključnim propustom to što tvorcima programâ nije uspjelo izraditi odgovarajuće kurikule.

39 Ibidem, str. 263.

40 Usp. John Dewey, *Theory of Valuation*; cit. prema: M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 265. Lipman se suprotstavlja Deweyjevom stavu da je *cijenjenje (prizing)* stav puko osobnoga odnosa spram čega (i *aspektualne kvalitete* koju Dewey naziva *emocionalnom*), dok *ocjenjivanje, procjenjivanje (appraising)* sadrži u sebi intelektualni vid refleksije predmeta. Prema Lipmanu, nema cijenjenja koje je ne bi sadržavalo procjenjivanje i obratno. Međutim, čini se da odavde nije daleko poročan krug: cijeniti znači obratiti pažnju na ono što je važno, a važno je zato što obraćamo pažnju na nj.

41 Ibidem.

42 Filozofija s djecom, budući da razvija skrbno mišljenje koje je usmjereno na etičko područje, susreće se s problemom osjetljivosti govora o moralnim normama u javnoj školi pluralističkoga društva: ne samo što je postmoderni zapadni subjekt dezintegriran i vrijednosno dezorijentiran, nego se školske zajednice djece sve više sastoje od članova različitih kulturnih pozadina, pa prema tome i poimanja moralnih normi. Stručnjaci za filozofiju s djecom zauzet će o ovome različita stajališta. Čini se razložnim pristati uz mišljenje da su dvije krajnosti

Bioetika je i sama modus skrbnoga mišljenja.[43] Postoji više koncepcija bioetike: od »medicinske« i »biomedicinske etike« do »geoetike« koja se tiče globalnih problema vezanih uz uvjete održanja života. Njezina općenita definicija, koju nudi *Bioetička enciklopedija*, glasi:

»Bioetika je sustavno proučavanje moralnih dimenzija – uključujući moralne poglede, odluke, postupke i težnje u znanostima o životu i zdravstvenoj skrbi, koje se služi različitim etičkim metodologijama u interdisciplinarnom okružju.«[44]

Suočen s potpuno novom moralno-etičkom situacijom krize koju je generirala hegemonija nad prirodom pokrenuta prirodoznanstveno-tehničkim znanjem, njemački filozof Hans Jonas, u kapitalnom djelu *Princip odgovornost* iz 1979. godine, predlaže nov *credo* koji utjelovljuje bit zahtjeva bioetičke epohe: *Znanje je odgovornost*. To je načelo nove, bioetičke paradigme.

---

pristupa etičkim temama u kurikulu – dogmatizam koji je stran slobodnom promišljanju i relativizam koji čini filozofsko promišljanje besciljnim i suvišnim – podjednako štetne te da ih treba izbjegavati. Ekkehard Martens je 2007. godine, u članku »Odgojna dilema. Između fundamentalizma i proizvoljnosti«, ustvrdio da je današnje kolebanje između nekritički prihvaćenih naslijeđenih normi (*Fundamentalismus*) i proizvoljnosti u ponašanju (*Beliebigkeit*) analogno povijesnoj situaciji u kojoj nastaje sokratovska etika odgoja (*sokratische Erziehungsethik*). Suočivši se s kontingentnošću moralnih normi s obzirom na povijesno-kulturni kontekst, odgajatelj se nalazi na skliskom terenu potrebe utemeljenja morala. Prosvjetiteljska Kantova krilatica »Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom!« doima se solidnim oruđem. Međutim, pokazuje se da povratno pitanje o utemeljenju ove ili one moralne norme nije moguće postavljati unedogled. Unatoč tomu, jedini čvrst temelj za utemeljenje morala, zaključuje Martens, kriteriji su koje propisuje regulativa uma. Martens na temelju Sokratovoga dijalogiziranja oblikuje jednu sokratovsku pedagošku etiku (*sokratische Erziehungsethik*) za učitelje i usmjerivače filozofskih rasprava s djecom i mladima, koja bi se sastojala u sljedećim smjernicama: (1) jasno uobličiti premise od kojih se polazi u etičkome razmatranju; (2) sugovornika tretirati kao sebi ravnopravnog; (3) razlikovati cilj dijaloga (dobro) od njegove metode; (4) tražiti utemeljenje deontoloških iskaza; (5) utemeljenja se moraju temeljiti na umskim kriterijima; (6) izbjegavati krajnosti – dogmatizam i relativizam. Ako se u procesu filozofskog dijalogiziranja s djecom nastoji oko zadovoljenja ovih uvjeta, moguće se nadati skrbnom mišljenju koje je ujedno kritičko, koje je solidna klima za oblikovanje toliko potrebnog orijentacijskoga znanja. Usp. *Info-Kinderphilosophie*, godišnje glasilo Austrijskoga instituta za filozofiju s djecom, Graz 2007., str. 8.

43 Povijesna smjena paradigmi koje definiraju odnos znanja, vrline i moći uvjetovala je pojavu bioetike. Dok je starovjekovnoj epohi, s likom Sokrata kao osnivača etike, odgovaralo načelo »vrlina je znanje«, za Aristotela vrijedi »znanje je vrlina«. Francis Bacon je u djelu koje može poslužiti kao simbolički međaš epohe – *Novi Organon* – načinio odlučujuću promjenu gledišta: »Znanje je moć« – što je krilatica koja predstavlja paradigmu za koju je iz današnje perspektive jasno da je vodila k neodrživomu razvoju. Usp. Francis Bacon, *Novi Organon*, Naprijed, Zagreb 1986.

44 Warren Thomas Reich, »Introduction«, u: Warren Thomas Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics,* sv. I, Macmillan, New York 1995., str. 21.

Povijesno, bioetika na Zapadu izvire iz dvaju korijena – angloameričkoga, koji je odgovor na napredak medicine, vezan uz pojavu medicinske etike šezdesetih godina 20. stoljeća, te europskoga, uvjetovanog napretkom biopsihologije i vezanog uz pojavu *etike života* koju su početkom 20. stoljeća artikulirali Albert Schweitzer i Fritz Jahr.[45]

U Hrvatskoj se u posljednjih desetak godina razvija koncept i projekt *integrativne bioetike* kao nov i osebujan model bioetičkoga promišljanja, čija se teorijska artikulacija i društveno promicanje uvelike veže uz ime Ante Čovića.[46] Ključne su značajke ove koncepcije *pluriperspektivizam* i *integrativnost*. Pluriperspektivizam je metodološki okvir koji proizlazi iz perspektivizma – moderne filozofijske struje koja se suprotstavlja epistemološkom monizmu, upućujući na relativnost istine s obzirom na kontingenciju povijesno-kulturnih odrednica koje oblikuju pojedini kut gledanja – i epistemološkog pluralizma koji razlikuje više modusa istine, odnosno znanja. Međutim, dok klasični filozofijski perspektivizam dovodi do relativizma, budući da ne postoji opći verifikacijski mehanizam koji bi usporedio više jednakovrijednih perspektiva, pluriperspektivizam o kojemu je riječ u integrativnoj bioetici odnosi se na *unutarnju mnogovidnost* istine koja je *jedna*. Budući da je um jedinstven, istina je također jedna, ali odlikuje je mnoštvenost vidova koje donose različite perspektive.[47] Perspektive koje pristupaju bioetičkim problemima trojake su: prirodoznanstvene (egzaktne), normativne (filozofijska, teologijska, pravna) i kulturne (svjetonazorska, građanska, umjetnička i

45 1927. godine Fritz Jahr objavljuje u njemačkome znanstvenom časopisu *Kosmos* članak naslovljen »Bio-etika«. Do 1934. u različitim se tekstovima artikulira njegova bioetička misao. Jahr kroči putem koji je prije njega utrla filozofska misao Alberta Schweitzera, naglašavajući (straho)poštovanje prema svim oblicima života (*Ehrfurcht vor dem Leben*). Dok je kod Schweitzera ta ideja motivirana dubinskim poniranjem u kršćanski etos i iskustvom medicinskoga rada u egzotičnom Gabonu, u Jahra su to otkrića na polju psihologije i neurofiziologije. 1878. Wilhelm Wundt utemeljuje prvi institut za eksperimentalnu psihologiju u Leipzigu i bilježi slične fiziološke reakcije te na opstanak orijentirane i svrhovite radnje kod čovjeka, životinja i biljaka. Jahr uočava da nova znanstvena otkrića zahtijevaju novu etičku refleksiju. Uvidjevši da postoje usporedni mehanizmi u psihičkome životu čovjeka, životinje i biljke, Jahr preko *bio-psihike* dolazi do *bio-etike* – stava čiji je temelj pretpostavka moralne obveze prema svim bićima. Kao odjek Kantove krilatice, *bio-etički* imperativ artikulira se ovako: »Poštuj svako živo biće prema načelu da je ono svrha u sebi i postupaj s njim, ako je moguće, na taj način!« Usp. Hans-Martin Sass, »European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics«, u: Ante Čović, Nada Gosić, Luka Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena-Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009., str. 21.

46 Pojam 'integrativna bioetika' prvi je put spomenut 2004. godine na međunarodnoj konferenciji u Dubrovniku *Bioetika u južnoj i jugoistočnoj Europi*, koja je organizirana u suradnji znanstvenika sa Zagrebačkog sveučilišta i kolega s Ruhrskog sveučilišta u Bochumu. Referalni centar za bioetiku u jugoistočnoj Europi, sa sjedištem u Zagrebu, osnovan je 2006., a konferencija *Bioetički forum za jugoistočnu Europu* pokrenuta je 2005. godine. U sklopu projekta su od 2006. održavani i poslijediplomski tečajevi pod naslovom *Međunarodna ljetna škola integrativne bioetike*, te provođene brojne druge aktivnosti, uključujući objavljivanje relevantnih publikacija na engleskom i njemačkom jeziku.

47 Usp. Ante Čović, »*Integrativna bioetika i pluriperspektivizam*«, u: Velimir Valjan (ur.), Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007., str. 68.

dr.). Nov je specifikum priznavanje sudioništva u bioetičkoj raspravi i ne-znanstvenim ili izvan-znanstvenim perspektivama. Takva paradigma, međutim, razumljiva je samo pod pretpostavkom da osim deskripitivnog i tehnički primjenjivog znanja, koje je kao jedino ustoličila novovjeka znanost, postoje i drugi modusi relevantnog znanja. Jürgen Mittelstraß postulira da osim *uporabnoga, raspoloživog znanja* (*Verfügungswissen*) postoji i orijentacijsko znanje (*Orientierungswissen*) koje prirodna znanost ne može iznaći.[48] Kao i koncept znanja, instrumentalna je racionalnost reducirala i koncept istine. S ciljem uklanjanja redukcije, Friedrich Kaulbach razlikuje *objektnu istinu* (*Objektwahrheit*) od *smisaone istine* (*Sinnwahrheit*).[49] Navedene distinkcije preuzima integrativna bioetika: znanje o onom *trebati*, a ne samo o onom *biti* – znanje je koje bioetiku zanima jer je jedino njime moguće usmjeriti znanstveno-tehničku moć koja se pokazuje pogubnom kako za čovjeka, tako i za cijeli ekosustav.[50] Činjenica koja doziva ne samo u znanosti već ustaljenu interdisciplinarnost, nego pluriperspektivizam jest: prirodna znanost u svojim metodološkim ograničenjima ne može (sama) rješavati probleme koje generira.[51]

Međutim, taj optimistički koncept može izazvati sumnju u uspjeh: kako dovesti na istu ravan verifikabilne i neverifikabilne iskaze o čovjeku i svijetu?[52]

Zagovornici integrativne bioetike računaju s tim pitanjem. A. Čović naglašava da je istina monistička. Međutim, ona se »prema unutra« usložnjava. Jer

»… *istina nije samo teorijski nego i praktički pojam, ona podjednako sabire spoznajne i egzistenci-*

48 Usp. Jürgen Mittelstrass, *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1982.

49 Usp. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. dio: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1990.

50 Dvije dogme na kojima počiva suvremena znanstveno-tehnička proizvodnja pokazuju se kao mit: dogma o vrijednosno neutralnoj znanosti (*value-free science*) i mit o strogom razdvajanju postizanja i korištenja znanstvenih rezultata. Pokazuje se da u sprezi tehnike, ekonomije i instrumentalne racionalnosti postoji stalna tendencija prema načelu: što je tehnički izvedivo, etički je dopustivo. Usp. T. Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 511.

51 Slikovito rečeno, integrativna bioetika zamišljena je kao golem okrugli stol za kojim sjede stručnjaci različitih profila i predstavnici različitih domena društvenoga života te u živoj i plodnoj raspravi iznalaze najbolja rješenja složenih i teških problema kao što je postupanje s tek začetim ljudskim bićima, transhumanističke teorije i prakse, genetički modificirani organizmi, energetska kriza, itd.

52 Kako navesti na dijalog deontološke i konzekvencijalističke etičke alternative? Kako uskladiti profitno zainteresirane i idejno-ideološki zainteresirane strane? Kako dovesti u dijalog bioetičke institucije koje njeguju određene »škole« promišljanja bioetičkih problema, koje počivaju na nesvodivim antropologijama, a ove na nesvodivim metafizikama? Na koji način različite *jezične igre* mogu iznaći *zajednička* rješenja? U kojoj mjeri filozofske teorije uopće mogu pomoći rješavanju delikatnih i složenih bioetičkih problema te, još važnije, tko i s kojim autoritetom može odrediti prema kojoj će se filozofskoj teoriji ravnati donositelji odluke? Kako uopće »prinuditi« zakonodavce na bioetički senzibilitet? K tome, pravilo je na području moralnoga odlučivanja: što više rasprave i aktera u raspravi, to manja učinkovitost.

jalne perspektive.«[53]

U tom smislu, teorijska afirmacija *kulturnih perspektiva* može biti plodonosna jedino ako one stupe u međudjelovanje s normativnim i znanstvenim diskursima. U njihovoj *interakciji*, smatra Čović, neizbježno se događa *korigiranje* stavova motritelja iz pojedine perspektive te se tako ostvaruje *integrativnost*:

»Najviše što se u tom odnosu može postići jest interaktivnost. Interaktivnost može pak prerasti u integrativnost, a integrativnost može dovesti do zajedničke i cjelovite istine.«[54]

Iako je filozofija samo jedna od perspektiva u kojoj se problemi sagledavaju, smatra Čović, njezina je prisutnost nužna »za istraživanje i tumačenje moralnoga djelovanja« te »metodološki zajamčenu otvorenost problemskoga polja prema pluralnoj filozofsko-etičkoj sferi«[55] jer ona osigurava usmjerenost na općost koja je svojstvena moralnosti.

Dade se zaključiti da je bioetiku nužno usmjeriti prema filozofiji, ponajprije stoga što svako moralno djelovanje, bilo ono plod rasprave ili etosa neke sredine – »zajedničke društvene moralnosti«[56] – počiva na određenoj antropologiji koja opet počiva na određenoj metafizici, bio djelatnik toga svjestan ili ne.[57] Osvijestiti teorijsku potku djelovanja važan je korak k nepristranosti – slobodi od različitih manipulacija znanstveno-tehničke sprege s ekonomskim rastom kao mjerilom svih stvari, koja se često prikazuje kao neupitni zakon »razvijenog« društva.

Cilj integrativne bioetike moguće je postići tek razvijanjem bioetičkoga senzibiliteta – »nove planetarne osjećajnosti«[58] – stvaranjem višeslojne osjetljivosti za bioetička pitanja u javnosti. Model integrativnosti i pluriperspektivizma *in actu* visok je ideal kojem treba težiti, premda uspjeh ovisi o nizu čimbenika koji nisu uvijek naklonjeni idealu. U Hrvatskoj su u posljednjih nekoliko godina viđeni primjeri uspješnih okruglih

53 A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 67.

54 Ibidem.

55 Ante Čović, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 28.

56 Usp. Tom Beauchamp, James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, cit. prema: A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 30.

57 Čak i u društvima koja teže sudioničkoj i raspravljačkoj demokraciji, nerijetko se događa da načelo većine ili moći određuje koja će antropologija biti dominantna u rješavanju bioetičkih pitanja, što ima neposredan utjecaj na legislativu. Također, u promišljanju odnosa bioetike i filozofije, treba uzeti ozbiljno i opasku Francisa Fukuyame da je u skupini ljudi koji raspravljaju o bioetičkom problemu – recimo, o pitanju modificiranja čovjeka genetičkom manipulacijom ili psihotropnim supstancama – redovito baš etičar onaj koji će imati najpopustljiviji stav. Usp. Francis Fukuyama, *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost. Posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb 2003.

58 Ibidem, str. 65.

stolova o bioetičkim pitanjima,[59] kao i primjeri »razgovora gluhih«.[60]

Metodologija i cilj integrativne bioetike idu ukorak s analognim kategorijama filozofije za djecu. Dok prva pretpostavlja više vrsta znanja i pluriperspektivnost istine, potonja govori o multidimenzionalnosti mišljenja, razredu filozofirajuće djece kao *istraživačkoj zajednici* i metaprovjeri svačijih iskaza prema kriterijima *dobre prosudbe* – što je analogon spomenutom modelu *interaktivnost – korigiranje – integrativnost*. Čini se da nije slučajno što je F. Jahr, pionir europske bioetičke tradicije, shvaćao bioetiku kao

»osobno, stručno i javno moralno nastojanje prema svim oblicima života, u čemu važnu ulogu ima djelovanje na sveučilištu, u školskim ustanovama i u medijima«.[61]

Epistemološko-metodološko promišljanje M. Lipmana o *skrbnome mišljenju* sukladno je konceptu bioetičkog pluriperspektivizma. Lipman smatra da je, kako bi se predmet vrijednosno razlikovao od drugoga, potrebno oba predmeta usporediti u *posebnoj perspektivi*. Tada vrijednosni sud, koji je ishod toga procesa, ima kognitivnu vrijednost. To znači da znanost ne može biti vrijednosno neutralna, premda je pogrješna pozitivistička ideja o »*value-free science*« još duboko ukorijenjena.[62] S obzirom na vrijednosti, Lipman pristupa objektivistički. Objektivna vrijednost predmeta aficira volju:

59 Primjer je okrugli stol na temu »Lijekovi između profita i zdravlja«, održan 19. svibnja 2010. u sklopu *9. lošinjskih dana bioetike*. Različiti stručnjaci komentirali su temu iz biokemijske, farmaceutske, medicinske, filozofske, teološke i sociološke perspektive, te zajednički došli do jednoznačnog zaključka. Usp. Hrvoje Jurić (ur.), *9. lošinjski dani bioetike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2010.

60 8. srpnja 2009., u emisiji »Otvoreno« Hrvatske televizije, upriličena je rasprava o umjetnoj oplodnji povodom prijedloga novoga zakona. Stručnjaci – Srećko Ciglar iz Kliničke bolnice Merkur u Zagrebu i dr. sc. Aleksandra Korać Graovac, s Katedre za obiteljsko pravo Pravnoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu – obvezali su se govoriti »isključivo s aspekta svoje struke«. S. Ciglar čak je izrijekom napomenuo da se »ne bavi moralom« te da ga jedino zanima je li neki zahvat medicinski izvediv ili nije.

61 Bioetika je u europskom kontekstu od početka prepoznata kao *edukativna* disciplina. F. Jahr je u svome radu posebno naglasio edukativnu dimenziju bioetike. Kao sudionik u svjetonazorskim previranjima dvadesetih i tridesetih godina 20. stoljeća, postaje članom reformističkoga pokreta u obrazovanju. 1930. objavljuje kontroverzan članak »Die neue Erziehung«, u kojem odbacuje indoktrinaciju i prenaglašeni odgojni paternalizam te zagovara interaktivan i neizravan moralni odgoj kao i razvoj osobne vrline. Za Jahra je bioetika: (1) nova i nužna akademska disciplina; (2) nužan moralni stav, uvjerenje i ponašanje; (3) prepoznaje i poštuje *bios* u najrazličitijim očitovanjima, kao i interakciju među živim organizmima u prirodi i kulturi; (4) ima legitimnu obvezu djelovanja u javnoj sferi, savjetništvu i obrazovanju. Usp. H.-M. Sass, »European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics«, str. 27.

62 Usp. M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 265. Kognitivno i normativno nastupaju zajedno. Lipman smatra da *skrbiti* znači usredotočiti se na ono što se poštuje, vrednovati vrijednost toga, procijeniti dragocjenost toga. Vrednovati (*to evaluate*) znači uračunati vrijednost čega. Skrb, brigu, biti-stalo-do-čega (*caring*) Lipman naziva *emocionalnom diskriminacijom*; odvija se »neprestana borba za narušavanje ravnoteže ontološke jednakosti, koja promatra sva bića na istoj razini, i perspektivne razlike proporcije i nijansi percepcije koja proizlazi iz naše emocionalne diskriminacije«.

»… količina brige određuje vrijednost koja već (sic! op. a.) postoji u predmetu.«[63]

Time se približava bioetičkoj misli H. Jonasa koji smatra da je za konstituiranje odgovornosti spram živoga svijeta ključno prihvatiti da je život, budući preduvjet svake moguće svrhe, svrha u sebi i da ima *objektivnu* vrijednost.[64]

Skrbno mišljenje koje ide za njegovanjem emocija kao kognitivnih faktora jedna je od dimenzija koju filozofirajuća istraživačka zajednica djece može i treba razviti. To je ujedno proces kojim se može razvijati bioetički senzibilitet.[65] Filozofijsko istraživanje koje se događa u kontekstu istraživanja emocija kroz traženje utemeljenja, davanje primjera i protuprimjera te refleksiju o tuđim pretpostavkama rad je na najvišoj kognitivnoj razini, prema Bloomovoj taksonomiji – razini evaluacije. Djeca su sposobna za rad na toj razini. Studije na koje se poziva Ann Sharp pokazuju da djeca u vrlo ranoj dobi mogu identificirati emocije i da imaju sposobnost istražiti razlog svojih emocija (»Ljutim se na one koji sijeku šume buldožerima.« – »Zašto?«) i, ukoliko su pogrešne (*false*), osloboditi ih se.[66]

Iskustvo pokazuje da djeca imaju velik kapacitet i još veći potencijal postavljanja bioetičkih pitanja. To ne umanjuje problem motivacije u razvijanju bioetičkoga senzibiliteta. Kako ga razvijati u odgojno-obrazovnome procesu? U motivaciji značajnu ulogu igraju emocije, a one pretpostavljaju iskustvo. Blisko iskustvo žive prirode često izostaje u urbanim sredinama pa djeca ne mogu razviti pozitivan emocionalni stav prema vrijednostima s kojima nisu u doticaju.[67]

63 Ibidem.

64 Usp. Hans Jonas, *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.

65 Dok (bio)etičar Hans Jonas kao temeljni princip ophođenja sa živim u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije vidi *odgovornost*, edukolog Louis Legrand u raspravi o problemu moralne naobrazbe u školi osnovnom vrlinom koju bi kurikul trebao razvijati smatra *solidarnost*. Ta dva principa međuovisna su do nerazdvojivosti. Za Jonasa je odgovornost jedini etički princip koji odgovara novoj, bioetičkoj situaciji. Ona je objektivna kategorija, utemeljena na objektivnoj intrinzičnoj vrijednosti bivstvujućega, koja iznosi zahtjev spram ljudske volje. Suočen s konstruktivističkim filozofskim pogledom – prema kojem je nemoguće iz onoga što jest zaključiti o onome što treba biti te objektivne svrhe u prirodi ne postoje – Jonas je poduzeo istančan logički dokaz kako bi pokazao da čovječanstvo *treba* postojati u budućnosti. Usp. H. Jonas, *Princip odgovornost*; Louis Legrand, *Moralna izobrazba danas – ima li to smisla*?, Educa, Zagreb 2001.

66 Ann Sharp, jedna od prvih suradnica M. Lipmana, ide još i dalje tvrdeći da su emocije prosudbe (*judgements*), pa prema tome nisu iracionalne. One mogu preobražavati, opravdavati i hvaliti doživljeno. Usp. A. Sharp, L. Splitter, *Teaching for Better Thinking*.

67 Ute Kruse-Ebeling je u svome predavanju na *9. lošinjskim danima bioetike*, održanima u svibnju 2010. u Malome Lošinju, konstatirala da ekološki odgoj u njemačkim školama nije pokazao znatniji učinak na ponašanje djece. Istraživanja u urbanim sredinama pokazuju da djeca, budući da nisu u većem kontaktu sa živom prirodom, nego je doživljavaju putem medijske simulacije, nemaju razvijen senzibilitet prema živomu. Racionalna spoznaja da bi ekosustav *trebalo* štititi, stečena u školi, ne mijenja njihove praktične navike, budući da nema poticaja emocijama. »Studije pokazuju da djeca sve rjeđe dolaze u kontakt s prirodom; provode

Rješenje ovoga problema leži izvan domašaja ovakvoga rada. Treba možda tek napomenuti da bilo koja vrsta školske odgojno-obrazovne djelatnosti nije svemoćna. Pretpostavka uspjeha skrbnoga mišljenja usmjerenoga k *biosu* u filozofirajućoj istraživačkoj zajednici djece je razvijanje održivih stilova života i *neposredno iskustvo* žive prirode.

Zaključak

Kriza znanstveno-tehničke civilizacije očituje se kao korjenita vrijednosna dezorijentiranost postmodernoga subjekta. Budući da egzaktno prirodoznanstveno znanje nije u stanju riješiti etičke probleme vezane uz život i održanje uvjeta života, nužno je prepoznati orijentacijsko znanje kao ključno u suočavanju s njima. Integrativna bioetika putem modela pluriperspektivizma nastoji prevladati epistemološki redukcionizam i – onkraj relativizma i dogmatizma – tragati za zajedničkim rješenjima koja bi bila rezultat interakcije i interkorekcije različitih znanstvenih i ne-znanstvenih perspektiva. Pritom je nužna i filozofijska perspektiva.

Filozofija za djecu nastaje kao odgovor na edukološki redukcionizam činjeničnoga znanja. Iz povjerenja u dječji potencijal za filozofiranje i u filozofiju kao autentično stanište dobroga mišljenja – kritičkoga, vrijednosnog i skrbnog – nudi put k preobrazbi obrazovnoga sustava u »laboratorij racionalnosti« koji kreativnost i emocije uvažava kao kognitivne čimbenike. Pritom se temeljna epistemološka postavka M. Lipmana – multidimenzionalnost mišljenja – kreativno slaže s postavkama integrativne bioetike o pluriperspektivizmu i modalnoj višestrukosti znanja. Bioetika prepoznaje potrebu razvijanja motivacije odnosno *bioetičkoga senzibiliteta* za odgovorno promišljanje i djelovanje. Filozofija za djecu može ga razvijati posebno kroz skrbno mišljenje. Stoga je poželjno da vremenu primjeren obrazovni program obuhvati elemente integrativne bioetike i filozofije za djecu.[68]

Obje discipline nastupaju optimistično, postavljajući ciljeve čiji uspjeh nije lako

mnogo vremena u zatvorenom prostoru (oko 70 sati tjedno); djeca se sve rjeđe igraju po šumama, u blatu, viđaju prave nepripitomljene životinje kao što su lisice, zečevi, srne, itd. (…) Ne love prave kukce, crve ili leptire. Što više vremena provode pred ekranom, to se manje zanimaju za 'pravu' prirodu. Studije u području ekološkog obrazovanja (*environmental education*) pokazuju značajnu korelaciju između intenziteta istinskog, osjetilnog kontakta s prirodom i uspjeha ekološkog obrazovanja: teoretsko obrazovanje o prirodi, te uzrocima i učincima ekoloških problema nevodi do značajnijih promjena u svakodnevnom odnosu prema okolišu kod djece i odraslih.« (*9. lošinjski dani bioetike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2010.)

68 Prijedlog kurikula filozofiranja za djecu, usredotočen na bioetičke teme, ili transkurikuralnu inačicu (više predmeta protkanih elementima dviju disciplina) iznosim i razrađujem u drugome članku.

doseći. On ovisi o brojnim društvenim čimbenicima; približavanje njemu zahtijeva postupnu preobrazbu svih društvenih struktura u smjeru odgovornosti i – prema F. Jahru – »suosjećanje, ljubav i solidarnost prema svim oblicima života«.[69] U tome kao smjernica može poslužiti Jahrovo razmišljanje iz 1930. o metodici etičkoga diskursa u nastavi:

»Nemojte poučavati nepopustljivu subjektivnu etiku. Strogo izbjegavajte zakrivanje predmnijevanih mišljenja pod velom takozvane objektivnosti i zlorabeći takozvanu interaktivnu nastavu (*Arbeitsunterricht*). Metodologijski nije dopušteno tek predstaviti činjenice kojima smo skloni i potisnuti ili odbaciti činjenice kojima nismo skloni ili ih samovoljno preokrenuti. (…) Umjesto tendenciozne manipulacije stavovima, učenicima bi morala biti dana mogućnost da razviju svoje vlastite stavove i uvjerenja, dajući im za svako posebno objektivan materijal, kako bi kasnije mogli razviti vlastita uvjerenja i stavove.«[70]

Literatura

Francis Bacon: *Novi Organon*, Naprijed, Zagreb 1986.

Ante Čović: *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004.

Ante Čović: »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007., str. 65–75.

Džon Djui (John Dewey): *Vaspitanje i demokratija. Uvod u filosofiju vaspitanja*, Obod, Cetinje 1953.

John Dewey: *Liberalizam i društvena akcija*, KruZak, Zagreb 2004.

Helmut Engels: *Nehmen wir an… Die Gedankenexperiment in didaktischer Absicht*, Beltz Verlag, Weinheim-Basel 2004.

Francis Fukuyama: *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost. Posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb 2003.

Patricia Hannam, Eugenio Echeverria: *Philosophy with Teenagers. Nurturing a Moral Imagination for the 21st Century*, Network Continuum, London-New York 2009.

Info-Kinderphilosophie (časopis), Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie, Graz (brojevi iz kolovoza 2005. i kolovoza 2007.).

Hans Jonas: *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.

69 H.-M. Sass, »European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics«, str. 24.

70 Ibidem, str. 27.

Boris Kalin: *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb 1980.

Immanuel Kant: *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, Igitur, Zagreb 1995.

Louis Legrand: *Moralna izobrazba danas – ima li to smisla?*, Educa, Zagreb 2001.

Konrad Paul Liessmann: *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008.

Matthew Lipman: *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Matthew Lipman: *Das geheimnisvolle Wesen*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2007.

François Lyotard: *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb 2005.

Ekkehard Martens: *Philosophieren mit Kinder. Eine Einführung in die Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1999.

Tonči Matulić: *Metamorfoze kulture*, Glas Koncila, Zagreb 2009.

Platon: *Eutifron ili O pobožnome*, Matica hrvatska, Zagreb 2003.

Platon: *Ion, Lahet, Meneksen*, Hrvatski studiji, Zagreb 1998.

Warren Thomas Reich (ur.): *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York 1995.

Hans-Martin Sass: »European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics«, u: Ante Čović, Nada Gosić, Luka Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena-Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009., str. 19– 31.

Ann Sharp, Lawrence Splitter: *Teaching for Better Thinking*, Australian Center for Educational Research, Melbourne 1995.

Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Moderna vremena, Zagreb 2003.

Internetski izvori

European Union (Education, training, youth): http://europa.eu/pol/educ/index_en.htm

Hrvatski centar za dramski odgoj: http://www.hcdo.hr

ICPIC (The International Council of Philosophical Inquiry with Children):

http//:www.icpic.org

Portal Hrvatskog kulturnog vijeća: http://www.hkv.hr

TES (The largest network of teachers in the world): http://www.tes.co.uk

The Independent: http://www.independent.co.uk/

Udruga Mala filozofija: www.petit-philosophy.com/index.php/hr/mala-filozofija.html

UNESCO: http://www.unesco.org

World-wide Asian-Euarasian Human Rights Forum:

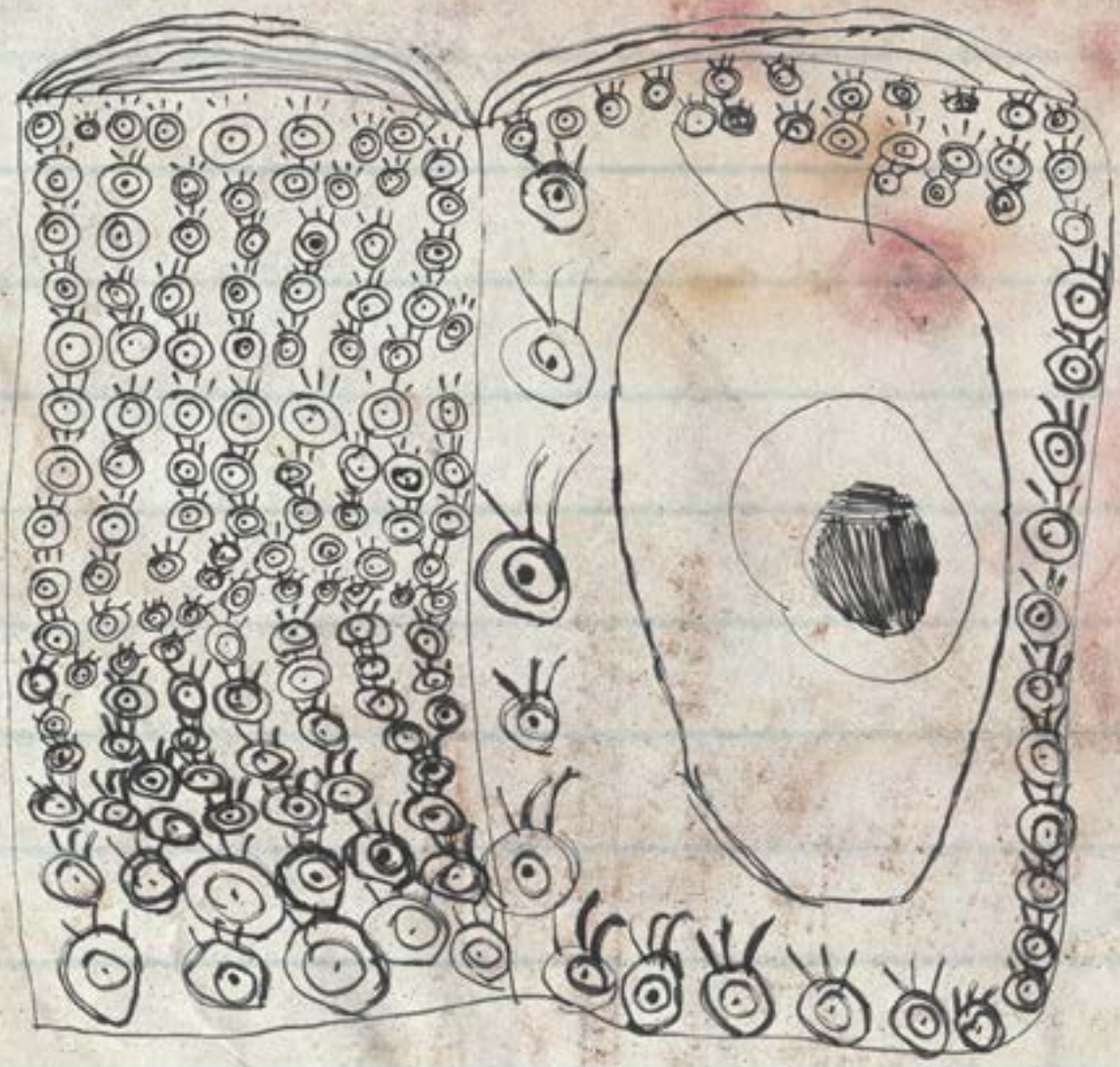
http://www.world-citizenship.org/wp-archive/396

V. Kritika sustava obrazovanja

»Sveučilište nije pružalo nikome nikakve usluge, nego je u spoznajnom, duševnom i duhovnom smislu uspostavljalo ljudsko biće u odnosu na njegovu narav i njegove najviše mogućnosti.
Svrha sveučilišne zajednice bila je da čovjeka obrazuje tako da on postane ono što treba i može biti: slobodno biće koje spoznajom i praksom sudjeluje u cjelini svega što jest, a što je svoj izraz onda našlo u shvaćanju sveučilišta kao universitas scientiarum.
Stvaranje slobodnog bića otvorenog cjelini moglo se zbiti samo u zajednici koja počiva na uzajamnosti radije nego na ekonomski uređenoj razmjeni dobara, jednako kao što je sveučilište i u društvenom kontekstu trebalo biti slobodno od svake ekonomske zavisnosti da bi se moglo posvetiti svojoj zadaći.«

Ozren Žunec

Što je to akademski studij? Što je to znanost? Koja je uloga znanosti u društvu? Što je obrazovanje? Što se obrazovanjem želi postići? Koji je odnos znanja i obrazovanja? Koji je odnos obrazovanja i profesije? Koja je uloga pojedine profesije u društvu? Kako pojedinac/inka gleda na svoju ulogu u društvu kroz pripadanje pojedinoj profesiji? Tvori li obrazovanje društvene nepravde? Kako obrazovanje može utjecati na društvene tokove? Što je obespravljenost? Što je komercijalizacija obrazovanja? Može li se znanje prodavati? Koja je cijena obrazovanja? Što filozofija može reći o obrazovanju? Što je cjelina ljudskog postojanja?



KONRAD PAUL LIESSMANN

Obrazovanje, poluobrazovanost, neobrazovanost*

* Liessmann, Konrad Paul: »Obrazovanje, poluobrazovanost, neobrazovanost«, u: Isti, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, preveo Sead Muhamedagić, Jesenski i Turk, Zagreb, 2008., str. 43-62.

KONRAD PAUL LIESSMANN

Obrazovanje, poluobrazovanost, neobrazovanost

Znanje je moć. Ovom rečenicom Francisa Bacona započinje projekt moderne. Znanstveno znanje i pridružene mu tehnologije nadomještaju od tada na svim razinama tradicionalne instancije tumačenja i svladavanja svijeta: religije, kultove, misterije, mitove, magije i ideologije. Počevši od razvitka modernih društava, ni u jedno se područje života nije polagalo toliko nade kao u područje obrazovanja. Obrazovanje je bilo utopija malograđanina koji je mislio da bi između plaćenog rada i kapitala mogao postojati još i neki treći oblik egzistencije; obrazovanje je bilo nada radničke klase da će znanjem dosegnuti onu moć koju su joj uskratile neuspjele ili pak izostale revolucije; obrazovanje je bilo i jest sredstvo kojim treba emancipirati i integrirati niže slojeve, žene, migrante, osobenjake, osobe s invalidnošću i potlačene manjine; obrazovanje slovi kao žuđeni resurs u borbi za odredišta informacijskog društva; obrazovanje je sredstvo kojim treba sprečavati predrasude, diskriminacije, nezaposlenost, glad, sidu, nehumanost i genocid, sredstvo kojim treba svladavati izazove budućnosti te onako usput usrećiti djecu i učiniti odrasle sposobnima za zaposlenje. I upravo zato što to ne polazi za rukom, ni u jednom se području nije toliko lagalo kao što se to i nadalje čini unutar prosvjetne politike.[1]

Obrazovanje je postalo ideologijom sekularnih društava koja se ne mogu osloniti ni na religijsku transcendenciju ni na revolucionarnu imanenciju; obrazovanje je tako od samog početka bilo motor za modernizacijske pomake, istodobno, međutim, i utjeha za modernizacijske gubitnike, kako ih se bestidno naziva, koji su, budući da su bili bez obrazovanja, na taj način skrivili i svoju sudbinu; obrazovanje djeluje kao stimulans i sredstvo za umirenje u jednom: ono čovjeka mobilizira, ali ga kao trajno obećanje za bolja vremena, što djeluje kao prijeteći imperativ, istodobno i priječi da se mobilizira; obrazovanje uopće ne smije uspjeti, jer bi tada postala jasna i njegova ograničenost: ono nije dostatno za kompenzaciju izgubljenih utopija, a nije baš nikakav jamac za besprijekorno funkcioniranje ekonomija usmjerenih na efikasnost. Zbog toga su i obrazovne ustanove permanentno u krizi, u pravilnim razmacima moraju se proglašavati prijeteće obrazovne katastrofe, pa tako upravo zbog permanentne reforme raste reformni pritisak na obrazovne sustave.

1 U vezi sa samozavaravajućim vokabularom prosvjetne branše usp. Agnieszka Dzierzbicka/Alfred Schirlbauer (prir.): Pedagogisches Glossar der Gegenwart. Von Autonomie bis Wissensmanagement. Beč 2006.

Kaže se da stare obrazovne pojmove i obrazovne institucije valja zamijeniti novima. Zadaci škola i sveučilištâ kao da su se promijenili. Postupa se tako kao da se na početku 21. stoljeća moramo boriti protiv prašnjavih prosvjetnih ideala 19. stoljeća. Nema nijednog gospodarstvu bliskog sveučilišnog reformatora koji se ne bi lišio Humboldta, koji iz škole ne bi htio protjerati faktično znanje, zahtijevajući umjesto obrazovno-građanske umnosti blizinu prakse i fleksibilnost. Premda neskloni neoliberalnom diskursu, i posljednji romantički reformni pedagozi rado pristaju uz ovu kritiku, samo što bi umjesto učinka i konkurentnosti radije htjeli integraciju, emocionalnost i ukidanje školskih ocjena. Postupno se širi viđenje da za sadašnje slabosti obrazovnog sustava nisu odgovorni Humboldtovi obrazovni ideali nego obrazovne reforme koje su u brzom slijedu inicirane počevši od 60-ih godina.

Situacija je protuslovna. Dok s jedne strane već iznova nesuvremeni reformatorski pedagozi od »stoljeća djeteta« brzo pokušavaju spasiti ono što se još spasiti dade, dotle moderni obrazovni reformatori pod natuknicom »blizina prakse« rade na ponovnom uključivanju poluodrasle mladeži u radni proces; dok je s jedne strane još uvijek riječ o socijalnom učenju, motivaciji, ciljanoj koedukaciji i stručno specifičnom razdvajanju spolova radi podupiranja djevojaka, drugi propagiraju globalne, spolno neutralne i neumoljive testove znanja kako bi se razjasnilo pitanje obrazovnih ciljeva; dok jedni još uvijek sanjaju o školi kao idili solidarnog zajedništva i nekonfliktne integracije, drugima nikad dosta nadmetanja, konkurencije, testova, međunarodnih rankinga, evaluacija, mjera za osiguranje kakvoće i tečajeva usmjerenih na efikasnost; dok jedni još govore o unapređivanju, drugi već odavno iziskuju zahtijevanje. Jasno je da se sve neće moći dobiti. Obrazovne debate sadašnjosti obilježene su široko zacrtanim manevrima samoobmane.

Ono što objedinjuje obrazovne reformatore svih smjerova njihova je mržnja spram tradicionalne ideje obrazovanja. Pomisao da bi ljudi mogli pokazivati nesvrhovito, suvislo znanje, sadržajno usmjereno prema tradicijama velikih kultura, znanje koje ih osposobljava ne samo da oblikuju karakter, nego im podaruje i trenutak slobode nasuprot diktatima duha vremena, za njih je očigledno užasna. Obrazovani bi, naime, radije bili sve drugo samo ne fleksibilni, mobilni i za timski rad sposobni klonovi koji besprijekorno funkcioniraju, a mnogi bi upravo to rado vidjeli kao rezultat obrazovanja.

Onaj tko zamišlja da je u vremenskom zenitu, danas stoga više ne govori o obrazovanju koje se uvijek ravnalo prema pojedincu i razvitku njegovih potencijala, nego o »managementu znanja«. Ne radi se o obrazovanju, nego o znanju koje se poput neke sirovine treba proizvoditi, prodavati i kupovati, kojim treba upravljati i odlagati ga; radi se – zanemarimo li posebne programe za znanstvene elite – o letimičnom fragmentarnom znanju koje upravo dostaje za to da ljude održava fleksibilnima za radni proces i raspoloživima za zabavnu industriju. Razlika između avansiranih oblika znanstvenih spoznaja i općeg stanja u obrazovanju ne bi se stoga smjela smanjiti, nego bi se prije morala povećati.

Redovito proglašavanim obrazovnim katastrofama na taj se način suprotstavljaju velike obrazovne laži. One nas velikim riječima obmanjuju glede pravih mogućnosti i svrhâ obrazovanja. Dok se s jedne strane znanje prodaje kao resurs budućnosti koji se munjevito povećava, o čemu svjedoči glupa metafora o eksploziji znanja, dotle s druge strane opće znanje opada tempom koji nas ostavlja bez daha. Rupe u obrazovanju takozvanih političkih elita u vezi s najjednostavnijim povijesnim ili kulturno-povijesnim pitanjima eklatantne su, a trijumf žurnalizma temeljenog na mišljenjima tamna je strana činjenice da više nitko ništa ne zna. Vjera u hrpe podataka pohranjenih na tvrdim računalnim diskovima nadomješta mišljenje, sveprisutnost informacija u mrežama podataka sugerira demokratizaciju znanja, premda bi njegovo globalno rasprostiranje valjalo samo konstatirati. »Ono što svi znaju« – pisao je Nietzsche – »svi zaboravljaju«; a onda je dodao: »[...] kad ne bi bilo noći, tko bi još znao što bi bilo svjetlo«.[2] Ako je znanje moć, onda ga nećemo naći tamo gdje su svi. A ako je tamo, ono tada više neće biti nikakva moć.

U takozvanom društvu znanja i informacijâ samo je »obrazovanje« postalo difuznim pojmom kojim se mogu imenovati stjecanje i posredovanje različitih znanja i kvalifikacija podjednako kao i tome pripadne ustanove i postupci. S prvotnim značenjskim poljem »obrazovanja« to ima malo veze. Nije to slučajno tako. Zapravo se na području obrazovanja posljednjih godina naznačuje znatna smjena paradigmi.

Obrazovanje koje se ravna prema antičkom idealu i humanističkom konceptu prije svega je slovilo kao program čovjekova samoobrazovanja, kao formiranje i razvijanje tijela, duha i duše, talenata i nadarenosti, ono što bi pojedinca trebalo dovesti do stupnja razvijene individualnosti i do svjesnog dioništva u zajednici i njezinoj kulturi. Istodobno je obrazovanje slovilo kao jedina mogućnost da se čovjeka iz barbarstva povede u civilizaciju, iz neodgovornosti u autonomiju. Mjerilo i izraz za to bilo je bavljenje paradigmatskim sadržajima koji se nisu pokoravali ni načelu slučaja niti pak diktatu aktualne iskoristivosti. Važnost, primjerice, drevnih jezika, književni kanon, poznavanje filozofskih, estetskih, kulturnih i religioznih tradicija ravnalo se prema konceptu »duha«, kako je to u svojoj filozofiji egzemplarno pokazao Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Umjetnost, religija i znanost kod njega se javljaju kao opredmećenja duha u kojima se artikulira ono što premašuje slučajno i subjektivno te je kao zahtjev za istinom koja sve povezuje središnje za svaki obrazovni proces. Obrazovanje na taj način uvijek predstavlja posrednički posao između individualnih razvojnih mogućnosti i općenitih zahtjeva, uvriježenosti objektivnog duha. Za Wilhelma von Humboldta obrazovanje je kao neprijateljsko oličenje svih obrazovnih reformatora jednostavno bilo »posljednji zadatak našega postojanja«; u svojoj *Teoriji čovjekova obrazovanja* odredio ga je rečenicom vrijednom razmišljanja: »Pojmu čovještva u našoj osobi, kako tijekom vremena našega života tako i izvan njega, tragovima živoga znanja što ga za sobom ostavljamo priskrbiti što je moguće veći sadržaj«; to je ideja koja nije značila

2 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente. Kritische Studienausgabe (KSA) prir. Giorgio Colli i Mazzino Montinari. Miinchen 1980, sv. 10, str. 419.

ništa drugo doli »povezivanje našega Ja sa svijetom do najopćenitije, najpoticajnije i najslobodnije interakcije«. Taj je koncept obrazovnim programom htio učiniti ono što prema Humboldtu odlikuje čovjekovu težnju općenito. »Promatrano u konačnoj namjeri« , čovjekovo je spoznajno mišljenje uvijek samo »pokušaj njegova duha da pred samim sobom bude razumljiv«, njegovo je djelovanje napor njegove volje da »u sebi postane slobodna i neovisna«, dok se pak njezina »radišnost« pokazuje kao težnja da u sebi ne mora ostati u dokolici. Čovjek je aktivno biće; a budući da svekoliko djelovanje i mišljenje mora imati neki predmet, čovjek pokušava »obujmiti što je moguće više svijeta i povezati ga sa sobom što tješnje može«.[3]

Na ove Humboldtove rečenice valja podsjetiti zato što dokumentiraju da okrenutost od svijeta nipošto nije srž Humboldtove ideje obrazovanja – baš naprotiv. Spoznati svijet, prilagoditi svijet, raspolagati prirodom: program moderna znanstvenog poimanja svijeta i ovladavanja prirodom nalazi u njemu svoje mjesto isto tako kao i poslovno djelovanje, ali ne kao zadnje ciljeve, nego kao sredstvo za postizanje one krajnje namjere koja se slijedi u obrazovanju: samospoznaja i sloboda. Svekoliko znanje tim određenjem zadobiva smisao. Čovjekov duh želi se bolje razumjeti, a sva znanost i tehnika trebaju čovjeka učiniti slobodnijim u djelovanju.

Nedvojbeno su stupnjevi nestanka toga koncepta još uvijek osjetni i u znanosti. Uzbuđenja u vezi s rezultatima istraživanja mozga još se hrane programom samospoznaje, pa se tako barem kao ideologija nijedna tehnička inovacija ne pojavljuje bez upozorenja da se time povećavaju opcije i potencijali čovjekova djelovanja. Prigovor što ga je, primjerice, Günther Anders u ime slobode i samospoznaje iznio protiv moderne tehnike, jer se njezina uznapredovala primjena i provedba prvotne namjere izvrću u svoju suprotnost, pa se tako iz jednog medija, od jednog sredstva promeće u svrhu koja svime vlada, uzaludno je pokušao spasiti ideju obrazovanja od onih instancija koje u ime slobode i u ime spoznaje upravo njih cinički likvidiraju.[4]

Humboldtova razmišljanja, nastala otprilike 1793. godine, u obrazovanju su vidjela na djelu prožimanje općega i posebnoga, pojedinca i zajednice, svestrano formiranje i razvitak subjekta prilagođavanjem i pokretanjem onoga što je 18. stoljeće emfatično nazivalo čovještvom. Rezultat ove ideje obrazovanja bili su humanistička gimnazija i humboltovsko sveučilište, oboje u sjeni nepovjerenja praktički otkako postoje. Humanističko obrazovanje – a drugo ni ne postoji – nije, dakako, značilo općenito ili neobvezujuće usmjerenje na ideje humanosti, čovječnosti ili ljudskog dostojanstva. Za neohumanizam su ove predodžbe strogo vezane na proučavanje antičkih jezika, osobito pak starogrčkoga i antičke kulture.

Kod Humboldta koji se kao teoretičar i reformator obrazovanja najintenzivnije poistovjećivao s ovim programom to se zasigurno ne događa zbog nekritičkog,

3 Wilhelm von Humboldt: Theorie der Bildung des Menschen. U: Werke, sv. I, str. 235.

4 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen I+II. München 1956. odnosno 1980.

idealističkog štovanja starine, nego iz opravdanih razloga. U svom značajnom članku *O proučavanju starine i grčkoga osobito* (*Über das Studium des Altertums, und des Griechischen insbesondere*) iz 1793. godine o tome se između ostaloga kaže: »Obilježje koje grčki karakter izvrsno odlikuje jest [...] neobičan stupanj izobrazbe čuvstava i mašte u još vrlo ranom razdoblju kulture, a još vjernije očuvanje djetinje jednostavnosti i naivnosti u još prilično kasnijem razdoblju. *Stoga se u grčkom karakteru pokazuje ponajvećma prvotni karakter čovječanstva općenito,* samo prožet vrlo visokim stupnjem profinjenosti, kao da bi možda svagda bilo moguće. [...] Proučavanje takva karaktera mora u svakom položaju i u svakom razdoblju osobito ljekovito djelovati na ljudsko obrazovanje, jer ono ujedno sačinjava i osnovu ljudskog karaktera općenito. Osobito pak to mora biti ljekovito u razdoblju gdje je uslijed bezbroj združenih okolnosti pozornost više usmjerena na stvari negoli na ljude i više na mase ljudi negoli na pojedince, više na izvanjsku vrijednost i korist negoli na unutarnju ljepotu i užitak, a tamo gdje se visoka i raznolika kultura uvelike odvojila od prve jednostavnosti valja pogledavati na nacije kod kojih je sve ovo upravo bilo gotovo obrnuto.« [5]

Misao do koje mu je stalo Humboldt je jasno istaknuo: kultura Grka ima obrazovno-teorijsku prednost, jer se ta kultura može nazvati paradigmatskom za čovječanstvo općenito, a u svojoj usredotočenosti na unutarnju ljepotu i estetski užitak ona primjeniteljskom mišljenju moderne može podastrijeti kritičko zrcalo. Dvostruko značenje humanizma pritom jasno dolazi do izražaja: humanističkom je obrazovanju stalo do poznavanja onih kompleksnih formâ i oblika u kojima se može realizirati čovještvo; budući pak da je nemoguće tu raznolikost barem upola obuhvatno empirijski i povijesno cjelovito proučiti, Humboldt predlaže metodu koja se čini posve modernom: učenje na primjerima.

Učiti na primjerima, međutim, doista se može samo tamo gdje se nešto pojavljuje modelski i u osobitoj mjeri tipično oblikovano. Temeljna teza neohumanizma jest, dakle, to da se čovjekova važnost upravo s obzirom na njegovu raznolikost i mogućnosti najbolje dade proučavati na primjeru one kulture koja je prvi put stavila u središte svojih estetskih, političkih i moralnih nastojanja čovjeka kao pojedinca. U grčkoj je antici Humboldt još vidio ostvarenim zanimanje za samog čovjeka, što u jednakoj mjeri nije više bilo dano u drugim kulturama u kojima je čovjek bio podređen eksternim moćima, određen, dakle, nečim stranim – bilo religijom, diktatom politike ili ekonomije u moderni. Tako bi se, prema Humboldtu, o čovjekovu karakteru, o njegovim mogućnostima i granicama i prije svega o njegovoj individualnosti i jedinstvenosti na primjeru Grka još uvijek mogla dobiti presudna gledišta, jer se u toj kulturi ponajprije na obzorju kulturalnog i duhovnog bavljenja pojavio čovjek kao svrha samome sebi, kao autonoman subjekt.

Iz ove perspektive obrazovanje opisuje program postajanja čovjekom kao duhovni rad na sebi i na svijetu. To, međutim, označuje i paradigmatsku prilagodbu

5 Humboldt; Werke, sv. II, str. 18 f.

znanja o sebi i svijetu kao i osmišljeno bavljenje tim znanjem. Ideja znanosti kao duhovnog prožimanja svijeta za volju spoznaje ne da se odvojiti od emfatične ideje obrazovanja. U Hegela su na koncu obrazovanje, religija, znanstveno znanje i spoznavanje općenito pojmovi čiji se smisao nadaje tek iz njihova međusobnog odnosa. *Fenomenologija duha* (*Phänomenologie des Geistes*) može se, primjerice, čitati kao obrazovni proces koji ne samo da ocrtava i reflektira razvitak jedne individualne svijesti nego i povijesni razvitak vrste, prikazujući, međutim, na taj način i pravi obrazovni proces. Obrazovanje nije ništa izvanjsko duhu, nego je medij u kojemu se duh uopće može realizirati. Duh je ono što se obrazuje, i samo ono što se obrazuje može se nazvati duhom. Činjenica da je pojam duha iz modernih znanosti i koncepata kulture bio pobjedonosno ispraćen iz ovog se očišta može čitati kao iskazana volja da se obrazovanja odričemo.

Nikakav prigovor protiv humanističke koncepcije obrazovanja ne znači da se ono organizacijski moglo ostvariti samo s nedostacima te je kao ideal ipak ostalo nedostižno. S Hegelom bismo uz to uvijek mogli reći: tim gore za zbilju. Neuspjeh humanističkog zahtjeva za obrazovanjem konstatirao je, međutim, već mladi Friedrich Nietzsche kada je, tek što je bio imenovan profesorom klasičnih jezika na sveučilištu u Baselu, 1872. godine u obliku javnih predavanja rezonirao na temu *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*. Nietzsche je konstatirao beskrajnu razliku između preuzetnosti kojima se humanistička škola više ili manje dragovoljno izlagala i njezine odveć bijedne realnosti. S obzirom na zahtjevnost viša škola želi posredovati »obrazovanje«, pa čak i »klasično obrazovanje«, ali je u realnosti ta stvar za mladog filologa izgledala drukčije: »Gimnazija po svojoj prvotnoj formaciji ne [odgaja] za obrazovanje nego za učenost, a to odnedavno [poprima] smjer kao da najednom više ne želi odgajati za učenost nego za žurnalistiku.«[6]

Ono čega se Nietzsche bojao odavno se, dakako, dogodilo. Gimnazija u međuvremenu ne samo da odgaja za žurnalistiku nego i uz pomoć žurnalistike. A to se tada zove mediji u nastavi.

Nietzscheov pravorijek nije, doduše, bio optužba nego nalaz. Humboldtova je gimnazija jednostavno promašila svoj cilj, jer se on činio nedostižnim: »Uistinu 'klasično obrazovanje' jest nešto tako nečuveno teško i rijetko te zahtijeva toliko kompliciranu nadarenost da je ili naivno ili bestidno obećavati ga kao dostižan cilj gimnazije.«[7] O općem obrazovanju, o obrazovanju općenito u međuvremenu se može slično govoriti. A mješavina naivnosti i bestidnosti i nadalje karakterizira svaki opći zahtjev za obrazovanjem. Ono što je u Nietzschea zapravo bilo i ostaje zbunjujuće jednostavno jest tvrdnja da je obrazovanje vezano na individuaciju te nije prikladno za poopćavanje. No ako se to ipak pokuša, Nietzscheu su tada jasne neizbježne konsekvencije: »Najopćije

6 Nietzsche: KSA I, str. 677.

7 KSA I, str. 682.

obrazovanje upravo je barbarstvo.«[8] Nietzsche je kao malo tko gurnuo ruke u ranu ideje općeg obrazovanja. Kako god se tu radi o pojedincu i njegovu razvitku, obrazovanje se ipak ne da poopćiti. Tamo gdje ono uistinu postane općim obrazovanjem mora se ono spram pojedinca i njegovih mogućnosti ponašati općenito. Nema višeg oblika obrazovanja koji bi ostao slobodan od ovog protuslovlja.

Sve to ne znači da ne mogu i ne moraju postojati mjesta izobrazbe u kojima se ljudi pripremaju za zvanja, za više ili manje stereotipne djelatne i radne procese, stječući određene socijalne i komunikativne kompetencije. Znao je to već i Nietzsche: »Što se mene tiče, poznajem samo jednu pravu suprotnost: *ustanove obrazovanja* i *ustanove životne nevolje:* u drugu vrstu spadaju sve postojeće, a ja, međutim, govorim o onoj prvoj.«[9] Naše su škole ustanove životne nevolje u smislu koji uvelike nadilazi Nietzscheovu kritiku. Nevolja života u međuvremenu ih sili na to da prihvate sve zadatke koji se pred njih postave: nadomjestak za obitelji u raspadanju, zadnje mjesto emocionalne komunikacije, institucija za zaštitu od droga i side, prvo terapijsko mjesto, mjesto seksualnog i inog prosvjetljenja, zavod za rješavanje problema u vezi s pitanjima svijeta odraslih počevši od zagađivanja okoliša pa do ratova, od integracije useljenika do borbe kultura, od bijede Trećeg svijeta do europske natjecateljske ideologije. Pritom su bespomoćno izručene ubrzanom razvitku na rast usmjerene ekonomije i tehnologije, uvijek su preplavljene najnovijim dostignućima tehnike i uvijek za time kaskaju, formalno rastrgane između zahtjeva da posreduju kognitivno znanje za sve i da pritom biraju bez selekcijskog pritiska. I baš tu, međutim, valja Nietzscheovu riječ ozbiljno shvatiti: nije sve ono na što nas sili nevolja već zbog toga krepost.

Obrazovališta su za Nietzschea bila »suprotnost« spram ustanova životne nevolje. Mjesta koja nisu obilježena oskudnostima i potrebitostima života, mjesta slobode zbog toga što su oni koji se tamo nalaze kao poučavatelji i učenici slobodni od prisile na korisnost, na relevantnost prakse, na relevantnost života, na aktualnost – jednom riječju: bila su to mjesta dokolice. Na taj je način Nietzsche školi samo vratio prvotni smisao te riječi. *Škola* se preko latinskoga *schola* dade svesti na grčku riječ *shole,* a prvotno je značila »ustrajavanje u radu«. Mudrost jezika često je veća nego što to naša zaboravljena jezična kultura može sanjati: škola koja je prestala biti mjestom dokolice, usredotočenosti, kontemplacije prestala je biti školom. Ona je postala mjestom životne nevolje. A u njoj zatim dominiraju projekti i praksa, iskustva i umreženja, ekskurzije i izleti. Vremena za razmišljanje nema.

U središtu kontemplativnog obrazovališta za Nietzschea se, međutim, ne nalaze sadržaji, nego (u tome je on sasvim moderan) dvije »sposobnosti«, danas zvane kompetencijama: govor i mišljenje. I tu su se po njegovu shvaćanju nalazili deficiti takozvanih obrazovališta njegova doba: »Sve u svemu: gimnazija se do sada propušta baviti prvim i najbližim predmetom od kojeg počinje pravo obrazovanje: materinskim jezikom: zato joj nedostaje plodno tlo za sva ostala obrazovna nastojanja.«[10]

8 KSA I, str. 668.

9 KSA I, str. 717.

10 KSA I, str. 683.

Jezična kompetencija kod Nietzschea nema nikakve veze s time da mladenački subjekt smije artikulirati svoje neposredne potrebe u suženom kodu, nego sa stilom, retorikom, pjesništvom, mjerom klasične literature i podvrgavanjem svemu tome, a sve to sa sviješću da je u jeziku i po jeziku pojedinac sa zajednicom povezan isto tako kao i s poviješću, s predmetom jednako kao i sa svojom nutrinom; tamo pak gdje se jezik kvari, kvare se i ti odnosi. Stoga i Nietzsche, anticipirajući Karla Krausa, gimnazijama svoga vremena podrugljivo može doviknuti: »Svoj jezik uzimajte ozbiljno!... Ovdje se može pokazati koliko visoko ili kako malo cijenite umjetnost i do koje ste širine srodni s umjetnošću ovdje u obrađivanju našega materinskog jezika. Ne vinete li se dotle da spram stanovitih riječi i izraza naših žurnalističkih navika osjećate fizičko gađenje, okanite se težnje za obrazovanjem...«[11]

Fizičko gađenje spram žurnalističkog jezika! Koji bi se još pedagog usudio formulirati to kao prvi obrazovni cilj nastave materinskog jezika i viših obrazovnih ustanova općenito? Ne misli se tu samo na podražaj povraćanja koji čovjeka nužno spopadne pri pogledu na neke blistave magazine, nego da bi se taj podražaj možda mogao uspostaviti prilikom čitanja takozvanih kvalitetnih novina. Uzeti ozbiljno jezik u Nietzscheovu smislu značilo je povrh toga svladavanje jezika u sintaktičkoj diferenciranosti i semantičkoj širini izraza, respekt spram njegove povijesti, poštivanje njegove nastale strukture koja je stoga vjerno zrcalo razvitka jedne kulture, čuvajući na isti način njegove visine i dubine. To, naravno, nikad nije moglo i ne može značiti da bi jezik valjalo zamrznuti na jednom razvojnom stadiju; Nietzscheu koji je i sam jezični tvorac visoke razine nešto slično ne bi nikad ni palo na pamet. To, međutim, ne može značiti da izražajne i razlikovne mogućnosti jezika treba žrtvovati bilo kojem modernizmu i ma kakvom reformatorskom stavu, ma kako se on napredno i globalizirano izražavao.

A mišljenje? U djelu *Ljudsko, suviše ljudsko (Menschliches, Allzu-menschliches)* Nietzsche je podjednako jednostavno i izazovno mogao napisati: »Škola nema važnijeg zadatka od poučavanja strogog mišljenja, opreznog suđenja, konsekventnog zaključivanja: zbog toga se mora okrenuti od svih stvari koje nisu prikladne za ove operacije, na primjer od religije. Pa ona može računati na to da će ljudska nejasnoća, naviknutost i potreba ipak kasnije iznova smanjiti napetost luka suviše krutog mišljenja.«[12] Izuzmemo li invektivu protiv religije u kojoj Nietzsche, naravno, ima pravo (kao vjera religija nije stvar mišljenja; stoga u zbiljskom obrazovalištu može postojati samo religijsko-znanstvena propedeutika koja uvodi u sve velike religijske sustave, ali ne i konfesionalno određen vjeronauk), u ovim se razmišljanjima pokazuje i poznavanje ljudi kakvo danas bolno propuštaju steći mnogi navodni čovjekoljupci. Upravo zato što će svakodnevnost života ponovno izbrusiti točnost mišljenja koja može napredovati samo u dokolici, u relativno bezbrižnoj igri, [ta točnost] može se mirne savjesti vježbati u školi.

11 Nietzsche, KSA I, str. 676.

12 Nietzsche, KSA 2, str. 220.

Danas se iz ovog nalaza obično izvlači suprotan zaključak: ono što ionako nije bilo zbratimljeno s praksom i njome izbrušeno, uopće niti ne treba učiti. Odatle mržnja spram predmeta u kojima se mogu iskusiti i uvježbavati oblici mišljenja koji nemaju izravna odnosa s ma kakvom praksom: drevni jezici, filozofija, matematika, klasične književnosti, likovna umjetnost i glazba. Svi pokušaji da se ovim predmetima sačuva legitimnost upozoravanjem na njihovu korisnost za naporni život u natjecateljskom društvu mogli su se poduzimati do mile volje, ali su oni na koncu ipak samo neugodni.

Nietzscheova kritika obrazovnih ustanova imala je, doduše, i jednu političku komponentu. Pogađala je društvenog nositelja tih ustanova: obrazovano građanstvo. Uistinu obrazovano građanstvo koje je, barem se teorijski oslanjajući na filozofiju i pedagogiju njemačkog idealizma, svoju manjkavu ekonomsku imućnost i malu političku moć kompenziralo posjedovanjem obrazovanja i silom raspolaganja obrazovnim dobrima. To je dakle onaj društveni sloj koji je ideji klasičnog obrazovanja barem za neko vrijeme priskrbio kakvu-takvu realnost. Državne birokracije stekle su u 19. stoljeću, prije svega u njemačkim zemljama i u Habsburškoj Monarhiji veliku važnost, i jedan od prototipova ovog sloja građanstva otjelotvorio se u pojavi visokog ministarstvenog službenika, dok je drugi prototip nastao pobjedničkim hodom modernih znanosti u obliku službe sveučilišnog profesora.

Za obrazovano građanstvo, obrazovanje nije toliko slovilo kao preduvjet ekonomskog uspjeha nego više kao vrijednost po sebi čije je usvajanje trebalo biti honorirano odgovarajućim društvenim i novčanim priznanjem. Srž građansko-humanističkog pojma obrazovanja bio je kanon egzemplarnih djela književnosti, likovne umjetnosti, glazbe i filozofije, s jakom usmjerenošću na stilotvorna djela klasične antike.[13] Ovo razumijevanje umjetnosti došlo je do izražaja u stvaranju nacionalnih književnosti i u građanskim likovnim zbirkama, u izgradnji nacionalnih kazališta te u prilagodbi i građenju opernih kuća i koncertnih dvorana, sve u svemu, dakle, u onim hramovima muza koji su postali arhitektonski i društveni centri njegovanog građanskog stila života, a na taj način i bitno obilježje identiteta toga građanstva.

Obrazovano je građanstvo uistinu zahtijevalo da ta kultura s jedne strane ostane ograničena na ekskluzivni sloj, ali bi s druge strane trebala važiti kao norma i mjerilo za kulturu jedne zemlje općenito. To je pak iznjedrilo pojam obrazovanja kojemu zahvaljujemo baštinjenje klasičnih umjetnina bez kojih se estetska moderna ne bi ni mogla razviti. To je, međutim, dovelo do karikature obrazovanog građanina kojemu se Nietzsche ruga, građanina koji se osjeća uzvišenim nad ostatkom svijeta, jer svoje klasike smatra citatnim blagom i ne propušta priliku da ga pljačka, izopačujući mu smisao. Ekonomski moćna buržoazija i mnogi predstavnici poslovnog i trgovačkog svijeta nisu, uostalom, ove ideale nikada zbiljski priznavali, a svoju su djecu oduvijek prije slali u trgovačke i tehničke škole, pa se tako obrazovno građanstvo moralo konstituirati

13 Manfred Fuhrmann: Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters. Frankfurt na Majni 1999.

kao vlastiti sloj čija se ekonomska slabost suzbija nadasve bizarnim konstrukcijama duhovnog obrazovanja elite.

Obrazovano građanstvo koje se na taj način privremeno nije samo etabliralo kao samosvojan stalež, nego je usto građanskom društvu uzmoglo dati više ili manje obvezujuću kulturu koja je postala mjerilom težnje vrijednog obrazovanja općenito, u međuvremenu je iščezlo. Likvidacija humanističke gimnazije i humboltovskog sveučilišta, demontaža činovničkog staleža uslijed siromašenja države i sukcesivna depragmatizacija akademskog profesorstva primjerom pokazuju prosvjetno-političku i staleško-pravnu stranu ovog procesa; razvlašćivanje građanske kulture kao uzora i mjerila kulturne aktivnosti općenito indicira estetski normativnu dimenziju toga gubitka značenja.

S nestankom toga građanskog kanona i njegovim nadomještanjem uz pomoć važeće paradigme svih estetskih izraza, s transformacijom kulture u stil života, nekadašnja se vodeća građanska kultura preobrazila u tanak segment globalne kulture događanja koji čak više nije u stanju podariti lik i sadržaj ostacima građanskih životnih oblika. Na mjesto ministrova savjetnika sklonog umjetnosti koji je s avangardistima željnima subvencija pun znanja žustro ćaskao o Heimitu von Dodereru i Franzu Kafki stupio je *event manager* koji ta imena u najboljem slučaju rabi s obzirom na njihovu promidžbeno-stratešku uporabivost. A kada premijerna publika Salzburških svečanih igara usred arije Violette u prvom činu Verdijeve *Traviate* nemilosrdno zaplješće, jer operu jednostavno više ne poznaje pa stoga više ni nema sluha za glazbenu cezuru moralo bi tada i posljednjem izdanku građanske kulture biti jasno da je s njom ostario jedan lik duha, srozavši se na delikatesu za medijski zasićeno društvo promatrača sa strane.

Pa ipak: kolizija modernog medijskog društva s idealima i normama obrazovanog građanstva proizvela je onaj pojam »poluobrazovanja« uz pomoć kojega je Theodor W. Adorno analizirao nezgodne prosvjetne odnose poratnog društva. U uvjetima kulturne industrije obrazovanje postaje – kaže Adorno – socijalizirano poluobrazovanje kao sadašnji pojavni oblik »otuđenog duha«.[14] Koliko god se još u ovom stadiju retorički zazivaju stari ideali humanističkog obrazovanja, ipak se oni u realnosti osujećuju opredmećivanjem obrazovanja. Obrazovanje, barem teorijski živi obračun duha sa samim sobom i svijetom, transferira se u mješavinu kulturnih dobara koja se zacijelo mogu steći i konzumirati, ali se više ne daju prilagoditi: »U klimi poluobrazovanja preživljavaju robno postvareni sadržaji obrazovanja na račun u njemu sadržane istine i njegova živog odnosa spram živih subjekata.«[15]

Ovakvo postvarenje Adorno je vidio na djelu u onim gimnazijama u kojima se obrazovni kanon kruto učio napamet, ali se ipak još uvijek učio. Redukcija kanona na

14 Adorno, GS 8/1, str. 93.

15 Adorno, GS 8/1, str. 103

nekoliko krilatica koje se didaktički razrađuju i brzo usvajaju, a da se pritom ne razumije nikakav njihov suodnos markirala je za Adorna tu stranu poluobrazovanja: »Napola razumljeno i napola iskušeno nije predstupanj obrazovanja nego njegov smrtni neprijatelj.« [16] Poluobrazovanje ostaje takvo nerazumijevanje jer se ipak vezuje uz kategorije obrazovanja i suvereno želi zapovijedati nečemu što više ne može shvatiti. Elementi obrazovanja još su tu, ali su za svijest postali savršeno izvanjski. Gdje se nešto još jedva razumije, mora se tim tvrdoglavije tvrditi: »Stoga je poluobrazovanost razdražljiva i ljutita; znati sve o svemu ujedno znači i htjeti pametovati.«[17]

Nedvojbeno je da su tragovi poluobrazovanja onako kako ih je dijagnosticirao Adorno još uvijek svuda vidljivi. Tko god je počevši od šezdesetih godina bio socijaliziran u godinama obrazovnih reformi, odrastao je u tom konceptu, nemajući ga priliku izbjeći. Prosvjetno-politička polazišta tih godina, svejedno koja ih frakcija izlagala, osjećala su se obveznima ideji poluobrazovanja, makar su je vrlo rijetko poimence spominjali. To se moglo očitati prema tome što je obrazovanje kao normativna predodžba postojalo jednako kao i gimnazija, ali je sama stvar postupno ostala izvan vidokruga. Ono što se propagiralo kao neophodan demokratizacijski pomak i kao otvaranje obrazovnih sustava imalo je svoju cijenu: institucionalizaciju poluobrazovanja.

Mnogo toga što se podvodilo pod naziv didaktike pokoravalo se jednostavnom načelu: dopustiti da sadržaji klasičnog obrazovanja propadnu kao izvanjska, spram tobožnjih potreba mladeži skrojena, napola atraktivna mješavina podražaja, pristupa, poticaja i kojekakvih dodataka. To je počelo kad se umjesto Goetheova *Werthera* u školi čitao danas već zaboravljeni Plenzdorfov roman *Nove patnje mladoga W.* (*Die neuen Leiden des Jungen W.*), a završilo je supstitucijom nastave povijesti gledanjem filma Stevena Spielberga *Schindlerova lista*. Sve su te strategije još poznavale motiv da se time spasi nešto od obrazovanja, čak ako je to u konačnici značilo kvarenje obrazovanja njegovom aktualizacijom i medijalizacijom.

»Neobrazovanost« nasuprot tome znači da je ideja obrazovanja u svakom pogledu prestala ispunjavati normativnu ili regulativnu funkciju. Ona je jednostavno nestala. Otuđeni duh koji se kod Adorna još povlačio u obrazovnim dobrima što su spala na razinu rekvizita nekadašnjih obrazovnih zahtjeva pretvorio se u aklamiranu nestašicu duha. Osamdesetih godina s mnogo dosjetljivosti i raskoši propagirano protjerivanje duha iz humanističkih znanosti i njihovo preimenovanje i transformacija u kulturološke studije nije se pokoravalo ni modi, ali ni spoznajnom napretku. U tome se artikulirao program koji nije htio imati nikakve veze s onim duhom koji je od Humboldta i Hegela djelovao kao subjekt i objekt obrazovanja. Bez duha, bez pokušaja, dakle, da se tvrda kora empirije prožme i svede na refleksivni i autorefleksivni pojam, bez onoga, dakle, što je Adorno kao posljednju referencu obrazovanja nazivao sadržajem istine – o obrazovanju više ne može biti govora.

16 Adorno, GS 8/1, str. 111.

17 Adorno, GS 8/1, str. 116.

Neobrazovanost u našem smislu ne znači, dakle, odsutnost znanja ili čak i glupost. Prošla su vremena kada su se ovi fenomeni mogli ne samo dijagnosticirati nego i smjestiti, dok je diferencija obrazovanja i neznanja ujedno bila i razlikovanje između urbanih središta i više ili manje ravne zemlje. Tamo gdje se još danas kao i u povijesnim vremenima prosvjetiteljstva vodi herojska borba protiv gluposti ljudi koji još uvijek premalo znaju, koji su neprosvijećeni i ne umiju ispravno argumentirati, koji ostaju zarobljeni svojim predrasudama i podliježu stereotipima, koji se ne odvajaju i ne žele se odvajati od ideologijskih okova, okultizama, religioznih fundamentalizama, misticizama i iracionalizama, ove pučko-pedagogijske vježbe djeluju donekle ganutljivo.[18] Ne zato što ne bi bilo ničega što valja prosvjećivati, nego stoga što program prosvjetiteljstva više nema nikakve pravne podloge. Svaka ideja odgovornosti prema kojoj treba krenuti iz kako god skrivljene neodgovornosti predmnijeva upravo onaj koncept obrazovanja kojemu se više ne daje nikakva kredibilnost.

Odvraćanje od ideje obrazovanja najjasnije se pokazuje tamo gdje se to možda ponajmanje pretpostavlja: u središtima samog obrazovanja. Već poodavno pokrenuto preusmjeravanje obrazovnih ciljeva na sposobnosti i kompetencije *[skills]* bremenit je indikator za to. Onaj tko kao obrazovne ciljeve naviješta sposobnost za timski rad, fleksibilnost i komunikacijsku spremnost, zna o čemu govori: o suspendiranju one individualnosti koja je nekoć bila adresat i akter obrazovanja.

Smetnemo li s uma pikantni prigovor da se kompetencije poput sposobnosti za timski rad kao osobina mogu beskontekstno stjecati, razvijati školovanjem i prakticirati – očigledno je timski sposoban čovjek sposoban kako bez tima tako i u svakom timu – uočljivo je da metaforičke prosvjetno-političke vodilje naših dana demonstrativno dovode u pitanje upravo one ciljeve koji su svojedobno motivirali klasični obrazovni diskurs: autonomiju subjekta, suverenost pojedinca, odgovornost jedinke. Samo ne misliti vlastitom glavom – baš to čini se tajnim programom izobrazbe danas. Tko nije spreman djelovati u timovima i mrežama i fleksibilno se prilagoditi svemu što se javlja kao izazov (uostalom, nikad od ljudi, nego uvijek od tržišta, globalizacije ili pak od budućnosti), taj više nema nikakve šanse udovoljiti zahtjevima društva znanja. Nisu, dakle, različite osobine ili sposobnosti, nego njihova distanciranost od duha ono što ih čini dokumentima neobrazovanosti. Tko, primjerice, stalno trabunja o umreženosti, uopće ne pomišljajući koliko konformizma time odaje, uspijeva se pokoriti duhu vremena ali ne i zahtjevu donekle suverenog razuma.

Neobrazovanost danas nije stoga nikakav intelektualni deficit, nije nedostatak informiranosti, nije defekt kognitivne kompetencije (premda će sve to i nadalje postojati), nego je odricanje od htijenja da se nešto uopće razumije. Gdje god se danas govori o znanju, radi se o nečemu drukčijem od razumijevanja. Ideja razumijevanja, nekoć osnova duhovno-znanstvene djelatnosti po sebi, u najboljem slučaju prezimlju-

18 Alois Reutterer: Die globale Verdummung. Zum Untergang verurteilt? (Sa zbirkom citata na temu glupost.) Beč - New York 2005.

je u politički korektnoj frazi o razumijevanju drugoga kao izrazu iznuđene tolerancije. Inače se radi bilo o razvitku tehnologijâ koje olakšavaju ovladavanje prirodom i čovjekom ili pak o produkciji označujućih brojki koje s predmetom o kojem se pritom navodno raspravlja imaju sve manje veze.

Ono što se tvrdokorno još uvijek naziva obrazovanjem sada se više ne ravna ni prema mogućnostima i granicama pojedinca, ni prema invarijantnim resursima znanja kulturne tradicije, pa čak ni prema modelu antike, nego prema eksternim čimbenicima kao što su tržište, sposobnost upošljavanja *[employability]*, kakvoća odredišta i tehnološki razvitak, što sada postavljaju one standarde koje »obrazovan« čovjek treba dosegnuti. Iz toga se očišta »opće obrazovanje« čini isto tako zanemarivim kao i »formiranje osobnosti«. U svijetu koji se brzo mijenja, u svijetu u kojemu se kvalifikacije, koncepcije i sadržaji znanja navodno stalno mijenjaju, čini se da je »odsutnost obrazovanja«, odricanje od suvislih misaonih tradicija i klasičnih obrazovnih dobara postalo krepošću koja pojedincu omogućuje da brzo, fleksibilno i neopterećen »obrazovnim balastom« reagira na stalno promjenjive zahtjeve tržišta. U društvu znanja – tako čujemo – i samo je znanje stalno u mijeni te iziskuje strategije za svoju produkciju i prilagodbu koje su posve drukčije od one ideosinkrazije 19. stoljeća koja se nazivala obrazovanjem. Znanje društva znanja ponajprije se definira na temelju njegove udaljenosti od tradicionalnih sfera obrazovanja; no ono se više ne pokorava stavovima poluobrazovanja. Ono što se realizira u znanju društva znanja samosvjesna je odsutnost obrazovanja.

PAOLO FREIRE

Pedagogija obespravljenih*

* Freire, Paolo: *Pedagogija obespravljenih*, prevela Sanja Bingula, ODRAZ, Zagreb, 2002., str. 71-97.

Pedagogija obespravljenih

Dok pokušavamo analizirati dijalog kao ljudski fenomen, otkrivamo njegovu bît: *riječ*. No riječ je više od sredstva koje omogućava dijalog, stoga moramo tražiti elemente koji ga sačinjavaju. Unutar riječi nalazimo dvije dimenzije: razmišljanje i akciju, koje su toliko tijesno povezane da ako žrtvujemo jednu – čak samo i djelomično – odmah strada i druga. Nema prave riječi koja nije istovremeno i praksa.[1] Dakle, izgovoriti pravu riječ znači preobraziti svijet.[2]

Neautentična riječ, koja ne može promijeniti stvarnost, izlazi iz dihotomije što je nametnuta sastavnim elementima stvarnosti. Kad je riječ lišena dimenzije akcije, razmišljanje automatski stradava, a riječ se pretvara u dokono brbljanje, *verbalizam,* u otuđeno i otuđujuće »blebetanje«. Takva je riječ prazna, njom se ne može razotkrivati svijet, jer razotkrivanja nema bez posvećenosti promjeni, a bez promjene nema aktivnosti.

S druge strane, ako je, na štetu razmišljanja, naglasak samo na akciji, riječ se pretvara u *aktivizam*. To drugo – akcija samo radi akcije – negira pravu praksu i onemogućuje dijalog. Stvarajući neautentične oblike postojanja, podvojenost stvara i neautentične misli, a one pojačavaju izvornu podvojenost.

Ljudsko postojanje ne može biti nijemo niti se može hraniti lažnim riječima, već jedino istinitim, kojima ljudi preoblikuju svijet. U ljudskom smislu postojati znači *imenovati* svijet, mijenjati ga. Jednom imenovan, svijet se svojim imenovateljima prikazuje kao problem i od njih zahtijeva novo *imenovanje*. Ljudska bića ne nastaju u tišini[3], već u riječi, radu, u djelovanju – razmišljanju.

---

1 Akcija, razmišljanje = riječ = rad = praksa

žrtvovanje akcije = verbalizam

žrtvovanje razmišljanja = aktivizam

2 Neka od ovih razmišljanja rezultat su razgovora s profesorom Ernanijem Martom Florijem.

3 Očito ne mislim na tišinu duboke meditacije, u kojoj ljudi samo prividno napuštaju svijet, udaljavajući se od njega da bi ga razmotrili u njegovoj cjelokupnosti i tako ostali s njim. No ta vrsta povlačenja stvarna je samo ako se onaj koji meditira »kupa« u stvarnosti, a ne ako povlačenje znači prezir prema svijetu i bijeg iz njega u neku vrstu »povijesne shizofrenije«.

No sve dok izgovaranje stvarne riječi – koja je rad i praksa – znači preobrazbu svijeta, izgovaranje te riječi neće biti samo povlastica nekolicine osoba, već pravo svakoga. Stoga nitko ne može sam izgovoriti istinitu riječ – niti je može, propisujući, izgovoriti *za* drugoga i tako druge lišiti njihovih riječi.

Dijalog je susret ljudi uvjetovan svijetom, da bi se svijetu dalo ime. Stoga dijaloga ne može biti između onih koji žele imenovati svijet i onih koji to imenovanje ne žele – između onih koji drugima uskraćuju pravo na govor i onih kojima je to pravo uskraćeno. Oni kojima je uskraćeno iskonsko pravo na izražavanje najprije moraju tražiti to pravo i spriječiti nastavak dehumanizirajuće agresije.

Ako ljudi svijet mijenjaju riječima i imenovanjem svijeta, dijalog se nameće kao način kojim oni kao ljudska bića zadobivaju smisao. Dijalog je stoga egzistencijalna potreba. Budući da je on susret u kojem se ujedinjeno razmišljanje i aktivnost sudionika dijaloga obraćaju svijetu što ga treba promijeniti i humanizirati, taj se dijalog ne može svesti na prenošenje ideja s jedne osobe na drugu niti to može biti jednostavna izmjena ideja koju će sudionici rasprave »prihvatiti«. Pravi dijalog nije ni neprijateljska, polemička izmjena argumenata između onih koji se nisu posvetili ni imenovanju svijeta ni pronalaženju istine, već su zaokupljeni nametanjem svoje vlastite istine. Dijalog je susret između ljudi koji imenuju svijet; on ne smije biti takav da jedni imenuju u ime drugih. Dijalog je čin stvaranja i ne smije služiti kao prikladan instrument za dominaciju jedne osobe nad drugom. Dominacija implicitna dijalogu dominacija je onih koji vode dijalog o svijetu. To je osvajanje svijeta za oslobođenje ljudskog roda.

Međutim dijalog nije moguć ako nema duboke ljubavi prema svijetu i ljudima. Imenovanja svijeta kao čina stvaranja i preoblikovanja nema bez velike ljubavi.[4] Ljubav je istovremeno temelj dijaloga i dijalog sâm. Stoga je neminovno zadatak odgovornih Subjekata i ne može postojati u odnosu dominacije. Dominacija otkriva patologiju ljubavi – sadizam kod onih koji dominiraju i mazohizam kod onih nad kojima se dominacija provodi. Budući da je ljubav čin hrabrosti, a ne straha, ljubav je predanost drugima. Ma gdje se obespravljeni nalazili, predavanje borbi – borbi za oslobođenje – čin je ljubavi. Ta je predanost dijaloška, jer izlazi iz ljubavi. Kao čin hrabrosti ljubav ne može biti sentimentalna; kao čin slobode ne smije služiti kao izgovor za manipulaciju. Mora potaknuti druga djela slobode, inače to nije ljubav. Jedino se ukidanjem situacije

4 Sve sam uvjereniji da istinski revolucionari moraju revoluciju smatrati činom ljubavi, zbog njezine kreativne i oslobađajuće prirode. Za mene revolucija, koja je moguća i bez teorije o revoluciji – i stoga znanosti, nije nespojiva s ljubavlju. Upravo suprotno: revoluciju vode ljudi da bi postigli humanost. Što bi mogao biti dublji motiv koji potiče ljude da postanu revolucionari od dehumanizacije ljudi? Iskrivljenje koje je riječi »ljubav« nametnuo kapitalistički svijet ne može spriječiti revoluciju, čija je suština ljubav, niti može spriječiti revolucionare u potvrđivanju svoje ljubavi prema životu. Guevara (svjestan »rizika da bude smiješan«) nije se bojao priznati: »Dopustite mi da, makar ispao smiješan, kažem kako istinskog revolucionara vode jaki osjećaji ljubavi. Nemoguće je pomisliti na pravog revolucionara bez te osobine« *Venceremos – The Speeches and Writings of Che Guevara* (Venceremos - Govori i djela Che Guevare), urednik John Gerassi, New York, 1969., str. 398.

obespravljenosti može uspostaviti ljubav koju je takva situacija učinila nemogućom. Ako ne volim svijet – ako ne volim život – ako ne volim ljude – ne mogu ući u dijalog.

S druge strane, dijalog nije moguć bez poniznosti. Imenovanje svijeta, kojim ljudi neprestano ponovno stvaraju taj svijet, ne može biti čin arogancije. Kao susret onih koji se usmjeravaju na zajednički zadatak učenja i djelovanja, dijaloga nema ako jednoj od strana (ili objema) nedostaje poniznosti. Kako mogu razgovarati ako neznanje uvijek projiciram u druge, a svoje vlastito ne vidim? Kako mogu razgovarati ako sebe smatram odvojenim od drugih, koji su puko »ono« u kojem ne prepoznajem drugo *ja*? Kako mogu razgovarati ako smatram da pripadam izabranoj grupi onih »pravih«, vlasnika istine i znanja, za koje su svi oni koji ne pripadaju toj grupi tek »oni« ili »niži slojevi«? Kako mogu razgovarati ako polazim od pretpostavke da je imenovanje svijeta zadatak izabranih i da je ulazak naroda u povijest znak propadanja svijeta, što stoga treba izbjeći? Kako mogu razgovarati ako ne prihvaćam doprinos drugih, nego ga čak smatram uvredom? Kako mogu razgovarati ako se bojim da ću biti zamijenjen, a već me sama ta mogućnost muči i čini slabim? Samodostatnost je nespojiva s dijalogom. Ljudi bez poniznosti (ili koji su je izgubili) ne mogu se približiti drugim ljudima, ne mogu biti njihovi partneri u imenovanju svijeta. Netko tko ne može prihvatiti da je smrtnik poput svih ostalih mora prijeći dug put do mjesta susreta s drugim ljudima, a na tom mjestu nema ni notornih neznalica ni savršenih mudraca, već ima samo ljudi koji zajedno pokušavaju naučiti više nego što znaju sada.

Dijalog zahtijeva snažnu vjeru u čovječanstvo, vjeru u njegovu snagu stvaranja, preoblikovanja, vjeru u vokaciju ljudi da budu humaniji (što nije povlastica izabranih, već pravo sviju). Vjera u ljude *a priori* je zahtjev za dijalogom; »dijaloški čovjek« vjeruje u druge i prije nego što ih upozna u bliskom kontaktu. Njegova vjera, međutim, nije naivna. »Dijaloški čovjek« kritičan je i zna da je u ljudskoj moći stvarati i preoblikovati, premda se, u konkretnoj situaciji otuđenja, pojedinci možda ne mogu koristiti tom moći. Daleko od toga da napusti vjeru u ljude, dijaloški čovjek mora odgovoriti na izazov što ga takva situacija postavlja. On je uvjeren da moć stvaranja i preoblikovanja, čak i kad je u konkretnim situacijama osujećena, teži ponovnom rađanju. I to ponovno rađanje može zamijeniti – a to se ne događa samo po sebi, već u borbi za oslobođenje – ropski rad emancipiranim radom koji životu daje žar. Bez te vjere u ljude dijalog postaje farsa, a time neizbježno i paternalistička manipulacija.

Temeljeći se na ljubavi, poniznosti i vjeri, on postaje horizontalan odnos, u kojem je međusobno povjerenje onih koji vode dijalog logična posljedica. Bilo bi to proturječje u pojmovima – ljubav, poniznost i vjera – kad dijalog ne bi stvarao ozračje međusobnog povjerenja koje sudionike vodi do još užeg partnerstva u imenovanju svijeta. I obratno, povjerenja nema u antidijaloškoj bankarskoj metodi obrazovanja. Vjera u čovječanstvo *a priori* je zahtjev dijaloga, a povjerenje se uspostavlja upravo dijalogom. Ako se ne uspostavi, znači da nije bilo preduvjeta. Lažna ljubav, lažna poniznost i slaba vjera u druge ne mogu stvoriti povjerenje. Povjerenje je ovisno o dokazi-

ma kojima jedna strana drugoj potvrđuje svoje iskrene, konkretne namjere. Povjerenja ne može biti ako riječi nisu istovjetne s djelima. Govoriti jedno, a raditi drugo – uzimati vlastite riječi olako – time se ne stvara povjerenje. Slaviti demokraciju, a ušutkavati ljude jest farsa; raspravljati o humanizmu, a odbacivati ljude jest laž.

Dijalog ne može opstati ni bez nade. Nada je ukorijenjena u ljudskoj nezavršenosti iz koje ljudi kreću u stalno traganje – traganje koje se može voditi jedino u zajedništvu s drugima. Beznađe je oblik tišine, poricanja svijeta i bježanja od njega. Dehumanizacija, rezultat nepravedna poretka, nije uzrok očaja već nade, koja vodi u neprestano traganje za humanošću što ju je nepravda zanijekala. Nada, međutim, ne znači prekrižiti ruke i čekati. Sve dok se borim, pokreće me nada, a ako se borim s nadom, mogu čekati. Budući da je susret ljudi u potrazi za punom humanošću, dijalog se ne može voditi u okružju beznađa. Ako sudionici dijaloga ne očekuju da iz njihovih napora nešto nastane, susret će im biti prazan i sterilan, birokratski i zamoran.

Konačno, istinskog dijaloga nema ako njegovi sudionici ne počnu kritički razmišljati – a to je ono razmišljanje koje prepoznaje razliku između nedjeljive solidarnosti svijeta i ljudi te ne prihvaća nikakvu podjelu među njima, razmišljanje koje radije stvarnost percipira kao proces, preoblikovanje, nego kao statički entitet, razmišljanje koje se ne odvaja od djelovanja, već neprestano uranja u suvremenost bez straha od pretpostavljanih rizika. Kritičko razmišljanje u suprotnosti je s naivnim razmišljanjem, koje »povijesno vrijeme vidi kao teret, kao stratifikaciju postignuća i iskustava prošlosti,«[5] iz kojeg bi sadašnjost trebala izići normalizirana i »uglađena«. Za naivnog je mislioca važna prilagodba na normalizirano »danas«. Za kritičkog važno je trajno preoblikovanje stvarnosti u ime stalne humanizacije čovjeka. Riječima Pierrea Furtera:

»Cilj više neće biti uklanjanje rizika suvremenosti čvrstim vezivanjem za zajamčeni prostor, već osuvremenjivanje tog prostora... Svemir mi se ne otkriva kao prostor što nameće masivnu sadašnjost kojoj se mogu samo prilagoditi, već kao raspon, područje koje zadobiva oblik mojim djelovanjem.«[6]

Cilj je naivnog razmišljanja upravo čvrsto se držati tog zajamčenog prostora i prilagoditi mu se. Tako ono, poričući dimenziju vremena, poriče samo sebe.

Jedino dijalog, koji zahtijeva kritičko mišljenje, može potaknuti takvo mišljenje. Bez dijaloga nema komunikacije, a bez komunikacije nema istinskog obrazovanja. Obrazovanje koje može razriješiti suprotnosti između učitelja i učenika događa se u situacijama kada obojica svoj čin spoznaje usmjeravaju prema objektu koji ih uvjetuje. Tako dijaloški karakter obrazovanja kao prakse slobode ne počinje kad se učitelj/učenik susretne s učenicima/učiteljima u pedagoškoj situaciji, već kad se onaj prvi zapita *o čemu* će razgovarati s onima drugima. Zaokupljenost sadržajem dijaloga zapravo je zaokupljenost sadržajem programa obrazovanja.

5 Iz pisma prijatelju.

6 Pierre Furter, *Educaçao e Vida*, Rio, 1966., str. 26-27.

Za »bankarskog« pedagoga pitanje sadržaja tiče se jedino programa koji će izložiti učenicima. Osmišljavajući svoj program, sam odgovara na svoja pitanja. Za dijaloškog učitelja/učenika koji postavlja problem sadržaj programa obrazovanja nije ni poklon ni nametanje – nisu to djelići podataka koje valja pohraniti u učenike – već organizirano, sustavno i razrađeno »predstavljanje« stvari o kojima pojedinci žele saznati više.[7] Autentično obrazovanje ne provodi »A« za »B« ili »A« o »B« već »A« *u zajedništvu s* »B«, posredovanjem svijeta – svijeta koji ostavlja utisak i izaziva obje strane, potičući ih na stvaranje pogleda na svijet i mišljenja o svijetu. Ti pogledi, ispunjeni tjeskobama, sumnjama, nadama ili beznađem, sadrže bitne teme na kojima se može temeljiti stvaranje sadržaja programa. U svojoj želji za stvaranjem idealnog modela »dobrog čovjeka«, naivno začet humanizam često previđa konkretnu, postojeću, trenutačnu situaciju stvarnih ljudi. Istinski humanizam, prema riječima Pierra Furtera, »leži u omogućavanju pojave svijesti o punoj humanosti, kao uvjetu i obvezi, kao situaciji i projektu.«[8] Mi jednostavno ne možemo otići radnicima – gradskim ili seoskim[9] – i dati im »znanje« u bankarskom stilu ili im nametnuti model »dobrog čovjeka« iz programa čiji smo sadržaj sami osmislili. Mnogi politički i obrazovni planovi propali su jer su ih njihovi autori osmislili prema vlastitim pogledima na stvarnost, ne uzimajući u obzir (osim kao puki predmet svojih aktivnosti) *čovjeka-u-situaciji* kojemu je njihov program naoko bio namijenjen.

Za istinski humanog pedagoga i autentičnog revolucionara predmet aktivnosti je stvarnost koja se mora preobražavati s drugim ljudima – a ne samo za druge ljude. Tlačitelji su oni koji djeluju na ljude indoktrinirajući ih i prilagođavajući ih stvarnosti koja mora ostati nedirnuta. Nažalost, u svojoj želji da pridobiju ljude za revolucionarnu aktivnost, revolucionarne vođe često podlegnu bankarskom načinu planiranja sadržaja programa. Pristupaju seljacima ili gradskim masama s projektima koji možda odgovaraju njihovu pogledu na svijet, ali ne i pogledu tih ljudi.[10] Oni zaboravljaju da

7 U dugačkom razgovoru s Malrauxom Mao Ce-tung je izjavio: »Znaš da već dugo zagovaram stav da masama moramo jasno objasniti ono što smo od njih primili zbrkano.« Andre Malraux, *Anti-Memoirs*, New York, 1968., str. 361-362. To priznanje sadrži cijelu dijalošku teoriju o tome kako sastaviti sadržaj programa obrazovanja, koji se ne može izraditi onako kako pedagozi misle da je najbolje za učenike.

8 Furter, op. cit., str. 165.

9 Seoski su radnici, obično unutar kolonijalnog konteksta, gotovo pupčanom vrpcom vezani za svijet prirode i više se osjećaju kao njezini dijelovi nego kao oni koji je oblikuju.

10 »Naši kulturni radnici moraju služiti narodu s velikim zanosom i odanošću, moraju se povezati s masama, a ne se odvajati od njih. Da bi to postigli, moraju djelovati u skladu s potrebama i željama masa. Sve što rade za mase mora krenuti od potreba masa, a ne od želje bilo kojeg pojedinca, ma kako dobronamjernog. Često se dogodi da objektivno gledano mase trebaju određenu promjenu, no subjektivno još uvijek nisu svjesne te potrebe ili ne žele, odnosno nisu odlučile provesti tu promjenu. U takvim slučajevima valja strpljivo čekati. Promjena se ne smije dogoditi dok, radeći, najveći dio mase ne postane svjestan te potrebe i odlučan je, željan provesti tu promjenu. U suprotnom izdvojit ćemo se iz masa... Tu su dva principa: jedan je stvarna potreba masa, a ne naše mišljenje o tome što im treba, a drugi je želja masa, koje moraju same donijeti odluku, umjesto da to učinimo mi za njih.« Mao Ce-tung,

je njihov temeljni cilj boriti se uz narod, za obnovu njegove ukradene humanosti, a ne »pridobiti narod« na svoju stranu. Takva fraza ne pripada rječniku revolucionarnih vođa, već tlačitelja. Uloga je revolucije osloboditi i biti oslobođen, skupa s narodom – a ne pridobiti ga.

U svojem političkom djelovanju vladajuće elite koriste se bankarskim načinom da bi poticale pasivnost obespravljenih, koja je rezultat »preplavljene« svijesti, i da bi tu pasivnost iskoristile za »ispunjenje« svijesti obespravljenih sloganima koji stvaraju još veći strah od slobode. Takva je praksa nespojiva s istinski oslobađajućim djelovanjem koje tlačiteljeve slogane postavlja kao problem i pomaže obespravljenima »izbaciti« te slogane iz sebe. Na kraju krajeva, zadatak humanista nije zamjena tlačiteljevih slogana vlastitim i iskorištavanje obespravljenih kao pokusnog tla na kojem se »udomljuju« najprije jedni, a zatim drugi slogani. Upravo suprotno, zadatak je humanista pobrinuti se da obespravljeni postanu svjesni činjenice kako kao podvojena bića, s tlačiteljem u sebi, ne mogu postati istinski ljudi.

Taj zadatak podrazumijeva da revolucionarne vođe neće pristupati ljudima kako bi im prenijeli poruku »spasa«, već da bi s njima, u dijalogu, odredili njihovu *objektivnu situaciju* i koliko su oni te situacije *svjesni* – da bi odredili različite razine percepcije ljudi o njima samima i svijetu u kojem i s kojim jesu. Pozitivni se rezultati ne mogu očekivati od obrazovnog ili političkog programa koji ne poštuje specifične poglede tih ljudi na svijet. Takav je program kulturna invazija[11], iako su mu namjere dobre.

Ishodište za osmišljavanje programa obrazovanja ili političke aktivnosti mora biti sadašnja, postojeća, konkretna situacija koja odražava težnje naroda. Polazeći od određenih temeljnih proturječja, ta se egzistencijalna, konkretna, sadašnja situacija mora postaviti pred ljude kao problem i izazov koji zahtijeva odgovor – ne samo na intelektualnoj razini već i na razini djelovanja[12].

Nikada ne smijemo samo razgovarati o sadašnjoj situaciji, nuditi ljudima programe koji imaju malo ili nikakve veze s njihovim problemima, sumnjama, nadama i strahovima – programe koji zapravo s vremenom povećavaju strah obespravljenih. Naš zadatak nije govoriti ljudima o njihovu viđenju svijeta niti nametati im to viđenje, već otvoriti dijalog o njihovu i našem viđenju. Moramo shvatiti da njihov pogled na svijet, koji na različite načine dolazi do izražaja u njihovim aktivnostima, odražava njihovu *situaciju* u svijetu. Obrazovna i politička aktivnost koja nije kritički svjesna te situacije, riskira »bankarstvo« ili govorenje u prazno.

Često pedagozi i političari govore, a nitko ih ne razumije jer njihov govor nije u

Selected Works, (Odabrana djeta Mao Ce-tunga), svezak III.: »The United Front in Cultural Work« (October 30, 1944.), Peking, 1967., str. 186-187.

11 Ovo će se detaljno obrađivati u četvrtom poglavlju.

12 Za istinske humaniste provođenje bankarske metode nešto je što samo sebi proturječi, kao što bi isto tako bilo kad bi se desničari uključili u obrazovanje postavljanjem problema. (Ti drugi su uvijek dosljedni - nikad se ne koriste pedagogijom postavljanja problema).

skladu s konkretnom situacijom ljudi kojima se obraćaju. Prema tome, njihov je govor otuđen i otuđujući. Jezika pedagoga ili političara (sve je očitije da i ovaj drugi mora biti pedagog u širem smislu te riječi), kao i jezika naroda, nema bez misli. Ni jezika ni misli nema bez strukture na koju se odnose. Da bi djelotvorno komunicirali, pedagog i političar moraju razumjeti strukturalne uvjete u kojima su se misao i jezik ljudi dijalektički oblikovali.

Sadržaj programa obrazovanja moramo pronaći u stvarnosti koja ljude uvjetuje i u percepciji te stvarnosti koju imaju pedagozi i ljudi. Istraživanje onoga što sam nazvao »tematski svemir« ljudi[13] – kompleks njihovih »generativnih tema« – inaugurira dijalog obrazovanja kao praksu slobode. I metodologija tog istraživanja mora biti dijaloška i mora omogućiti otkrivanje generativnih tema te poticati svijest ljudi kad je o tim temama riječ. Dosljedno oslobađajućoj svrsi dijaloškog obrazovanja, predmet istraživanja nisu pojedinci (kao anatomski djelići), već promišljeni govor kojim se ljudi obraćaju stvarnosti, razine na kojima tu stvarnost percipiraju i njihovo viđenje svijeta u kojem pronalaze generativne teme.

Prije nego što podrobnije opišemo »generativnu temu«, čime ćemo razjasniti i što razumijevamo pod pojmom »minimalni tematski svemir« , čini mi se nužnim iznijeti nekoliko početnih razmišljanja. Koncept generativne teme nije proizvoljna izmišljotina ni radna hipoteza koju valja dokazati. Da je to hipoteza koju valja dokazati, početno istraživanje ne bi zahtijevalo utvrđivanje prirode teme, već potvrđivanje postojanja ili nepostojanja tema. U tom slučaju, prije pokušaja razumijevanja teme u njenu bogatstvu, značenju, pluralitetu, preobrazbama i povijesnoj kompoziciji, najprije moramo provjeriti je li neka činjenica objektivna. Tek tada možemo početi stvarno razumijevati tu temu. Premda je stajalište kritičke sumnje opravdano, čini se mogućim provjeriti stvarnost generativne teme – ne samo vlastitim iskustvom, već i kritičkim razmišljanjem o odnosu ljudi i svijeta te odnosima među ljudima koje prethodni odnos podrazumijeva.

Ovaj dio zahtijeva više pozornosti. Možda ćete se sjetiti – ma koliko se nevažnim činilo – da jedino čovjek među svim nezavršenim bićima pretvara ne samo svoja djela već i predodžbe o sebi u predmet vlastitog razmišljanja. Ta ga sposobnost razlikuje od životinja koje se ne mogu odvojiti od svojih aktivnosti i stoga ne mogu o njima razmišljati. Ta naizgled površna razlika razgraničuje aktivnosti ljudi od aktivnosti životinja u njihovu životnom prostoru. Budući da je smisao aktivnosti životinja produženje njih samih, i rezultati te aktivnosti neodvojivi su od njih: životinje niti mogu postaviti ciljeve niti pokrenuti preoblikovanje prirode koje bi dobilo značenje što nadilazi nju samu. Štoviše, »odluka« o poduzimanju neke aktivnosti ne pripada njima, već njihovim vrstama. Životinje su, u skladu s tim, bitno »bića po sebi«.

Nesposobne odlučivati za sebe, nesposobne objektivizirati bilo sebe ili svoju aktivnost, bez ciljeva koje su same sebi postavile, živeći »uronjene« u svijet kojem

13 Izraz »bitna tematika« ima ovdje istu konotaciju.

ne mogu dati smisao, bez »sutra« i »danas« jer postoje u sveobuhvatnoj sadašnjosti, životinje nisu povijesne. Njihov nepovijesni život ne pojavljuje se u »svijetu« u njegovu striktnom značenju; životinji se svijet ne čini kao odvojena cjelina (*ne ja*), koja bi joj omogućila da se izdvoji kao *ja*. Ljudski svijet, koji je povijestan, pûka je kulisa za »biće po sebi«. Ustroj s kojim se životinje susreću njih ne izaziva; on ih samo potiče. Njihov život nije riskiranje, jer one nisu svjesne rizika. Rizici nisu izazovi do kojih se došlo razmišljanjem, već su samo »primijećeni« temeljem znakova koji na njih upućuju; prema tome, ne zahtijevaju donošenje odluka kao odgovor na te izazove.

Životinje se, prema tome, ne mogu nečemu posvetiti. Njihovo nepovijesno stanje ne dopušta im da se »poduhvate« života. Budući da ga se ne »poduhvaćaju«, ne mogu ga ni stvarati; a ako ga ne stvaraju, ne mogu mijenjati njegovu pojavnost; niti mogu znati da ih život uništava, jer svoj svijet – »potporanj« ne mogu proširiti u smisleni, simbolički svijet koji uključuje kulturu i povijest. Kao rezultat toga, životinje ne »animaliziraju« svoj svijet da bi animalizirale sebe – niti se »deanimaliziraju«. Čak i u šumi ostaju »bića po sebi«, jednako animalna kao i u zoološkom vrtu.

Suprotno njima, ljudi, svjesni svoga djelovanja i svijeta u kojem jesu, djelujući u funkciji ciljeva koje sebi postavljaju, imajući polazište za svoje odluke u sebi samima i svojem odnosu sa svijetom i drugim ljudima, prožimaju svijet svojom kreativnošću i mijenjaju ga te tako djeluju na svijet. Za razliku od životinja oni ne žive, nego postoje i njihovo je postojanje povijesno. Životinje žive svoje živote u bezvremenskom, ravnom, uniformiranom »potpornju«; ljudi postoje u svijetu koji neprestano stvaraju i preoblikuju. Za životinje »ovdje« je samo stanište s kojim dolaze u dodir. Za ljude »ovdje« znači ne samo fizički već i povijesni prostor.

Strogo govoreći, »ovdje«, »sada«, »sutra« i »jučer« ne postoje za životinje, bića bez samosvijesti, čiji je život potpuno predodređen. Životinje ne mogu prevladati granice koje im nameću »sada«, »ovdje« i »tamo«.

Ljudi, međutim, budući da su svjesni sebe, a time i svijeta, jer su *svjesna bića,* postoje u dijalektičkom odnosu između određivanja granica i svoje slobode. Kako se odvajaju od svijeta koji objektivno promatraju, kako se odvajaju od svoje djelatnosti, kako su ishodišta odluka u njima i u njihovu odnosu sa svijetom i drugima, oni prevladavaju situacije koje ih ograničavaju: »granične situacije«.[14]

Kad ih jednom ljudi prepoznaju kao okove, prepreke svom oslobođenju, te se situacije odvajaju od svoje pozadine i otkrivaju svoju pravu prirodu u konkretnim povijesnim dimenzijama dane realnosti. Žene i muškarci na izazov odgovaraju

14 Profesor Alvaro Vieira Pinto jasno analizira problem »graničnih situacija« koristeći se Jaspersovim konceptom, ali bez pesimističkog gledanja. Za Vieiru Pinta »granične situacije« nisu »nepremostive granice na kojima završavaju mogućnosti, već stvarne granice na kojima sve mogućnosti počinju«; one nisu »granica koja odvaja postojanje od ništavila, već granica koja odvaja postojanje od postati više.« Alvaro Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional*, Rio de Janeiro, 1960. svezak II., str. 284.

aktivnostima koje Vieira Pinto naziva »graničnim djelima«. To su djela kojima se poriče i prevladava, a ne pasivno prihvaća dano.

Stoga ne stvaraju granične situacije same po sebi klimu beznađa, već način na koji ih u određenom povijesnom trenutku ljudi doživljavaju kao okove ili nepremostive prepreke. Budući da je kritičko vrenje uključeno u djelovanje, stvara se klima nade i povjerenja koja ljude vodi u nastojanjima da prevladaju granične situacije. To se može postići jedino djelovanjem na konkretnu, povijesnu stvarnost u kojoj se te situacije povijesno nalaze. Kako se stvarnost preoblikuje, a te se situacije zamjenjuju drugima, pojavljuju se nove koje izazivaju nova granična djela.

U životinjskom svijetu, zbog njegova nepovijesnog karaktera, nema graničnih situacija. Životinje nemaju sposobnost vježbanja graničnih djela koja zahtijevaju odlučan stav prema svijetu: odvajanje od opredmećenog svijeta kako bi se taj svijet promijenio. Životno povezane sa svojim staništem, životinje ne razlikuju sebe i svijet. U skladu s tim, njih ne limitiraju granične situacije – koje su povijesne – već svijet-potporanj u cjelini. Uloga životinja nije stvaranje odnosa s njihovim potpornjem (u tom slučaju on bi bio svijet), već prilagodba. Stoga kad životinje »proizvode« gnijezdo, košnicu ili jazbinu njihov proizvod nije rezultat »graničnog djelovanja«, to jest odgovora koji mijenjaju svijet. Njihova proizvodna aktivnost podložna je zadovoljenju fizičke potrebe koja je prije poticaj negoli izazov. »Proizvod životinje pripada neposredno njezinu fizičkom tijelu, dok se čovjek slobodno suočava sa svojim proizvodom.«[15]

Jedino proizvodi koji su rezultat djelovanja bića, ali ne pripadaju njegovu fizičkom tijelu (premda ti proizvodi mogu nositi njegov pečat), mogu dati smisao kontekstu, koji time postaje svijet. Biće sposobno za takvu proizvodnju (koje je stoga nužno svjesno sebe, koje je »biće za sebe«) ne može *biti* akoon ili ona nisu u *procesu postojanja* u svijetu s kojim su u odnosu, kao što ni svijeta ne bi bilo da nema tog bića.

Razlika između životinja – koje (zato što njihova aktivnost nije granično djelo) ne mogu stvoriti proizvode odvojene od sebe – i ljudskih bića – koja svojim aktivnostima u svijetu stvaraju kulturu i povijest – u tome je što su ljudi bića prakse. Jedino ljudska bića *jesu* praksa – praksa koja je, poput razmišljanja i djelovanja što istinski preoblikuju stvarnost, izvor znanja i stvaranja. Aktivnost životinje, koja se odvija bez prakse, nije stvaralačka, a čovjekovo djelovanje, koje preobražava, jest.

Ljudi kao stvaralačka bića preobražavaju svijet. U trajnom odnosu sa stvarnošću, proizvode ne samo materijalna dobra – opipljive predmete – već stvaraju i društvene institucije, ideje i koncepte.[16] Svojom neprekidnom praksom ljudi istovremeno stvaraju povijest i postaju povijesno-društvena bića. Zato što – za razliku od životinja – ljudi mogu pojmiti vrijeme u tri dimenzije – kao prošlost, sadašnjost i budućnost – njihova

15 Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844.*, urednik Dirk Struik, New York, 1964., str. 113

16 Vidjeti Karel Kosik, *Dialética do lo Concreto*, Mexico, 1967.

se povijest, u funkciji njihovih vlastitih kreacija, razvija kao stalan proces preobrazbe unutar kojeg se ozbiljuju epohe. Epohe nisu zatvoreni dijelovi vremena, statički odjeljci u kojima su ljudi zatvoreni. Kad bi bilo tako, nestao bi temeljni uvjet povijesti – njezin kontinuitet. Upravo suprotno, dijelovi epoha isprepleću se u dinamici povijesnog kontinuiteta.[17]

Epohu karakterizira splet ideja, koncepata, nada, sumnji, vrijednosti i izazova u dijalektičkoj interakciji s njihovim suprotnostima i težnja dovršenosti. Konkretne predodžbe mnogih od tih ideja, vrijednosti, koncepata i nada, kao i zapreke koje onemogućavaju punu humanizaciju ljudi predmeti su razmatranja određene epohe. Ti predmeti, teme, uključuju druge koji im se suprotstavljaju ili su čak antitetički, a koji također upućuju na zadatke što se moraju izvršiti. Stoga povijesne teme nisu nikad izdvojene, neovisne, odvojene ili statičke; one su uvijek u dijalektičkoj interakciji sa svojim suprotnostima. Te se teme ne mogu naći nigdje osim u odnosu ljudi – svijet. Splet interaktivnih tema epohe čini njezin »tematski svemir«.

Suočeni s tim »svemirom tema« u dijalektičkom proturječju, ljudi zauzimaju podjednako proturječna stajališta. Neki rade na očuvanju strukture, drugi na promjeni. Produbljivanjem oprečnosti između tema kao izraza stvarnosti nastaje tendencija pretvaranja tih tema u mitove, kao i pretvaranja same stvarnosti u mit. To stvara klimu iracionalnosti i sektaštva koja prijeti udaljavanjem od dubljeg smisla i lišavanjem tema njihova karakterističnog dinamičkog aspekta. U takvoj situaciji mitotvorna iracionalnost i sama postaje temeljnom temom. Njezina suprotnost, kritički i dinamični pogled na svijet, teži otkrivanju stvarnosti, raskrinkavanju mitova i njihova nastanka te potpunom ostvarenju ljudske zadaće – trajnoj preobrazbi stvarnosti u korist oslobođenja ljudi.

U prethodnoj analizi *teme*[18] sadrže i sadržane su u *graničnim situacijama,* a *zadaci* koje sadrže zahtijevaju *granično djelovanje*. Kad granične situacije prikrivaju teme i stoga se teme ne mogu jasno shvatiti, prikladni zadaci – odgovori ljudi u obliku povijesne aktivnosti – ne mogu se primjereno kritički izvršiti. U takvim situacijama ljudi ne mogu transcendirati granične situacije i otkriti da s onu stranu tih situacija – i u suprotnosti s njima – leži *neprovjerena izvedivost*. Ukratko, granične situacije pretpostavljaju da ima ljudi kojima te situacije izravno ili neizravno služe, ali i onih drugih koje svaka takva situacija osporava i onemogućuje. Kad ti drugi jednom nauče promatrati te situacije kao granicu između biti i biti humaniji, umjesto kao granicu između bića i ništavila, počinju svoju sve kritičniju aktivnost usmjeravati prema ostvarenju *neprovjerene izvedivosti,* koju ta percepcija u sebi sadrži. S druge strane, oni kojima služi trenutačna granična situacija vide neprovjerenu izvedivost kao prijeteću graničnu situaciju čije os-

17 O pitanju povijesnih epoha vidjeti Hans Freyer, *Teoría de la época atual* (Mexico).

18 Ove sam teme nazvao »generativnim« stoga što (kako god ih se shvatilo i kakvu god aktivnost prizivale) sadrže mogućnost razlaganja na mnoštvo drugih tema, koje pak traže izvršenje novih zadataka.

tvarenje ne smiju dopustiti, pa stoga djeluju na održavanju *status quo.* Prema tome, aktivnosti unutar povijesne sredine koje oslobađaju moraju korespondirati ne samo s »generativnim temama« već i s percepcijom tih tema. Taj pak zahtjev implicira drugi – istraživanje bitne tematike.

Generativne teme mogu tvoriti koncentrične krugove koji se kreću od općeg prema pojedinačnom. Najobuhvatnija epoha koja uključuje raznovrsnu skalu jedinica i podjedinica – kontinentalnih, regionalnih, nacionalnih i tako dalje – sadrži teme univerzalnog značenja. Temeljnom temom naše epohe smatram *dominaciju,* koja - kao cilj koji valja doseći – uključuje i suprotnu temu, *oslobođenje.* Ta tema što nas muči daje našoj epohi ranije spomenuti antropologijski karakter. Da bi se postigla humanizacija, što pretpostavlja uklanjanje dehumanizirajućeg obespravljivanja, apsolutno je nužno premostiti granične situacije u kojima su ljudi svedeni na stvari.

Unutar manjih krugova nalazimo teme i granične situacije karakteristične za društva (na istom kontinentu ili na različitim kontinentima) koja te teme i granične situacije čine međusobno povijesno sličnima. Primjerice nedovoljna razvijenost, koja se ne može razumjeti odvojeno od odnosa ovisnosti, granična je situacija karakteristična za društva Trećeg svijeta. Zadatak što ga ta granična situacija nameće jest prevladavanje suprotnosti između tih društava – »objekata« i metropolskih društava; taj zadatak čini neprovjerenu izvedivost za Treći svijet.

Bilo koje društvo unutar pojedine epohe nosi u sebi, osim univerzalnih, kontinentalnih ili povijesno sličnih tema, i svoje specifične teme, svoje vlastite granične situacije. Unutar manjih krugova tematska se raznolikost može pronaći u istom društvu, podijeljenom na područja i ponekad potpodručja koja su sva povezana s društvenom cjelinom. Te teme čine podjedinice određene epohe. Primjerice, unutar iste nacionalne jedinice može se pronaći proturječje »paralelnog postojanja nesuvremenog«.

Unutar tih podjedinica nacionalne se teme mogu, ali i ne moraju, razumjeti u svojem istinskom značenju. Mogu se jednostavno *osjećati,* a ponekad čak ni to. No nepostojanje tema unutar podjedinica apsolutno je nemoguće. Činjenica da pojedinci u određenom području ne primjećuju generativnu temu, ili je vide iskrivljeno, samo otkriva graničnu situaciju u kojoj se oni još uvijek nalaze.

Općenito, svijest podložna dominaciji, koja još nije shvatila graničnu situaciju u njenoj cjelovitosti primjećuje samo popratne pojave te situacije i pripisuje joj inhibitornu snagu koja je zapravo obilježje granične situacije.[19]

19 Pojedinci srednje klase često pokazuju ovu vrstu ponašanja, premda drugačije nego seljaci. Strah od slobode vodi stvaranju obrambenih mehanizama i racionalizaciji što prikriva osnovno, naglašava slučajno i niječe konkretnu stvarnost. Suočeni s problemom, čija bi ih analiza dovela do toga da uoče graničnu situaciju kao lošu, oni su skloni ostati na rubu rasprave i oduprijeti se svakom pokušaju da proniknu u srce problema. Čak ih zamara kad netko istakne temeljnu pretpostavku koja objašnjava slučajne ili sporedne stvari kojima su oni pridavali najveću važnost.

Ta je činjenica od velike važnosti za istraživanje generativnih tema. Kad ljudima nedostaje kritičko razumijevanje stvarnosti i vide je u djelićima koje ne shvaćaju kao interaktivne elemente cjeline, ne mogu potpuno spoznati tu stvarnost. Da bi je doista spoznali, morali bi promijeniti svoje polazište: trebaju najprije vidjeti cjelokupan kontekst da bi zatim mogli odvojiti i izdvojiti sastavne elemente i tako postići jasan uvid u cjelinu.

Za metodologiju tematskog istraživanja i obrazovanja postavljanjem problema jednako je prikladno prikazati važne dimenzije kontekstualne stvarnosti nekog pojedinca, kojemu će analiza te stvarnosti potom omogućiti prepoznavanje interakcije različitih komponenata. U međuvremenu važne dimenzije sastavljene od dijelova u interakciji moraju se promatrati kao dimenzije cjelokupne stvarnosti. Tako kritička analiza bitne egzistencijalne dimenzije omogućava nov, kritički stav prema graničnim situacijama. Percepcija i shvaćanje stvarnosti korigiraju se i poprimaju novu dubinu. Provođenjem metodologije osvješćivanja istraživanje generativne teme u minimalnom tematskom univerzumu (generativne teme u interakciji) uvodi ili započinje uvoditi ljude u kritičko razmišljanje o vlastitom svijetu.

Ali kad ljudska bića stvarnost opažaju kao čvrstu, neprobojnu i sveobuhvatnu, nužno je istraživanje nastaviti s pomoću apstrakcije. Ta metoda ne znači svođenje konkretnog na apstraktno (što bi bilo negiranje njezine dijalektičke prirode), već održavanje jednog i drugog kao suprotnosti koje su u činu razmišljanja u dijalektičkom međuodnosu. To dijalektičko kretanje misli savršeno je pokazano u analizi konkretne životne »kodirane« situacije.[20] Njezino »dekodiranje« zahtijeva pomak od apstraktnog prema konkretnom, pomak od dijela prema cjelini i zatim povratak dijelovima. To ujedno zahtijeva da Subjekt prepozna sebe u objektu (kodiranoj konkretnoj životnoj situaciji) i da prepozna objekt kao situaciju u kojoj se nalazi, skupa s drugim Subjektima. Ako je dekodiranje dobro provedeno, pomak od apstraktnog prema konkretnom koji se pojavljuje u analizi kodirane situacije dovodi do zamjene apstraktnog kritičkim viđenjem konkretnog, koje više nije čvrsta, neprobojna stvarnost.

Kad je pojedinac suočen s kodiranom životnom situacijom (crtež ili fotografija koja apstrakcijom vodi ka konkretnosti životne stvarnosti), on naginje »razlamanju« te situacije. U procesu dekodiranja to odvajanje odgovara stupnju koji nazivamo »opis situacije« i olakšava otkrivanje interakcije između dijelova rastavljene cjeline. Kako se misli iz različitih dimenzija počinju vraćati cjelini, cjelina (kodirana situacija), koja je prije toga bila samo maglovito shvaćena, počinje zadobivati smisao. Ali budući da je kodiranje predočavanje neke životne situacije, onaj tko dekodira sklon je učiniti korak od predodžbe prema konkretnoj situaciji u kojoj i s kojom jest. Stoga se može konceptualno objasniti zašto se pojedinci počinju različito ponašati prema objektivnoj stvarnosti jednom kad ta stvarnost više ne izgleda kao slijepa ulica i poprimi svoj istinski izgled

20 Kodiranje postojeće situacije iskaz je te situacije i pokazuje neke od njenih sastavnih elemenata u međusobnom odnosu. Dekodiranje je kritička analiza kodirane situacije.

– izazov s kojim se mora susresti svako ljudsko biće.

Na svim stupnjevima dekodiranja ljudi javno iznose svoj pogled na svijet. Njihove generativne teme mogu se pronaći u načinu na koji razmišljaju i suočavaju se sa svijetom – fatalistički, dinamično ili statično. Skupina koja konkretno ne izražava generativnu tematiku – što može stvoriti dojam da tih tema nema – predlaže time vrlo dramatičnu temu: *temu tišine*. Tema tišine nameće, u suočavanju s golemom snagom graničnih situacija, strukturu nijemosti.

Ponovno moram naglasiti da se generativna tema ne može naći kod ljudi odvojenih od stvarnosti niti u stvarnosti odvojenoj od ljudi, a još manje na »ničijoj zemlji«. Ta se tema može naći jedino u odnosu ljudi – svijet. Istraživanje generativnih tema istraživanje je razmišljanja o stvarnosti i ljudskog djelovanja na tu stvarnost, što je čovjekova praksa. Upravo zato predložena metodologija zahtijeva da istraživači i ljudi (koji bi se normalno smatrali predmetima tog istraživanja) djeluju kao *suistraživači*. Što aktivniji stav zauzmu u istraživanju svoje teme, to će dublja biti njihova kritička svijest o stvarnosti kojom će, govoreći o temama, zagospodariti.

Netko bi mogao smatrati da uključivanje ljudi kao istraživača u traganje za njihovim bitnim temama nije preporučljivo, jer bi njihov nametljiv utjecaj (obratite pozornost: »nametljivost« onih koji su najzainteresiraniji – ili bi to barem trebali biti – za svoje obrazovanje) mogao »iskriviti« nalaze pa bi se tako žrtvovala objektivnost istraživanja. To gledište pogrešno pretpostavlja da su teme u svojoj izvornoj objektivnosti izvan ljudi – kao da su ljudi *stvari*. Zapravo su teme u ljudima, u njihovu odnosu prema svijetu, odnosu prema konkretnim činjenicama. Ista objektivna činjenica može izazvati različite spletove generativnih tema u različitim podjedinicama neke epohe. Stoga postoji odnos između objektivnih činjenica, čovjekove percepcije tih činjenica i generativnih tema.

Tematiku osmišljavaju ljudi i ako se u određenom trenutku promijeni percepcija objektivnih činjenica na koje teme upućuju, smisao će se tog trenutka razlikovati od onoga iz prethodnog trenutka. S istraživačeva gledišta važno je otkriti točku od koje ljudi počinju zamišljati »dano« i provjeriti je li se u procesu istraživanja u njihovu percipiranju stvarnosti dogodila bilo kakva promjena. (Objektivna stvarnost, dakako, ostaje nepromijenjena. Ako se tijekom istraživanja promijeni percepcija te stvarnosti, to ne umanjuje njegovu vrijednost.)

Moramo shvatiti da su težnje, motivi i ciljevi sadržani u važnim temama zapravo *ljudske* težnje, motivi i ciljevi. Te teme nisu »negdje tamo«, kao statični entiteti. *One nastaju*. One su povijesne kao i ljudska bića, stoga se ne mogu shvatiti odvojeno od ljudi. Shvatiti ih i razumjeti znači razumjeti i ljude koji ih ozbiljuju i stvarnost na koju se odnose. No – upravo zato što se te teme ne mogu razumjeti odvojeno od ljudi – nužno je da ih dobro razumiju oni kojih se one tiču.

Tematsko istraživanje tako postaje zajednička težnja prema svijesti o stvarnosti

i samosvijesti, što istraživanje čini polazištem obrazovnog procesa ili kulturnim činom oslobađajućeg karaktera.

Prava opasnost od istraživanja nije moguće »iskrivljenje« analitičkih rezultata, do kojeg bi došlo pošto pretpostavljeni predmeti istraživanja otkriju da su suistraživači.

Upravo suprotno, opasnost leži u riziku da se središte istraživanja premjesti s bitnih tema na ljude, pretvarajući time ljude u predmete istraživanja. Budući da je to istraživanje temelj razvoja obrazovnog programa u kojem učitelj/učenik i učenici/učitelji kombiniraju svoje spoznaje o istom predmetu, i istraživanje se mora temeljiti na reciprocitetu aktivnosti.

Tematsko istraživanje, koje se pojavljuje u domeni ljudskog, ne može se svesti na mehanički čin. Kao proces traženja, znanja i time stvaranja ono zahtijeva od istraživača da otkriju da se problemi u povezivanju bitnih tema međusobno isprepleću. Istraživanje je istinski smisleno kad je najkritičnije, a najkritičnije je kad izbjegava da na stvarnost gleda usko, »usredotočeno« i parcijalno te se drži razumijevanja *cjelokupne* stvarnosti. Tako bi proces traganja za bitnom tematikom morao uključiti i brigu oko povezivanja tema, brigu za postavljanje tih tema kao problema i brigu za njihov povijesno-kulturni kontekst.

Kao što pedagog ne treba izraditi program koji će predstaviti ljudima, ni istraživač ne treba praviti »vodiče« (itinerare) za istraživanje tematskog svemira, počinjući od točaka koje *on* smatra zadanima. I obrazovanje i istraživanje koje ga podupire moraju biti »simpatetičke« aktivnosti, u etimološkom smislu te riječi. To znači da se moraju sastojati od komunikacije i iskustva stvarnosti viđenih u složenosti njena stalnog »nastajanja«.

Istraživač koji u ime znanstvene objektivnosti preobražava živo u neživo, ono što postaje u ono što jest, život u smrt, osoba je koja se boji promjene. U promjeni (koju ne poriče, ali je i ne priželjkuje) on ne vidi znak života, već znak smrti i propadanja. On želi proučavati promjenu da bi je spriječio, a ne potaknuo ili produbio. Međutim u viđenju promjene kao znaka smrti i u pretvaranju ljudi u pasivne objekte istraživanja radi stvaranja krutih modela otkriva se ubojica života.

Ponavljam: proučavanje teme uključuje istraživanje razmišljanja – razmišljanja što se javlja jedino u i među ljudima koji traže stvarnost. Ne mogu misliti *za druge* ili *bez drugih* niti drugi mogu razmišljati *za mene*. Čak i kad ljudi razmišljaju naivno i praznovjerno, mogu se promijeniti jedino ako djelujući ponovno propitkuju pretpostavke. Stvaranje i djelovanje na osnovi vlastitih ideja, a ne preuzimanja tuđih, mora biti dio tog procesa.

Kao bića »u situaciji« ljudi su ukorijenjeni u vremenu i prostoru koji ih obilježavaju i koje oni obilježavaju. O svojoj »smještenosti« u situaciju razmišljat će u mjeri u kojoj ih ona izaziva da na nju djeluju. Oni jesu bića zato što su u situaciji. Bit će to utoliko više što će više ne samo kritički razmišljati o svojem postojanju već i kritički djelovati na njega.

Razmišljanje o postojanju u situaciji razmišljanje je o uvjetima postojanja, kritičko razmišljanje s pomoću kojega ljudi otkrivaju jedno drugo »u situaciji«. Tek kad se situacija prestane činiti čvrstom, sveobuhvatnom stvarnošću ili mučnom slijepom ulicom i kad je mogu vidjeti kao problematičnu objekt-situaciju, tek tada mogu postati predani. Ljudska vrsta *izranja* iz svoje *uronjenosti* i stječe sposobnost *interveniranja* u stvarnost tek kad tu stvarnost razotkrije. *Intervencija* u stvarnost jeste povijesna svijest i stoga je korak dalje od *izranjanja* i rezultat je osvješćivanja situacije. Osvješćivanje je produbljivanje svjesnosti karakteristične za svako izranjanje.

Stoga svako tematsko istraživanje koje produbljuje povijesnu svjesnost doista ima obrazovni karakter, a svako pravo obrazovanje istražuje mišljenje. Što više pedagozi i ljudi istražuju mišljenje i tako se zajednički obrazuju, to više uopće istražuju. Obrazovanje i tematsko razmatranje u konceptu obrazovanja postavljanjem problema, samo su različiti aspekti istog procesa.

U suprotnosti s antidijaloškim i nekomunikativnim »pohranjivanjem« bankarskog načina obrazovanja metoda postavljanja problema, koja je *par excellence* dijaloška, sastoji se od učenikova viđenja svijeta i temelji se na tom viđenju, unutar kojeg se nalaze učenikove generativne teme. Sadržaj se dakle neprestano širi i obnavlja. Zadatak je dijaloškog učitelja u interdisciplinarnom timu, koji radi na tematskom svemiru otkrivenom istraživanjem, da taj svemir »ponovno iznese« pred ljude od kojih ga je izvorno i dobio – i to ne kao predavanje, već kao problem.

Za primjer uzmimo skupinu odgovornu za koordinaciju plana obrazovanja odraslih u poljoprivrednoj regiji s visokim postotkom nepismenosti. Plan uključuje kampanju opismenjavanja i fazu nakon opismenjavanja. Na prvom stupnju obrazovanje postavljanjem problema traži i istražuje »generativnu riječ«; na drugom stupnju, nakon opismenjavanja, traži i istražuje »generativnu temu«.

No ovdje ćemo istraživati samo generativne teme ili bitne tematike.[21] Nakon određivanja područja rada i preliminarnog upoznavanja s regijom iz sekundarnih izvora počinje prvi stupanj istraživanja. Taj početak (kao i svaki početak bilo koje ljudske aktivnosti) uključuje i teškoće i rizike koji su do izvjesne mjere normalni, premda nisu uvijek uočljivi u prvom kontaktu s pojedincima iz odabrane regije. U tom prvom kontaktu istraživači moraju pridobiti mnogo osoba koje će pristati na neformalan sastanak gdje će se govoriti o ciljevima zbog kojih su istraživači u regiji. Na tom sastanku treba objasniti razloge istraživanja, način i cilj njegove provedbe, kao i to da istraživanje neće biti moguće bez međusobnog razumijevanja i povjerenja. Ako se sudionici slože i s istraživanjem i s procesom koji slijedi,[22] istraživači bi morali među sudionicima izabrati

21 O istraživanju i upotrebi »generativnih riječi« vidjeti moju knjigu *Educaçao como Pratica da Liberdade*.

22 Prema brazilskom sociologu Mariji Edyju Ferreiri (u neobjavljenom djelu) tematsko istraživanje opravdano je samo u mjeri koja vraća ljudima ono što im doista pripada, kad nije pokušaj učenja o ljudima, već je zajedno s njima upoznavanje izazovne stvarnosti.

volontere koji će biti pomagači. Ti bi volonteri prikupili mnoštvo prijeko potrebnih podataka o životu u regiji. No još je važnije aktivno prisustvo tih volontera u istraživanju.

U međuvremenu istraživači započinju posjećivati područje, nikad nametljivo, već kao suosjećajni promatrači puni *razumijevanja* za ono što vide. Normalno je da istraživači kad dolaze u neku regiju već imaju svoje vrijednosti koje će utjecati na njihovu percepciju, no to ne znači da tematsko istraživanje mogu preoblikovati u sredstvo nametanja tih vrijednosti. Jedina dimenzija tih vrijednosti, za koju se valja nadati da će je ljudi čija se tematika istražuje prihvatiti (pretpostavlja se da istraživači posjeduju tu kvalitetu), kritička je percepcija svijeta, koja uključuje ispravnu metodu pristupa stvarnosti radi razotkrivanja te stvarnosti. Kritička percepcija ne može se nametnuti, stoga se, od samog početka, tematsko istraživanje pokazuje kao obrazovno nastojanje, kulturna aktivnost.

Tijekom posjeta istraživači postavljaju svoj kritički »cilj« za regiju koju proučavaju. Ona je za njih golem, jedinstven, živi »kôd« koji valja odgonetnuti. Područje promatraju kao cjelinu koju pri svakom posjetu nastoje »raslojiti«, analizirajući samo neke dimenzije koje su ih se dojmile. Tako proširuju svoje razumijevanje povezanosti različitih dijelova, što će im kasnije pomoći da prodru u cjelinu.

Na tom stupnju odgonetavanja istraživači primjećuju određene *trenutke* u životu regije – ponekad izravno, ponekad u neformalnu razgovoru sa stanovnicima. Sve bilježe, čak i naizgled nevažne stvari: kako ljudi govore, njihov način života, ponašanje u crkvi i na poslu. Bilježe njima svojstven govor i narječje: izraze, rječnik, sintaksu (ne nepravilan izgovor, već način na koji se oblikuju misli).[23]

Bitno je da istraživači promatraju život u regiji pod različitim okolnostima: rad u poljima, sastanke mjesnih udruženja (bilježi se ponašanje sudionika, njihov govor te odnosi između službenih osoba i članova lokalne zajednice), ulogu žena i mladih, trenutke odmora i igre, sportove, razgovor između ljudi u njihovim domovima (bilježe se primjeri odnosa muž – žena, roditelj – dijete). Nijedna aktivnost ne smije promaknuti pozornosti istraživača tijekom početnog istraživanja područja.

Nakon svakog takvog posjeta istraživač bi morao napisati kratko izvješće o kojem bi porazgovarao cijeli tim, radi evaluacije preliminarnih nalaza profesionalnih istraživača i mjesnih pomoćnika. Da bi se pomoćnicima olakšalo sudjelovanje, ocjenjivački bi se sastanci trebali održavati u regiji.

Ocjenjivački sastanci drugi su stupanj u dekodiranju jedinstvenog živog kôda. Budući da svaka osoba u svom izvješću o dekodiranju stavlja u odnose stvari koje je

23 Brazilski romanopisac Guimaraçs Rosa briljantan je primjer kako pisac može autentično uhvatiti sintaksu, ne izgovor ili gramatičku iskvarenost, već samu strukturu misli. Doista (a time se ne umanjuje njegova iznimna spisateljska vrijednost), Guimaraçs Rosa bio je jedan od istraživača *par excellence* »bitne tematike« stanovnika brazilske unutrašnjosti. Profesor Paulo de Tarso upravo priprema esej u kojem analizira malo razmatran aspekt rada autora *Grande Sertâo - Veredas* [u engleskom prijevodu: *The Devil to Pay in Backlands* (New York, 1963)]

vidjela ili situacije koje je doživjela, svako izvješće, jer prikazuje istu stvarnost, potiče druge na dekodiranje te stvarnosti, na koju su i sami bili usredotočeni. Baveći se tako »razmatranjima« drugih, oni »ponovno razmatraju« svoja vlastita »razmatranja«. Tako analiza stvarnosti što je provodi svaki pojedinac dijaloški vraća sve na početak, do razjedinjene cjeline koja se ponovno spaja u jedno i poziva istraživače na novu analizu koja će dovesti do novih ocjenjivačkih i kritičkih sastanaka. Predstavnici stanovnika sudjeluju u svim aktivnostima kao članovi istraživačkog tima.

Što više skupina dijeli i ponovno sastavlja cjelinu, to će se više približiti jezgri glavnih i sporednih proturječja u koja su uključeni stanovnici regije. Lociranjem te jezgre istraživači mogu čak i na tom stupnju prepoznati sadržaj svojeg obrazovnog programa. Doista, ako sadržaj odražava ta proturječja, nesumnjivo će sadržavati bitne tematike tog područja. Nedvojbeno možemo tvrditi da će aktivnost temeljena na tim promatranjima biti mnogo uspješnija od one temeljene na »odlukama s vrha«. Ta mogućnost, međutim, ne smije istraživače dovesti u kušnju. Temeljna je stvar, krenuvši od početne percepcije jezgre suprotnosti (koja uključuje glavnu suprotnost društva kao cjeline unutar epohe), proučavati razinu svijesti stanovnika o tim suprotnostima.

U suštini te suprotnosti čine granične situacije, uključuju teme i određuju zadatke. Ako su pojedinci uhvaćeni i ne uspijevaju se odvojiti od tih graničnih situacija, njihova je tema s obzirom na situaciju *fatalizam,* a zadatak koji tema nameće upravo je – *nedostatak zadatka*. Stoga, premda su granične situacije objektivna stvarnost koja priziva potrebe pojedinaca, s tim pojedincima valja istražiti razinu njihove svijesti o tim situacijama.

Granična situacija kao konkretna stvarnost može kod osoba iz različitih regija (ili čak dijelova jedne regije) potaknuti prilično proturječne teme i zadatke. Stoga glavna briga istraživača mora biti usredotočenost na znanje koje Goldman naziva »stvarna svijest« i »potencijalna svijest«.

»Stvarna svijest rezultat [je] višestrukih prepreka i devijacija koje raznovrsni čimbenici empirijske stvarnosti dovode u suprotnost i podnose potencijalnoj svijesti da ih ona realizira.«[24]

Stvarna svijest nije u stanju percipirati »neprovjerene izvedivosti« koje leže s onu stranu graničnih situacija. No neprovjerenu je izvedivost nemoguće doseći na razini »stvarne [ili trenutačne] svijesti«, ali je se može ostvariti »činom provjere« koji otkriva njenu do tada neprimijećenu mogućnost. Neprovjerena izvedivost i stvarna svijest povezane su, kao što su povezane i provjera i potencijalna svijest. Goldmanov koncept »potencijalne svijesti« jednak je onome što Nicolaï naziva »neprimijećena primjenjiva rješenja«[25] (naša »neprovjerena izvedivost«), za razliku od »primijećenih primjenjivih rješenja« i »rješenja koja se upravo primjenjuju«, a koja odgovaraju Goldmanovoj »stvarnoj svijesti«. Prema tome, to što će istraživači na prvom stupnju istraživanja možda

24 Lucien Goldman. *The Human Sciences and Philosphy*, London, 1969., str. 118.

25 Vidjeti André Nicolaï, *Comportment Économique et Structures Sociales*, Pariz, 1960.

približno shvatiti složenost proturječja ne ovlašćuje ih da započnu strukturirati sadržaj programa obrazovanja. Ta percepcija stvarnosti i dalje nije percepcija stvarnosti naroda, već njihova.

S razumijevanjem složenosti proturječja započinje istraživanje drugog stupnja. Uvijek kao tîm, istraživači će odabrati neka od tih proturječja da bi razvili kodifikacije kojima će se koristiti u tematskom istraživanju. Budući da su kodifikacije (crteži ili fotografije)[26] *predmeti* koji posreduju u kritičkoj analizi, njihovo pripremanje treba zadovoljiti određena načela koja se u stvaranju vizualnih pomagala razlikuju od uobičajenih.

Prvi je zahtjev da te kodifikacije moraju prikazivati situacije poznate ljudima čije se teme istražuju, tako da oni mogu te situacije lako prepoznati (kao i svoj odnos prema njima). Nedopustivo je (bez obzira na to da li u procesu istraživanja ili na sljedećem stupnju, kad je relevantna tema već predstavljena kao sadržaj programa) prikazati slike stvarnosti nepoznate sudionicima. Takav postupak (premda dijalektički, budući da pojedinci, analizirajući nepoznatu stvarnost, mogu tu stvarnost usporediti s vlastitom te otkriti ograničenja u svakoj) ne može prethoditi osnovnom postupku, koji nameće stupanj uronjenosti sudionika u stvarnost, to jest procesu u kojem pojedinci, analizirajući vlastitu stvarnost, postaju svjesni svojih ranijih, iskrivljenih percepcija i stoga dolaze do novog poimanja stvarnosti.

Jednako je važan zahtjev za pripremu kodifikacija da njihova tematska jezgra ne smije biti ni previše određena ni previše zagonetna. Ako bi bilo prvo, postupak bi se mogao pretvoriti u puku propagandu bez stvarnog dekodiranja, koje bi nadišlo prvobitni sadržaj. Drugo se izlaže riziku da se pretvori u pravu zagonetku ili igru pogađanja. Budući da predstavljaju životne situacije, kodifikacije bi morale biti jednostavne u svojoj složenosti i nuditi različite mogućnosti dekodiranja, kako bi se izbjeglo propagandno ispiranje mozga. Kodifikacije nisu slogani; to su prepoznatljivi predmeti, izazovi na koje oni koji ih dekodiraju trebaju usmjeriti kritičko razmišljanje.

Da bi ponudila različite mogućnosti analize u procesu dekodiranja, kodifikacija mora biti organizirana kao »tematska lepeza«. Dok sudionici procesa odgonetavaju i razmišljaju o kodifikaciji, ona se mora otvoriti prema drugim temama. To otvaranje (kojega nema ako je tematski sadržaj ili previše jasan ili previše zagonetan) nužno je za percepciju dijalektičkih odnosa između tema i njihovih suprotnosti. U skladu s tim, kodifikacija koja odražava egzistencijalnu situaciju mora objektivno činiti cjelinu. Njezini elementi moraju međusobno djelovati u smjeru cjeline.

U procesu dekodiranja sudionici javno iznose svoju tematiku i tako otkrivaju svoju »stvarnu svijest« o svijetu. Dok to čine, počinju shvaćati kako su funkcionirali

26 Kodifikacija može biti i usmena. U tom će se slučaju sastojati od nekoliko riječi kojima se iznosi osnovni problem, nakon čega slijedi dekodiranje. Tim *Instituta de Desarrollo Agropecuario* (institut za poljoprivredni razvoj) u Čileu uspješno se koristio tom metodom u tematskim istraživanjima.

ranije, kada su iskustveno doživljavali situaciju koju sada analiziraju. Tako počinju razumijevati »percepciju svoje prethodne percepcije«. Stekavši svijest o tome, počinju drugačije promatrati stvarnost. Širenjem horizonta percepcije lakše mogu u svojoj »pozadinskoj svijesti« otkriti dijalektičke odnose između dviju dimenzija stvarnosti.

Poticanjem »percepcije prethodne percepcije« i »znanja o prethodnom znanju«, dekodiranje pobuđuje nove percepcije i razvoj novog znanja. Nova percepcija i novo znanje sustavno se nastavljaju s uvođenjem obrazovnog plana koji neprovjerenu izvedivost preoblikuje u provjeru, dok potencijalna svijest zamjenjuje stvarnu svijest.

Nadalje, priprema kodifikacija zahtijeva da one, ako mogu, predoče proturječja koja »uključuju« druga proturječja, što zajedno čini sustav proturječja regije[27] koju istražujemo. Dok se priprema neka od tih »uključivih« kodifikacija, trebalo bi kodificirati i druga u njima »sadržana« proturječja. Dekodiranje prvih, dijalektički se može objasniti dekodiranjem drugih.

S tim u vezi, Gabriel Bode, mladi socijalni radnik iz jedne od najvažnijih čileanskih državnih institucija, *Instituto de Desarrollo Agropecuario* (INDAP),[28] uvelike je doprinio našoj metodi. Koristeći se ovom metodom na drugom stupnju, nakon opismenjivanja, Bode je primijetio da seljaci pokazuju zanimanje za raspravu samo ako je kodifikacija usmjerena izravno na njihove potrebe. Svako skretanje u kodifikaciji, kao i pokušaj pedagoga da raspravu o dekodiranju usmjeri na druge regije, rezultirali su šutnjom i nezainteresiranošću. S druge strane, primijetio je da se čak i kad je kodifikacija[29] usmjerena na njihove potrebe seljaci ne mogu sustavno usredotočiti na raspravu. Pozornost im je često opadala do stupnja na kojem nije bilo moguće doseći sintezu. Seljaci također gotovo nikad nisu uočavali odnos između svojih potreba i izravnih i neizravnih uzroka tih potreba. Moglo bi se reći da nisu uspijevali uočiti neprovjerenu izvedivost koja nije povezana s graničnim situacijama što su ih te njihove neposredne potrebe stvorile.

Bode je zatim odlučio eksperimentirati prikazujući istovremeno različite situacije. U tome leži vrijednost njegova doprinosa. Na početku je prikazao vrlo jednostavnu kodifikaciju neke postojeće situacije. Prvu je kodifikaciju nazvao »esencijalnom«; ona je jezgra i otvara se u tematsku lepezu koja se proširuje u »pomoćne« kodifikacije. Nakon što je esencijalna kodifikacija dekodirana, pedagog zadržava njenu sliku kao referentnu točku i uz nju projicira pomoćne kodifikacije. Uz pomoć potonjih, koje su izravno povezane s esencijalnom kodifikacijom, pedagog održava živo zanimanje sudionika, što omogućuje postizanje sinteze.

Veliko je postignuće Gabriela Bode u tomu što je, s pomoću dijalektike između esencijalne i pomoćnih kodifikacija, uspio prenijeti sudionicima smisao *cjeline*. Pojed-

27 Ovo je preporuka José Luisa Fiorija (iz neobjavljenog rukopisa).

28 Do nedavno INDAP je vodio ekonomist i istinski humanist Jacques Chonchol.

29 Prema Fiorijevoj definiciji ove kodifikacije nisu »uključive« .

inci koji su bili *uronjeni* u stvarnost, uglavnom tako osjećajući svoje potrebe, *izranjaju* iz stvarnosti i uočavaju *uzroke* koji su te potrebe izazvali. Tako brže mogu stići od razine stvarne svijesti do razine potencijalne svijesti.

Kad je kodifikacija jednom pripremljena, a interdisciplinarni je tim proučio sve njene tematske slojeve, istraživači se vraćaju u regiju i započinju treći stupanj istraživanja, inicirajući u »tematskim istraživačkim kružocima«[30] dijalog dekodiranja. Te rasprave, koje dekodiraju materijal pripremljen na prethodnom stupnju, snimaju se i upotrebljavaju u analizi koju potom provodi interdisciplinarni tim.[31] Uz istraživača, koji ima ulogu koordinatora u procesu dekodiranja, sastancima prisustvuju i dva druga stručnjaka – psiholog i sociolog. Njihov je zadatak primijetiti i bilježiti važne (i naizgled nevažne) reakcije onih koji dekodiraju.

Tijekom procesa dekodiranja koordinator mora ne samo slušati pojedince već ih i izazivati, postavljajući kao probleme i kodificiranu životnu situaciju i svoje vlastite odgovore. Zahvaljujući katartičnoj snazi metodologije, sudionici tematskih istraživačkih kružoka javno iznose osjećaje i primjedbe o sebi, svijetu i drugima, koje pod drugim okolnostima možda ne bi iznijeli.

Tijekom jednog od tematskih istraživanja[32] provedenog u Santiagu skupina stanara raspravljala je o sceni u kojoj pijani čovjek hoda ulicom, a tri mladića razgovaraju na uglu. Stanari su komentirali »da je pijanac jedini na slici koji proizvodi i koristan je svojoj zemlji, a kući se vraća nakon cjelodnevnog rada za malu plaću, zabrinut je za svoju obitelj jer ne može zadovoljiti njihove potrebe. On jedini radi. Dobar je radnik i voli malo popiti kao i mi.«

Istraživač[33] je namjeravao proučiti razne aspekte alkoholizma. Možda ne bi dobio navedene odgovore da je sudionicima dao upitnik koji je sam sastavio. Izravno upitani, možda bi zanijekali da uopće piju. No u svojim su primjedbama na kodifikaciju svakodnevne situacije, koju su mogli prepoznati i u kojoj su se mogli prepoznati, izrekli što doista osjećaju.

Dva su važna aspekta njihovih izjava. S jedne strane to je da su izgovorili kako su niske zarade, osjećaj iskorištenosti i opijanje povezani – opijanje kao bijeg od stvarno-

30 Svaki »istraživački kružok« mora imati najmanje dvadeset ljudi. Organizira se onoliko kružoka koliko treba da se uključi deset posto sudionika iz regije ili podregije koja se proučava.

31 Ti bi analitički sastanci nakon dekodiranja morali uključiti volontere iz regije koji su pomagali u istraživanju te neke sudionike »tematskih istraživačkih kružoka« . Njihov je doprinos njihovo pravo, ali i neizostavna pomoć u analizi koju provode stručnjaci. Kao suistraživači oni će ispraviti i/ili potvrditi objašnjenje nalaza. S metodološkog stajališta njihovo sudjelovanje dodatno osigurava istraživanje (koje se od početka temelji na »simpatetičkom« odnosu): kritičko prisustvo predstavnika naroda od samog početka do konačne faze, to jest tematske analize, nastavlja se u osmišljavanju obrazovnog programa kao oslobađajuće kulturne aktivnosti.

32 Ovo istraživanje nažalost nije dovršeno.

33 Psihijatar Patricio Lopes, čije je djelo opisano u *Educaçao como Prática da Liberdade*.

sti, kao pokušaj prevladavanja frustracije i, u krajnjoj liniji, samouništavajuće rješenje. S druge strane to je izražena potreba da se pijanca uzdigne. On je »jedini koristan svojoj zemlji, jer radi, dok drugi samo brbljaju«. Uzdigavši pijanca, sudionici su se poistovjetili s njim, kao radnici koji također piju – »dobri radnici«.

Za usporedbu, zamislite neuspjeh moralističkog pedagoga[34] koji propovijeda protiv alkoholizma i kao primjer vrline iznosi nešto što ti ljudi ne smatraju vrlinom. U tom, kao i u drugim slučajevima, jedini je siguran postupak osvješćivanje situacije, čemu treba težiti od samog početka tematskog istraživanja. (Očito je da osvješćivanje ne završava na razini puke subjektivne percepcije situacije, već aktivnostima priprema ljude za borbu protiv onoga što priječi njihovu humanizaciju.)

Jednom drugom prilikom, ovaj put sa seljacima, primijetio sam da je tijekom cijele rasprave o radu na poljima stalan ostao zahtjev za povećanje nadnica i potreba za udruživanjem radi ostvarenja tog zahtjeva. Na sastanku se raspravljalo o trima situacijama, a zahtjev je uvijek bio isti.

Sada zamislite pedagoga koji osmišljava svoj obrazovni program za te ljude, a taj se program sastoji od čitanja »vrijednih« tekstova iz kojih se može naučiti da je »voda u bunaru«. A upravo se to događa u obrazovanju i politici, jer se ne shvaća da dijaloška priroda obrazovanja počinje tematskim istraživanjem.

Kad je dekodiranje u kružocima dovršeno, počinje posljednji stupanj istraživanja, a istraživači prave sustavnu interdisciplinarnu studiju svojih nalaza. Slušajući trake snimljene na sastancima gdje se dekodiralo i proučavajući bilješke psihologa i sociologa, istraživači sastavljaju popis eksplicitnih i implicitnih tema koje su na sastancima izišle na vidjelo. Te bi teme trebalo klasificirati prema različitim društvenim znanostima. Klasifikacija ne znači da će se nakon izrade programa teme izdvojiti u zasebne kategorije, već samo da svaka društvena znanost određenu temu promatra na specifičan način. Tema razvoja primjerice osobito je prikladna za područje ekonomije, no ne i isključivo. Tom će se temom baviti i sociologija, antropologija i socijalna psihologija (znanosti koje se bave kulturnim promjenama i mijenjanjem stajališta i vrijednosti – pitanjima koja su jednako relevantna za filozofiju razvoja.) Njome će se baviti i političke znanosti (koje se bave odlukama o razvoju), obrazovanje i tako dalje. Tako se temi nikad ne pristupa kruto. Doista bi bila šteta kad bi se s temama, nakon što se istražilo koliko se bogato isprepleću s drugim oblicima stvarnosti, postupalo tako da se njihovo bogatstvo (a time i snaga) žrtvuje uskim specijalističkim okvirima.

Po dovršenju tematskog obilježavanja svaki stručnjak u interdisciplinarnom timu predstavlja projekt za »raščlanjivanje« svoje teme. U raščlambi teme stručnjak traži jezgru koja, obuhvaćajući jedinice učenja i uspostavljajući slijed, daje opće viđenje teme. Dok se raspravlja o svakom pojedinom projektu, drugi stručnjaci iznose svoje primjedbe. One se mogu ugraditi i u projekt i/ili uključiti u kratke eseje o toj temi. Ti

34 Vidjeti Niebuhr, op. cit.

eseji, s bibliografskim dodatkom, vrijedna su pomoć u obuci učitelja/učenika[35] koji će raditi u »kulturnim kružocima«.

Tijekom raščlanjivanja bitne tematike tim će uočiti potrebu za uključivanjem nekih temeljnih tema, koje nisu bile predložene u prethodnom istraživanju. Uvođenje tih tema pokazalo se potrebnim, a odgovara i dijaloškom karakteru obrazovanja. Ako je programiranje obrazovanja dijaloško, i učitelji/učenici imaju pravo uključivati teme koje prethodno nisu bile predložene. Takve teme zovem »zglobne teme«, imajući na umu njihovu funkciju. One mogu olakšati povezivanje dviju tema u programsku jedinicu i tako ispuniti eventualnu prazninu među njima ili mogu ilustrirati odnose između općeg sadržaja programa i pogleda na svijet kakav ima narod. Stoga jedna od tih tema može biti na početku tematskih jedinica.

Antropologijski koncept kulture jedna je od tih zglobnih tema. On objašnjava ulogu ljudi u svijetu i sa svijetom kao bića koja mijenjaju svijet, a ne prilagođavaju mu se.[36]

Po dovršenju raščlambe tematike[37] dolazi »kodifikacija«: odabiranje najboljeg komunikacijskog kanala za svaku temu i njezino prikazivanje. Kodifikacija može biti jednostavna ili složena. Prva se koristi ili vizualnim (slikovnim ili grafičkim) ili taktilnim i auditivnim kanalom, dok se druga koristi različitim kanalima.[38] Izbor slikovnog ili grafičkog kanala ovisi ne samo o materijalu koji treba kodirati već i o pismenosti osoba s kojima se želi komunicirati.

Nakon kodificiranja tematika priprema se didaktički materijal (fotografije, dijapozitivi, filmovi, plakati, tekstovi i tako dalje). Tim može vanjskim stručnjacima predložiti neke teme ili aspekte nekih tema kao teme za razgovore koji se snimaju.

Uzmimo za primjer temu razvoja. Tim stupa u vezu s dva ili više ekonomista različitih škola, govori im o programu te ih poziva da se uključe u razgovor o temi

35 Pod učenicima se razumijevaju odrasli polaznici tečajeva, tzv. »kulturnih kružoka« . (Prim. prev.)

36 O važnosti antropološke analize kulture vidjeti *Educaçao como Prática da Liberdade*.

37 Obratite pozornost na to da je program cjelina sastavljena od međuovisnih jedinica koje su same po sebi također cjeline.

Teme su cjeline same po sebi, ali su i elementi koji u interakciji čine tematske jedinice cijelog programa. Tematska raščlamba dijeli tematske cjeline jer traga za njihovim temeljnim jezgrama koje jesu dijelovi cjeline. Postupak kodifikacije pokušava ponovno objediniti raščlanjenu temu kako bi se prikazala životna situacija. Kod dekodiranja pojedinci raščlanjuju kodifikaciju da bi razumjeli njezine implicitne teme ili temu. Dijalektički proces dekodiranja tu ne završava, no dovršen je kad se ponovno povežu u jedno svi dijelovi razjedinjene cjeline, koja se tako mnogo lakše razumije (kao i njezini odnosi s drugim kodificiranim situacijama, a sve objedinjuju životnu situaciju).

38 KODIFIKACIJA

a) Jednostavna: -vizualni kanal; -slikovni; -grafički; -taktilni kanal; -auditivni kanal

b) Složena: svi kanali istovremeno

jezikom razumljivim publici. Ako stručnjaci pristanu, snima se razgovor od petnaest do dvadeset minuta. Može se napraviti i fotografija svakog stručnjaka dok govori.

Snimljeni razgovor sluša se na kulturnom kružoku; uvodnim riječima netko predstavlja govornika i izvještava što je on napisao, uradio i što trenutačno radi. U međuvremenu, govornikova se fotografija projicira na platnu. Ako je primjerice riječ o sveučilišnoj profesorici, uvod može obuhvatiti raspravu o tome što sudionici misle i očekuju od sveučilišta. Skupini je unaprijed rečeno da će nakon snimljenog izlaganja slijediti rasprava o njegovu sadržaju (rasprava funkcionira kao auditivna kodifikacija). Tim zatim izvještava stručnjake o reakciji sudionika tijekom diskusije. Ta tehnika povezuje intelektualce, često dobronamjerne, sa stvarnošću; ali i one otuđene od stvarnosti. Ujedno ljudima omogućava da čuju i iznesu primjedbe na mišljenja intelektualaca.

Neke teme ili jezgre mogu se prikazati s pomoću kratkih dramatizacija koje smiju sadržavati samo temu, ali ne i »rješenja«! Dramatizacija funkcionira kao kodifikacija, kao situacija s postavljenim problemom koji valja riješiti.

Ovdje je još jedan didaktički izvor – ali samo ako se primjenjuje unutar postavljanja problema, a ne kao bankarski pristup obrazovanju: čitanje i rasprava o člancima iz časopisa i novina, o poglavljima u knjigama. Kao i u slučaju snimljenog razgovora, netko predstavlja autora prije početka grupnog rada, a o sadržaju se raspravlja poslije. Na sličan način neizbježna je i analiza sadržaja novinskih uvodnika o nekom događaju: zašto različite novine različito tumače istu činjenicu? Takva praksa pomaže da se razvije smisao za kritičnost, tako da ljudi na novine ili vijesti prestanu reagirati kao pasivni objekti »izvještavanja« koja su im namijenjena, već reagiraju kao svijest koja se želi osloboditi.

Sa svim pripremljenim didaktičkim materijalom, uz male uvodne priručnike, tîm pedagoga spreman je ljudima prikazati njihovu tematiku, sustavno i opširno. Tematika koja dolazi od naroda sada se tom narodu vraća – ne kao sadržaj koji valja pohraniti, već kao problem koji valja riješiti.

Prvi je zadatak učitelja osnovnog obrazovanja predstaviti opći program obrazovne kampanje. Ljudi će se naći u tom programu; neće im se činiti stranim, budući da je nastao u suradnji s njima. Prosvjetitelji će također objasniti (na temelju dijaloškog karaktera obrazovanja) zglobne teme u programu te njihovo značenje.

Ako pedagozi nemaju dovoljno sredstava za provedbu preliminarnog tematskog istraživanja kako je prije opisano, mogu – uz minimalno poznavanje situacije – odabrati nekoliko temeljnih tema koje će služiti kao »kodifikacije koje valja istražiti«. U skladu s tim, mogu početi s uvodnim temama i istovremeno poticati daljnje tematsko istraživanje.

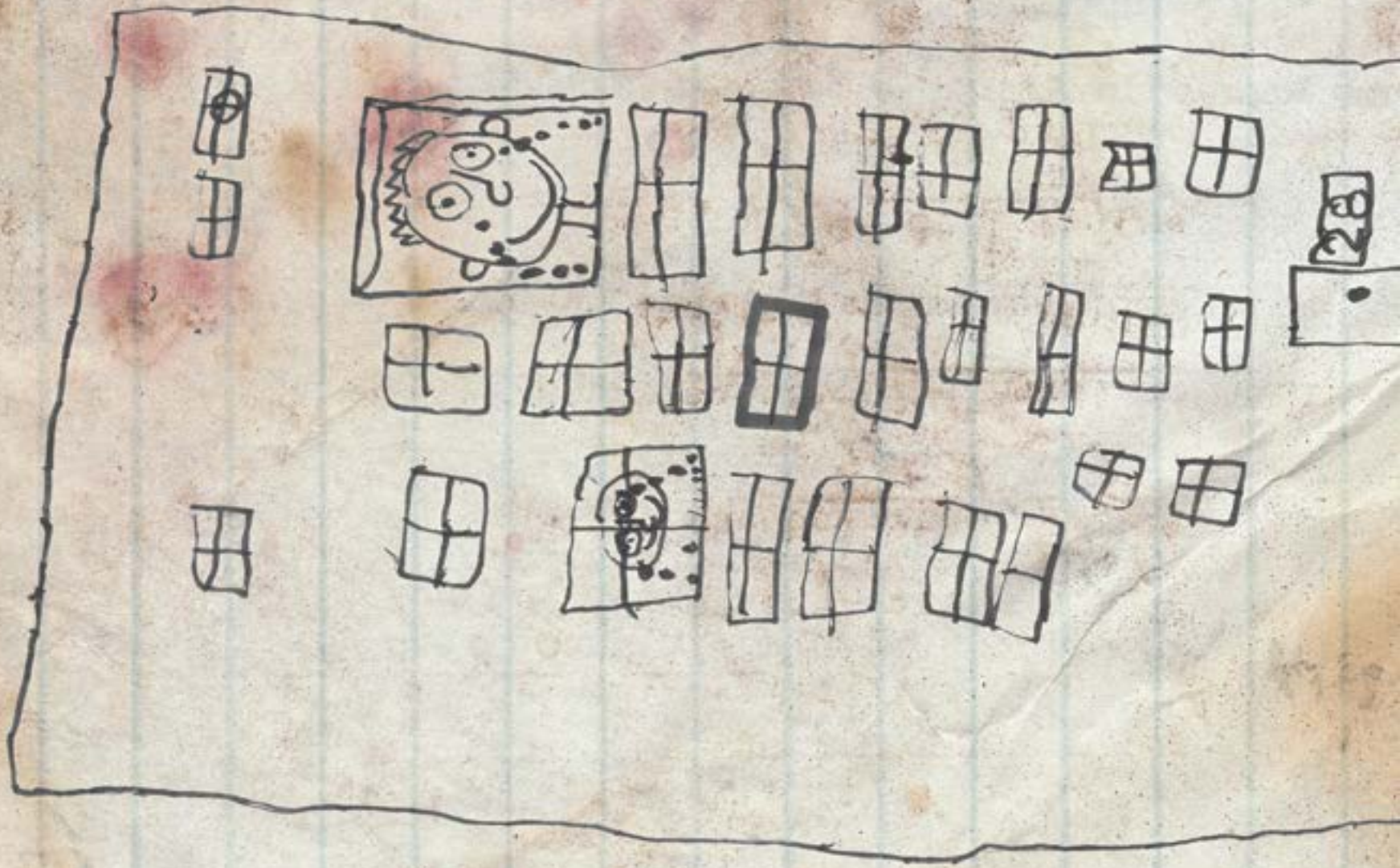
Jedna je od tih temeljnih tema (osobno je smatram glavnom i nezaobilaznom) antropologijski koncept kulture. Bez obzira na to radi li se o seljacima ili gradskim

radnicima koji uče čitati, ili su uključeni u program nakon opismenjivanja, polazište njihova traganja za znanjem (u instrumentalnom značenju termina) jest razgovor o konceptu. Dok raspravljaju o svijetu kulture, pokazuju svoju razinu svijesti o stvarnosti, a ta stvarnost implicira različite teme. Njihova se rasprava dotiče i drugih aspekata stvarnosti koju počinju promatrati sve kritičnijim okom. Ti aspekti pak uključuju mnoge druge teme.

S iskustvom koje imam mogu tvrditi da koncept kulture, ako se o njemu maštovito raspravlja u svim njegovim dimenzijama ili većini njih, može ponuditi različita područja obrazovnog programa. Osim toga, nakon nekoliko dana razgovora sa sudionicima kulturnog kružoka, pedagozi mogu sudionike izravno upitati: »O kojim biste još temama željeli raspravljati?« Svaki se odgovor bilježi i odmah iznosi pred skupinu kao problem.

Jedan od članova može primjerice reći: »Volio bih razgovarati o nacionalizmu.« »Dobro«, kaže pedagog bilježeći prijedlog i dodaje: »Što znači nacionalizam? Zašto bi nama koristila rasprava o nacionalizmu?« Moje je iskustvo da se, kada se takav prijedlog postavi kao problem, pojavljuju nove teme. Ako, u kraju gdje se iste noći sastaje tridesetak kulturnih kružoka, svi »koordinatori« (pedagozi) nastave tako raditi, središnji tîm imat će raznolik tematski materijal za svoju studiju.

Važna je stvar, sa stajališta obrazovanja za oslobođenje, da se ljudi počnu osjećati kao gospodari svojeg razmišljanja dok raspravljaju o mišljenjima i pogledima na svijet eksplicitno ili implicitno izraženim u njihovim primjedbama i primjedbama njihovih sugrađana. Budući da takav stav o obrazovanju počinje s uvjerenjem da obrazovanje ne može uvesti svoj vlastiti program, već taj program valja osmisliti dijaloški, u suradnji s ljudima, takav program onda služi da se uvede pedagogija obespravljenih, u čijoj razradi obespravljeni moraju sudjelovati.



PETAR FILIPIĆ

O neoliberalnoj paradigmi i hrvatskoj visokoškolskoj stvarnosti*

* Filipić, Petar: »O neoliberalnoj paradigmi i hrvatskoj visokoškolskoj stvarnosti«, u: Isti, *Anatomija destrukcije. Politička ekonomija hrvatskog visokog školstva*, Zagreb, Jesenski i Turk, 2014., str. 29-39.

PETAR FILIPIĆ

O neoliberalnoj paradigmi
i hrvatskoj visokoškolskoj stvarnosti

Kada u znanosti iza sebe imate stoljeća, izazovu smještanja u pretince teško je odoljeti. Poput osjećaja koji vas obuzima dok gledate u obiteljsko stablo, nekako ste u svojim očima važniji ako imate korijenje, snažne grane, mlade izdanke i ako mislite da ste dio nečega što je ostavilo trag. Tako je i s ekonomistima, iako su iza njih samo dva ili tri stoljeća. Promatrano u vremenskom nizu, tu su klasičari, neoklasičari, kejnzijanci, neokejnzijanci, monetaristi, predstavnici teorije racionalnih očekivanja, neoteorije. Ipak, pored cijele šume teorija, pravaca i ideja tek su se dva puta ukazala stabla. Živjela su samostalno, bez utjecaja drugih. Mnogo duže, gotovo 160 godina, trajala je liberalna ili ortodoksna ekonomija Adama Smitha. Mnogo kraće, Keynesova miješana ekonomija. Sve ostalo vrijeme prevladavajuće teorije ili nije bilo ili je na sceni bila sinteza više teorija i ideja. Najpoznatiji je, najuspješniji, i zasad posljednji konsenzus iz 1950-ih. Nobelovac Paul Samuelson nazvao ga je neoklasična sinteza. U biti, riječ je o pomirbi mnogih Keynesovih ideja i ranijih (ponajviše mikroekonomskih) dosega ekonomske znanosti.

Neoklasična sinteza održala se tridesetak godina, od 1940-ih do 1970-ih. U tom je vremenu ostvaren zapanjujući napredak. I materijalni i teorijski. Kapitalizam je pronašao sebe. Stope rasta su se izdigle, kapital ojačao, trgovina ekspandirala, a radnička klasa vodećih kapitalističkih zemalja, umjesto da osiromaši kako joj je Marx odredio, postaje sve bogatija. Ali, svaka sinteza zastarijeva već dok se ispisuje. Krajem 1960-ih razbuktavaju se polemike o nedostacima, nekonzistentnostima i nedovršenostima neoklasične sinteze, krajem 1970-ih ishod je jasan, krajem 1980-ih na teorijskoj sceni nitko ne dominira. Otvorio se teorijski i praktični prostor za rješenja koja su trebala ukloniti sve prepreke – ekonomske, političke, socijalne, sindikalne – širenju novog, globalizacijskog koncepta. Dok su se 1990-ih mnogi još nadali paradigmi koja će nastaviti kontinuitet gospodarskog rasta i svekolikog razvoja, sasvim potiho, gotovo niotkud, neoliberalni program proširio se planetom.

Danas se većina analitičara slaže: prije nešto manje od tri desetljeća dogodio se preokret[1]. Neoklasična ekonomska politika svoje mjesto ustupa politici koja u osnovi varira već zaboravljene klasične teme. Nevidljiva ruka i *laissez faire* još jednom postaju stožeri ekonomske teorije i prakse. Posebno u poslovnom svijetu, gdje ima mnogo onih koji smatraju da u procesu stjecanja novca konkurencija i tržište najbolje

1 Vidjeti na primjer: Palley (2004) ili Stiglitz (2008) ili Filipić i Reić (2000).

upravljaju njihovim aktivnostima prema društveno korisnom rezultatu, a da jedino što parazitska država radi jest uzimanje nameta i stvaranje zapreka na tom putu. Promijenile su se ključne riječi. Sad se govori o supranacionalnim institucijama i organizacijama, privatizaciji, deregulaciji, neovisnosti središnjih banaka, proračunu s minimalnim odstupanjima, manje u plus, više u minus, štednji. Na sceni je globalizacija, fenomen koji najsnažnije utječe na društva današnjeg doba, posebno na njihovu ekonomiju. Zagovornici globalizacije tvrde da su promjene moguće jedino uz pomoć neoliberalnog koncepta, povlačenjem države iz svih ekonomskih aktivnosti i cjelokupnog javnog sektora. S vremenom, pristaju i na »soft« verziju koja vladi daje nešto veću ulogu, ali uvijek je to »market friendly« politika, ona koja ne utječe na alokaciju resursa na razini aktivnosti. Usporedba se nameće sama od sebe: svaka neoliberalna varijacija u osnovi je suglasna s temeljnim postulatima klasičnog koncepta koji je vladao prije sto i više godina. Najsažetije rečeno: tržište je efikasno, država nije. Bez obzira na efikasnost resursa i javni interes.

Neka oproste znanstvenici neekonomisti što je u tekstu apostrofirana samo povijest ekonomije kao znanosti. To je zbog toga što se neoliberalizam prečesto identificira s tržišnim fundamentalizmom i svim važnim liberalnim pojavama koje nam dolaze iz okrilja ekonomske teorije i prakse. Međutim, bez obzira na to koliko se autori trudili iznaći odgovarajuću definiciju, neoliberalizam nije homogena teorija[2] niti je njegov sadržaj isključivo ekonomski. Od prilike do prilike, od jednog do drugog kuta znanstvene i stručne zavičajnosti, pojam neoliberalizam koristi se u različitom smislu. Tri su pozicije najčešće: (a) ekonomsko-pragmatska, koja neoliberalizam smatra razvojnom teorijom i reformskom ekonomskom politikom, a svoje uporište nalazi u »washingtonskom konsenzusu«, (b) ideološka, koja u fokus stavlja slobodu kao najveću društvenu vrijednost usko povezanu s redukcijom države na »minimalnu«, i (c) akademska, paradigmatska, koja neoliberalizam usko povezuje s neoklasičnom ekonomskom teorijom.

Uz to, termin »neoliberalni« u ekonomiji ima jedno značenje, a u politici drugo značenje. (Neo)liberalizam u ekonomiji odnosi se na »oslobađanje« gospodarstva od »državnog ropstva«, na prepuštanje gospodarstva u ruke privatnom sektoru. U politici, to je stvaranje liberalne atmosfere za gospodarski razvoj. Država se nalazi u funkciji zaštite privatnih vlasničkih prava i to realizira u svojim ingerencijama: vojnoj, pravnoj i svakoj drugoj. Država će, i silom ako treba (Harvey 2005: 22), osigurati odgovarajuće djelovanje tržišta. U slučaju da tržišta nema ili nije neoliberalno primjereno organizirano (zemljište, vode, obrazovanje, zdravstvo, socijalna sigurnost, zagađivanje okoliša), ona će se potruditi formirati ga. Međutim, u skladu s neoliberalnim postulatima, tu ingerencije države prestaju, jer svako njeno daljnje uplitanje vodilo bi utjecanju na cijene, što bi privatnim vlasnicima potencijalno moglo smanjiti profit. Riječ je dakle o

2 Analiza 148 članaka u najpoznatijim svjetskim znanstvenim i stručnim časopisima, a koji su za temu imali razne aspekte neoliberalizma, pokazuje da gotovo nigdje nema definicije, ali je neoliberalizam korišten da odgovarajuću ideologiju, ekonomsku teoriju, razvojnu ili reformsku politiku promovira i objasni. Vidjeti: T. C. Boas i J. Gans-Morse (2009:137-161).

različitoj funkciji cilja, na jednoj strani profitna, na drugoj socijalna. Dodatni problemi nastaju ako se inzistira na samo jednom cilju: s vremenom se proizvode sve veći i veći popratni negativni efekti.

Dakle, neoliberali vjeruju da ljudi postoje za tržište i zbog tržišta i da je tržišno natjecanje osnova preživljavanja. Onaj koji se ne uklapa, negdje je pogriješio. Sljedeći citat, iako poduži, zgodno eksplicira: »U području osobne etike, opći neoliberalni stav je da je svako ljudsko biće poduzetnik koji upravlja vlastitim životom, i treba djelovati kao takav. Filozofi morala zovu je etika vrline, gdje ljudska bića uspoređuju svoje postupke s načinom na koji bi idealni tip djelovao – u ovom slučaju to je idealni poduzetnik. Pojedinci koji biraju prijatelje, hobije, sport i partnere etički su neoliberalni kako bi poboljšali svoj status u odnosu s budućim poslodavcima. Ovaj stav, koji nije rijedak među današnjim ambicioznim studentima, nije poznat ni u jednoj prethodnoj moralnoj filozofiji (filozofiji morala), a nema ga ni u ranom liberalizmu. Takve društvene akcije nisu nužno monetarizirane, ali predstavljaju produljenje tržišnog principa u neekonomsku sferu života, što je opet tipično za neoliberalizam.«

Svakako se treba upitati kako su ove ideje postale *mainstream,* kako se skup radikalnih ideja razvijanih desetljećima, od Austrijanaca Hayeka i Misesa do predvodnika Čikaške škole Friedmana, a objedinjenih oko priče da je ekonomska sloboda jamstvo svih sloboda, pretvorio u paradigmu. Daniel Stedman Jones (2012: 333), profesor na London School of Economics, taj je proces usporedio s utakmicom ragbija: znanstvenici (prvenstveno Friedman i ostali predstavnici Čikaške škole) loptu dodaju novinarima, ovi je prosljeđuju političarima koji na krilima znanstvenog populizma trče, trče i poentiraju. Pored igrališta, Margaret Thatcher i Ronald Reagan poput vižljastih navijačica skaču od sreće razmišljajući kako je baš dobro da među igračima nema nijednog člana sindikata.

Hrvatska je uredno, ili »štreberski« (kako to zgodno kaže Antun Vujić (2013)), pristupila odrađivanju svog dijela neoliberalnog zadatka. Nema govora o promišljenom projektu, tek o nedovršenom liberalizmu na hrvatski tranzicijski način, koji je na nedovoljnom političkom kapacitetu proizveo nikad jasno artikuliran kompromis politike i građana (Filipić i Reić 2003). Promatrano po najvažnijim segmentima neoliberalnog projekta, događalo se sljedeće:

- *zakoni tržišta* dosljedno su primijenjeni bez obzira na društvenu štetu;

- smanjivanje radničkih prava, ukidanje kontrole cijena, maksimalna sloboda kretanja kapitala, smanjivanje poreza privatnom sektoru i subvencioniranje ekonomski neracionalnog i neisplativog tumačilo se kao aktivnost u funkciji otvaranja novih radnih mjesta, dakle, blagostanja običnih ljudi;

- na sceni je nesmiljena *privatizacija,* odnosno prodaja državnih poduzeća privatnom sektoru; najviše je riječ o bankama, komunikacijama, ključnim industrijama, vodi, a misli lete zemljištu, autocestama, elektroprivredi, osiguravajućoj kući.

U ime efikasnosti, što nam zaista i treba, događa se prodaja koja u pravilu vodi tek jednom – smanjenju radnih mjesta. Provodi se značajna *deregulacija,* najprije onoga što može onemogućiti profit. *Rezanje svake javne potrošnje,* posebno u obrazovanju, kulturi, zdravstvu i socijali nastoji se prikazati kao uspjeh politike, jer, eto, smanjuje se uloga države u tim djelatnostima. I konačno, pojmovi »javno dobro« i »zajednica« izbacuju se iz upotrebe i zamjenjuju terminom »osobna«, najčešće u smislu »odgovornost«. Svi smo *osobno odgovorni* za vlastitu zdravstvenu skrb (tko ne bi platio da ima najbolju uslugu), obrazovanje (tko ne bi platio da postane »ljudski kapital«) i socijalnu sigurnost (tko ne bi platio za ugodnije mirovinske dane). Onaj koji nema radno mjesto, tko nema novaca, ili se ne drži one »snađi se, druže«, problem je svima, najprije državi. Takvoga će, prije ili kasnije, netko iz administracije ili poneki uvaženi poduzetnik okarakterizirati kao lijenčinu.

Promatrano u povijesnom kontekstu, svaka vladajuća ekonomska teorija i po njoj izvedena ekonomska politika nastojala je reformirati obrazovanje i visoko školstvo prema svojim kanonima. Svakakvih je tu manje ili više neuspješnih pokušaja bilo, ali ono što se može smatrati konstantom jesu opetovana nastojanja prilagođavanja sustava obrazovanja aktualnim ekonomskim dogmama i prilikama. Humboldtova povezanost (a) temeljnog obrazovanja, (b) znanstvenog obrazovanja i (c) obuke za pojedina zanimanja (unatoč povremenim pokušajima, poput onog filozofa Maxa Schelera iz 1921.[3]) dugo se opirala promjenama. Sve snažniji zahtjevi da se visoko obrazovanje pretvori u proizvođača aktualnoj ekonomskoj paradigmi primjerene radne snage smješta se na kraj 1950-ih i početak 1960-ih, nekako u vrijeme kada se neoklasična sinteza počela dovoditi u pitanje, kada dotad dominantna realna ekonomija i za nju primjereno obrazovanje polako, ali sigurno, ustupa mjesto monetarnoj, financijskoj i komercijalnoj budućnosti. Slijede brojne reforme visokog obrazovanja, sve učestalije kako se nesuglasja na paradigmatskoj (ekonomskoj) sceni umnožavaju. Jugoslavija i Hrvatska ne zaostaju. Savezno izvršno vijeće 1959. usvaja dokument koji predlaže novu organizaciju visokog i višeg školstva prema kojem sveučilišta trebaju »pripremiti kadrove sposobne za izvršavanja onih zadaća koje pred njima stoje u privredi«. Pilot-projekt (1974) zavodskog, institutskog i akademskog organiziranja novog Sveučilišta u Splitu kao da je kopija Schelerovih ideja razdvajanja ekskluzivne znanosti i primijenjene nastave. Šuvarova (1976) proizvodna i neproizvodna zanimanja gotovo da ukidaju gimnazije, a obrazovni su centri unutar sebe podijeljeni na pripremnu i usmjerenu fazu obrazovanja. Ipak, reformatorima usprkos, akademska zajednica u najvećoj mjeri uspijeva sačuvati i opće obrazovanje, i istraživanja, i humanistički segment, pridodajući ih, ne i supstituirajući ih, studijima i kolegijima koje zahtijeva novi politički i ekonomski

3 Max Scheler: »Universität und Volkshochschule«. U: Gesammelte Werke, Bd. 8.: Die Wissensformen und die Gesellschaft. zweite, durchgesehene Auflage mit Zusatzen herausgegeben von Maria Scheler. Bern – München, 1960., str. 383-420. Citirano prema tekstu O. Žuneca »'Bolonja' i konačni pad univerziteta pod vlast tržišta« (*Universitas*, veljača 2013), u kojem autor sistematski analizira proces odvajanja istraživanja od stručno-profesionalnog obrazovanja.

establišment. I evo nas u 1990-ima. Na sceni je neoliberalna paradigma koju, i zbog ratnih okolnosti, nismo ni primijetili. »Ušuljala« se na mala vrata generalno razarajući demokratsko tkivo i instalirajući, najprije ignorantski, a poslije i aktivno (zakonima, programima, financijama), odnos hrvatske politike prema znanosti i visokom obrazovanju u kojem je svaka ideja o akademiji slobodnoj od politike i ekonomije upitna. A proces pristupanja Europskoj uniji zatvorio je usta svima koji su na različita rangiranja, poput PISA-e, i na »europske prostore obrazovanja« imali eventualne primjedbe.

I dok su prethodne reforme nailazile na otpor, aktivni ili pasivni, reforma obrazovanja, posebno visokog, u neoliberalnom vremenu uzela se zdravo za gotovo. Osim pojedinaca koji su i javno istupali, većina akademske zajednice zdušno je prihvatila reformirati reformirano u prvi plan ističući »međunarodnu konkurentnost« i »europsku dimenziju u sustavu visokog školstva«, a sve u cilju »lakšeg zapošljavanja građana«. Povećati broj visokoobrazovanih kvantitativni je sukus aktualnog reformskog nastojanja. Ideja o visokom učilištu kao mjestu temeljnog i znanstvenog obrazovanja uzmiče pred trećim Humboltovim zadatkom: obukom za pojedina zanimanja. Lakoću kojom je akademska zajednica preuzela ove reformske postulate moguće je usporediti jedino s nekritičkom lakoćom kojom je politika, neovisno o tome da li se deklarira kao desna ili lijeva, konzervativna ili socijaldemokratska, prihvatila neoliberalizam kao najširi koncept života i rada.

U neoliberalnom vremenu, na koje se analiza u ovoj knjizi odnosi (od prijelaza stoljeća do danas), na hrvatska je visoka učilišta na široka vrata ušla poduzetnička retorika. Govori se o »poduzetničkom sveučilištu«, »konkurentnosti«, »mobilnosti« i »zapošljivosti«, o »privatizaciji« i »komercijalizaciji«, o ulaganju u »ljudski kapital«. Dekani se percipiraju (a mnogi se i ponašaju) kao menadžeri. O sveučilišnoj autonomiji ne govori se više kao o akademskoj jer je ekonomski sadržaj autonomije u prvom planu. Zanemaruje se sadržaj kolegija koji treba savladati, a propisuje količina rada potrebna za priznavanje jednog ECTS-a (što u suštini ECTS zaista pretvara u vrijednost ili novac koji treba platiti za jedinicu uporabne vrijednosti (Žunec 2013b: 14-15)).

Poduzetnički i marketinški mitovi supstituiraju ekonomsku i svaku drugu znanost. Popularna poduzetnička zabluda, da se odlaskom jednog radnika u mirovinu oslobađa radno mjesto za drugog, preselila se na sveučilište. Osnivanje privatnih visokih učilišta primarno je profitna aktivnost. Polako, ali sigurno, mito i korupcija iz nekih drugih okoliša sele se u visoko obrazovanje. Međutim, gotovo paradoksalno, retorici usprkos, odvojenost sveučilišta i gospodarstva sve je veća.

Sve je to, poput naličja komercijalnom licu, vodilo prestrukturiranju nastavnih planova i programa. U mnogo čemu »bolonja« je logično opredmećenje neoliberalnih ideja (Žunec 2013b: 14-15)[4]. Kolegiji koji podučavaju o razlikama u interesima i prefer-

4 Profesor Ozren Žunec čak ide toliko daleko da uzroke gotovo svih problema u visokom školstvu traži u bolonjskoj reformi.

encijama političkih, ekonomskih i idejnih vrijednosti izbacuju se iz nastavnih planova (Medić 2012: 1-2). Ni teme o moralnoj i društvenoj odgovornosti nisu u modi. Umjesto poticanja kritičkog mišljenja, središnja misija visokog obrazovanja postaje usvajanje vještina i znanja potrebnih za konkurentno tržište (Giroux i Searls-Giroux 2004: 234). Na sceni je pragmatska operacionalizacija visokog školstva. Studentima cilj nije naučiti sadržaj nego položiti ispit.

Iza nas je poprilično razdoblje u kojem je lako pronaći brojne dokaze da je ono što vrijedi za visoko školstvo u neoliberalnom SAD-u zapravo naša stvarnost, jer »neoliberalizam vodi eroziji javnih servisa, supstituciji društvenih vrijednosti tržišnima, kultu privatizacije i progresivnoj eliminaciji koncepta zajedničkog dobra« (McClennen 2008-2009.). To je vrijeme izostanka svih pitanja, ne samo studentskih o svijetu u kojem žive, već i visoka učilišta sebe malo toga pitaju (uglavnom za to nemaju vremena), kao što ni nastavnici ništa ne pitaju o svom radnom okruženju (jer to trebaju riješiti neki gore). Svako zajedništvo se dokida. Studenti sve manje komuniciraju s okolinom; isprva sve manje s nastavnicima i suradnicima, a potom sve više nestaje i međusobna komunikacija. Profesori i suradnici se ne organiziraju niti sudjeluju u javnim političkim, ekonomskim ili ideološkim raspravama, a slabo sudjeluju čak i na znanstvenim seminarima zatvorenog tipa. Na sceni je kriza intelektualnog angažmana. Čini se, iako napisana 1998., danas jednako kao i tada vrijedi definicija-dosjetka Pierrea Bourdieua da je neoliberalizam »program za uništavanje svih kolektivnih struktura koje bi mogle zakočiti čistu tržišnu logiku«. Dakle, program sistematskog uništavanja javnog dobra, dobra koje služi zajednici.

Iako je u Hrvatskoj i ranije bilo oponenata koji su se žučno i argumentirano protivili opisanim trendovima i reformama, prvenstveno u prigodama varijantnih prijedloga zakona koji »pokrivaju« znanost i visoko obrazovanje, sustavno promišljanje implikacija neoliberalnog na naše visoko školstvo gotovo da započinje u trenutku kada je ustanovljeno da se nalazi Konrada Paula Liessmanna, objavljeni u knjizi *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja* (u Austriji 2006., u nas 2008. godine), gotovo u potpunosti mogu primijeniti na Hrvatsku. Otada do danas već se formirala mala biblioteka tekstova koji iz različitih kutova zavičajnosti (teorijskih, reformskih, znanstvenih, političko-ekonomskih, političko-sindikalnih itd.) nastoje osvijetliti tamu naše neoliberalne akademske stvarnosti. Pored u ovom poglavlju već citiranih Ozrena Žuneca, Antuna Vujića i Đure Š. Medića, valja navesti i Vjerana Katunarića (2013: 12-13), Antu Čovića (2012), Petra Filipića (2012b), Ivanu Prijatelj-Pavičić (2013), Nevena Jovanovića (2013: 8-9)... Dvije su karakteristike ovih autorskih nastojanja. Prva, umjesto uobičajenih formi znanstvenog prezentiranja (članci, znanstvene knjige) ovi autori koriste komunikacijske prečace (dnevni i tjedni tisak, otvorena pisma) da bi što brže došli do akademske i ukupne javnosti i na taj način smanjili vremenski jaz između akcije i reakcije, koji je ionako, zbog dnevnih pritisaka makroupravljača koji će u zakonima promijeniti »tek nekoliko članaka«, sve manji i manji. I druga, iako je za ovu tvrdnju još

prerano, moguće je da su ti tekstovi i prvi kamenčići iz kojih će nastati brana daljnjem prodoru neoliberalnog na hrvatska visoka učilišta, ali i klice ponovnog uspostavljanja autonomije akademije oslobođene ideoloških, političkih i ekonomskih ovisnosti.

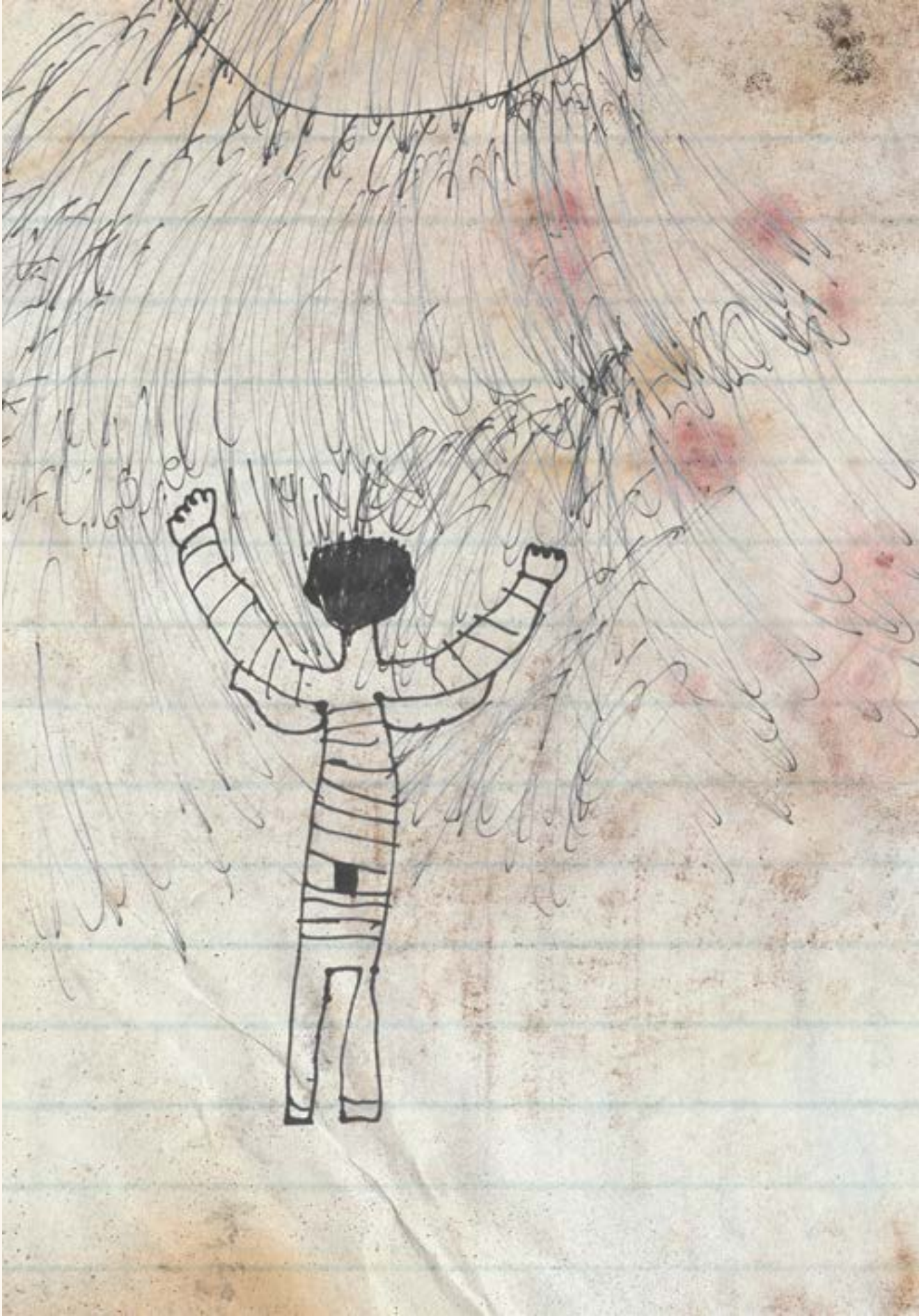
U poglavljima koja slijede nastoji se identificirati utjecaj neoliberalnih dogmi na visoko obrazovanje u Hrvatskoj. Riječ je o svojevrsnom pogledu iznutra. Jesu li hrvatska visoka učilišta prije svega lokacija na kojoj se pri ulasku i izlasku iz predavaonica na hodnicima slučajno susreću nastavnici i suradnici? U kojoj su mjeri naša visoka učilišta javna dobra? Postoji li veza između političko-izbornih ciklusa i akademske (nastavničke i studentske) šutnje? U kojoj je mjeri (financijska) zaštita studenata primjerena razini dohotka koju društvo ostvaruje? Koje su dimenzije i posljedice prodora privatnog u naš sustav visokog obrazovanja? Potiče li sustav financiranja visokog školstva i znanosti kvalitetu i izvrsnost? Je li model napredovanja u zvanjima sam sebi svrha? Ima li u svemu tome sumnjivog morala i etike? Mita i korupcije? Jesu li i koliko su sretni i zadovoljni studenti i zaposlenici na visokim učilištima? Kako su se sindikati uklopili u neoliberalnu priču? I konačno, koliko su svemu tome pridonijeli makroupravljači?

Temeljna je hipoteza ovog istraživanja: paradigma liberalnog uništava milenijsku akademsku tradiciju temeljenu na neovisnosti znanosti i zajedničkom dobru, a oportunizam upravljača (Ministarstva) i politički poslovni ciklusi (Vlade) veličinu i strukturu proračuna visokog školstva i znanosti čine u najmanju ruku diskutabilnom.

Metodologija znanstvenog istraživanja dopušta i pomoćne hipoteze. Evo jedne, važne: prodor neoliberalnog na hrvatska visoka učilišta podijelio je akademsku zajednicu na manjinu, koja prostor institucionalno dopuštenog (ponekad i nedopuštenog) podešava svojim osobnim interesima podižući materijalno (profitno) na razinu primarnog cilja, i na većinu kojoj su vrijednosti poput znanstvene izvrsnosti, morala i etike najviši prioriteti.

Evo i druge pomoćne hipoteze, koja je istovremeno u funkciji i hipoteze i zaključka: ulaganje u hrvatsku znanost i visoko školstvo zaista je mizerno. Ili, rečeno na drugi način, da je postotak BDP-a koji ide znanosti i visokom školstvu veći (na razini europskog prosjeka, na primjer), tada ove knjige vjerojatno ne bi ni bilo.

Onaj tko hoće provjeriti jesu li ove hipoteze potvrđene, ili pak odbačene, morat će pročitati ono što u nastavku slijedi.



TOMISLAV KRZNAR

Filozofija kao briga za cjelinu

edukacijski uvidi Ortege y Gasseta*

* Krznar, Tomislav: »Filozofija kao briga za cjelinu – edukacijski uvidi Ortege y Gasseta«, u: Jasmina Milinković – Biljana Trebješanin (ur.): *Implementacija inovacija u obrazovanju i vaspitanju – izazovi i dileme*. *Zbornik radova naučnog skupa*, Beograd, 2014., str. 47-63.

TOMISLAV KRZNAR

Filozofija kao briga za cjelinu
edukacijski uvidi Ortege y Gasseta

U ovom radu nastojimo prikazati spektar problema vezanih uz ulogu filozofije u akademskim studijima koji se primarno ne bave filozofijom samom, poglavito je riječ o ulozi filozofije u učiteljskim i odgojiteljskim studijima. Temeljno pitanje od kojeg pokušavamo poći je sljedeće: zašto postoji filozofija u tim studijima i koja je njena uloga? Ukoliko uzmemo u obzir, a to je neminovno koliko i nezahvalno učiniti, probleme kroz koje prolazi sustav akademskog obrazovanja u sklopu »bolonjske reforme« pitanje o ulozi filozofije postaje sve zamršenije, a mogući odgovori, *sensu stricto*, čak i bespredmetni. Naime, moguće je tvrditi da u strukturi obrazovanja, onakvog obrazovanja koje je primarno okrenuto funkcionalnosti, učinkovitosti, tržišnim dimenzijama odnosa, pitanje o smislu života ljudskog bića, što je zasigurno središnje pitanje, može se učiniti nepotrebnim. Ono se naime razastire u tako složenom sklopu da svaka jednoznačna formulacija odgovora na ovakvo pitanje zapravo prijeti da postane banalizacija i nedostatak znanja onoga koji postavlja pitanje. K tomu, ovakva nastojanja možda čak i nemaju svrhu, ili, prijete da postojanje filozofije, ili djelo filozofiranja, predstave u površnom i neobaveznom obliku, svedenom uglavnom, i to u najboljem slučaju govoreći, na fabrikaciju i diseminaciju podataka (školske) povijesti filozofije. Kada su u pitanju učiteljski i odgojiteljski studiji uloga filozofije pokazuje se – ne samo programatski, nego i empirijski gledano, dakle ne samo na razini oblikovanja programa studija i teorijskog određivanja omjera i odnosa pojedinih kolegija, nego prije gledano iz perspektive nastave, konkretnog rada sa studentima u okviru pojedinih kolegija iz filozofije – problematična iz niz razloga. Ovaj rad nastoji rasvijetliti horizonte te problematičnosti i ukazati na središnju nit postojanja filozofije u nastavi, a vjerujemo i filozofije općenito, a to je filozofija kao briga za cjelinu.

Ostaje nam pitati: kakva briga i cjelinu čega? Približimo se razumijevanju rečenog ovako. Pod brigom razumijevamo nastojanje ili napor oko nečega što nema operativnu dimenziju, nego radije izlazi iz čovjekove potrebe za stvaranjem odnosa. Ukoliko se čovjek, između ostaloga, više ili manje uspješno, može definirati kao relacijsko biće, dakle kao ono biće koje snagu svog postojanja gradi kroz odnose, interakciju ili djelovanje s/prema drugim bićima, tada nam se briga, ovdje shvaćena kao napor samoostvarenja ili relacioniranje vlastitog postojanja, ukazuje kao esencijalna potreba ljudskog života. Svjesni smo dakako problematičnosti razjašnjavanja biti monističkog fenomena, kao što je napor, kroz dualističke i dijalogijske koncepte, kao što je briga. Ili

jasnije, napor kao ljudsko određenje vezan je uz onoga koji se (razaznavajući okolnosti vlastitog življenja) udubljuje u sebe, dok je briga, kao emanirajuće djelovanje (kao nastojanje oko nečega), uvijek okrenuta izvan onoga koji djeluje.

Ukoliko pristanemo na ovakvo ocrtavanje uvida fenomena brige, ponovimo drugi dio pitanja: cjelinu čega? Riječ je o cjelini postojanja, dakle onog postojanja koje može biti određeno ljudskim bivanjem, onim nerazmrvljenim ili neuporabivim za pojedine partikularne svrhe. Ne govorimo dakle o programatskoj usmjerenosti, ili ostvarenju nekog cilja, nego osmišljenom življenju, čiji se pojedini dijelovi međusobno nadopunjavaju i tvore cjelinu. Podsjetimo se, riječ je o obrazovanju, pa je stoga formulacija spomenuta u naslovu članka – filozofija kao briga za cjelinu – sugestija potrebe za udubljenjem u događanje vlastitog obrazovanja, rasta ne samo u partikularnim smjerovima ove ili one »struke«, nego osmišljeno traganje za onim što me čini ljudskim bićem. U slučaju učiteljskih i odgojiteljskih studija, gotovo da je ovo aksiomatska pozicija, oblikovanje karaktera je imperativ obrazovanja, a cjelina (ljudskog) bivanja onih koji se obrazuju u spomenutom području, upravo iskaz minimuma zahtjeva za uspješnošću. Rasvijetlimo to ovako.

»Problem« filozofije u učiteljskim i odgojiteljskim studijima

Vratimo se ranije postavljenom pitanju: zašto filozofija u učiteljskim i odgojiteljskim studijima? Tradicija obrazovanja u učiteljskim (a u novije vrijeme i odgojiteljskim) programima (kao i u drugim akademskim programima različitih smjerova) bila je uključivanje nekoliko kolegija i s područja humanističkih znanja, konkretno filozofije, zavisno od područja programa te društvenih i političkih okolnosti vremena. U učiteljskim studijima, posebice s gledišta odnosa filozofije i pedagogije, te interesa filozofije za fenomen odgoja koji nalazimo u djelima brojnih filozofa, išlo se smjerom filozofijskog propitivanja biti fenomena odgoja i njegovog značenja u razvoju pojedinca i postojanju društvenih struktura. U tom pogledu učiteljska i odgojiteljska djelatnost ne može se promatrati kao nešto što je u bilo kojoj službi (Polić – Polić, 2007:126), budući svaka »uslužbenost« smanjuje kreativnost, a najčešće i minimalizira napor na nužan sadržaj neobjašnjene forme. Rezultat je svakako porazan, budući da »odgojno ne može djelovati onaj tko je i sam sredstvo ili čak štoviše oruđe.« (Polić – Polić, 2007:127) Svakako tragom rečenog treba istaknuti da čovjek može djelovati iz obaveze, ali ne nametnute, nego one koju je sebi sam, kao slobodno biće zadao (Polić – Polić, 2007:128). To možemo reći jasno svjesni činjenice da do »zbiljskih pomaka u odgoju ne dolazi iz dužnosti ni po moralnoj obavezi nego po stvaralačkim potrebama onih koji se bave odgojem« (Polić – Polić, 2007:129), razumije se, ovo isključuje svaku samovolju. U ocrtavanju ove pozicije poslužimo se riječima M. Polića i R. Polić koji kazuju sljedeće: pa »kao što osobnost nije obrazac koji bi se moglo od čovjeka do čovjeka preslikavati, tako

ni odgoj, koliko je poticaj ili potpora nije i ne može biti rad, nego je stvaralaštvo ili bar samodjelatnost kojom se odgajatelj potvrđuje kao osoba. Zato odgajanje nije ni služba ni obaveza, nego *poziv*. I to poziv ne izvana, od ovog ili onog autoriteta, nego poziv iznutra, iz sebe samoga; poziv vlastite slobode i stvaralačke potrebe. Tko po svojoj slobodi i stvaralačkoj bremenitosti nije pozvan biti odgajateljem, taj to po nikakvoj dužnosti ne može biti.« (Polić – Polić, 2007:132)

Preuzimajući temeljnu misao ovog nastojanja, a ona je po našem sudu, promišljanje stvaralačke biti »zadatka« odgajanja, kao i promišljanje biti društvenih očitovanja, najčešće pritisaka, tih djelatnosti, u ovom radu htjeli bismo dati novi uvid u probleme filozofije u učiteljskim i odgojiteljskim studijima, i to kroz vizure filozofije Ortege y Gasseta.[1]

Prije no što pokušamo dati odgovor na pitanje postavljeno u početku ovog odjeljka (zašto filozofija u učiteljskim i odgojiteljskim studijima?) osvrnimo se na jedan dio naslova samog odjeljka. Riječ je o terminu »problem«, pa možemo pitati: na koji način, i s kojom potrebom, je termin »problem« ovdje upotrijebljen? Obično pod terminom »problem« razumijevamo postojanje entiteta koji neželjeno remeti strukture života i čovjekova djelovanja, pa tako problemi zahtijevaju rješenja, a rješenja najčešće teže ukloniti problem. Kako je postavljeno u naslovu, moglo bi se zaključiti da je filozofija »ono« u programima spomenutih studija što bi bilo najbolje otkloniti i tako otvoriti put boljem i uspješnijem funkcioniranju sustava, u ovom slučaju obrazovanja. Ovo su mož-

1 Vrijedi kazati nekoliko riječi o Orteginom životu imajući na umu koliko činjenice, toliko i intenzitet njegova djelovanja. José Ortega y Gasset rođen je u Madridu 1883., u patricijskoj obitelji, majka mu je bila kćer osnivača poznatog liberalnog časopisa El Imparcial, pa je tako Ortega znao reći da mu je život počeo uz zvuk rotacijskog stroja. Pohađao je isusovačku školu u Málagi, studirao je filologiju i grčki, kasnije je na sveučilištu u Deustu i Salamanci studirao filozofiju, književnost i pravo. Potom je studirao filozofiju i književnost na sveučilištu u Madridu, gdje je postigao i doktorat 1904. s temom iz područja povijesti. Potkraj siječnja 1905. prvi put odlazi u Njemačku i to na Sveučilište u Leipzigu gdje je nastavio studij klasičke filologije i filozofije. Već sljedeće godine odlazi na studij u Berlin, a nakon šest mjeseci i u Marburg, gdje je izučavao neokantizam pod vodstvom Hermana Cohena i Paula Nattropa. Od 1909. politički djeluje na lijevim i republikanskim pozicijama. Nakon povratka u Španjolsku djeluje kao novinar u časopisu Faro, a zaokupljaju ga teme Španjolske i Europe, približava se grupi »Generacije 98« te intenzivno sudjeluje u intelektualnom životu Španjolske. Djeluje i u novinarstvu u dnevniku *El Sol*, a osniva i mjesečnik *Revista de Occidente* (1923.) koji uz istoimenu biblioteku postaje vodeća intelektualna snaga onovremene Španjolske, kroz taj časopis u španjolski intelektualni život ušle su ideje Spenglera, Huizinge, Simmela, Russela, itd. Može se reći da svojim kulturnim radom Ortega postaje intelektualni lider Španjolske onoga vremena. Godine 1910. biva imenovan profesorom metafizike na Sveučilištu u Madridu. Vrijedi spomenuti da (1929.) u znak protesta protiv intervencija u školski sustav za vrijeme Prima de Rivere, napušta poziciju sveučilišnog nastavnika. U tom ozračju nastaju predavanja filozofije u kazalištu, kasnije objedinjena u knjizi *Što je filozofija?*. U političkim previranjima uoči i tokom Španjolskog građanskog rata (1936-1939.) Ortega gubi snagu vođe, a nakon političkih razilaženja s istomišljenicima odlazi iz politike. Nakon izbijanja rata odlazi iz zemlje a vrijeme egzila provodi u Francuskoj, Argentini i Portugalu. U Španjolsku se vraća 1945. no njegova nastojanja ne nailaze na odobravanje Francova režima. Ipak, 1948. Ortega i J. Marías osnivaju *El Instituto de Humanidades* koji, unatoč uspjesima, biva zatvoren 1950. Ortega umire u Madridu 1955.

da i opravdane konstatacije, no mi zasigurno nećemo krenuti tim smjerom. Naprotiv, naše razumijevanje »problema« filozofije, posebice u odnosu na programe spomenutih studija postavlja stvar drugačije, sam obrazovni program je problematičan, i to iz nekoliko razloga. Prvi je taj što je obrazovanje živo događanje sebeizgradnje, a svaki je program mrtav zapis naših želja i mogućih projekcija postignuća. Drugo, filozofija po vlastitom karakteru, ili bolje imanentnoj komponenti kritičnosti, daje mišljenje o entitetima koje uzima u promišljanje, pa tako i o fenomenu odgoja ili sustavu obrazovanja. U tom pogledu nije moguće izbjeći ukazivanje na problematičnost usustavljivanja obrazovanja, pa tako i ideologističnost pojedinih »ciljeva« tog obrazovanja. I treće, filozofija kao neželjeni dio sustava obrazovanja, koji sebe nastoji oblikovati kroz spomenute dimenzije učinkovitosti, operacionalnosti i probitačnosti, po svojem karakteru nužno dolazi u sukob sa spomenutim temeljnim postavkama sustava obrazovanja.

Ostaje nam potražiti konkretan odgovor na konkretno pitanje: zašto filozofija u učiteljskim i odgojiteljskim studijima? U operativnom pogledu kolegiji iz područja filozofije zamišljeni su kao vježba kritičkog mišljenja, učenje dijaloga ili akceptiranje pojedinih sklopova znanja poželjnih u operativnim aktivnostima akademskog (intelektualnog) djelovanja te stručnog rada učitelja i odgojitelja. Ovo je tehnički odgovor na pitanje, a čak i nereflektirano razumijevanje filozofije nalaže da se ona ne može shvatiti kao instrument ili mehanizam funkcionalnosti unutar nekog sustava, bio to sustav osobne izobraženosti, ili pak sustav akademskog obrazovanja u svrhu postizanja ekspertnih pozicija u svrhu obavljanja nekih društvenih funkcija, primjerice učiteljske ili odgojiteljske. Ukoliko prihvatimo jedno od određenja filozofije, kako ga domišlja Ortega y Gasset, a to je da je filozofija prokletstvo ljudskog bića, dakle, rekli bismo, sam podsjetnik da ljudsko biće (upravo kao ljudsko biće, a ne kao učitelj ili odgajatelj) postoji i da ima neprestanu obavezu preispitivanja karaktera svog postojanja, primjerice kroz suočavanje s vlastitim nedostacima ili odmjeravanjem opravdanosti zahtjeva naših životnih okolnosti, možemo zaključiti da je temeljni problem filozofije, kada su u pitanju odgojna djelovanja i obrazovne strukture, zapravo stavljanje tih istih djelovanja i struktura u pitanje, te naći prihvatljive, riječju racionalno poopćive, razloge njihova postojanja. Ukoliko pristanemo na iznesenu tezu da je posao filozofije stavljanje svih spomenutih problema u pitanje, pred nama je sada novo pitanje: zašto postoje odgojna djelovanja i obrazovne strukture?[2]

2 Do sada smo u ovom radu niz puta spomenuli termine »odgoj« i »obrazovanje«, »odgojnog djelovanja« i »obrazovnih struktura« te sintagmu »odgojno-obrazovni proces«, potrebno je, makar izokola, naznačiti što pod tim podrazumijevamo, barem što se tiče naših promišljanja. Recimo tako, oslanjajući se na vrijedan prilog J. Milata, »*Redefiniranje osnovnih pojmova – pretpostavka epistemološkog razvoja pedagogije*« da su pojmovi »odgoj« i »obrazovanje« često korišteni kao istoznačnice, što svakako nije semantički opravdano, no istovremeno oni se koriste u sintagmi, što dodatno zamagljuje značenje. Ukoliko ovim pojmovima dodamo treći, onaj »izobrazbe«, konceptualno razumijevanje biva nam još udaljenije. Milat predlaže da se koristi krovni pojam, onaj osposobljenosti, koji ujedinjuje obrazovanje, odgoj i izobrazbu na način procesnog zahtjeva koji svoje dohodište ima upravo u rezultatu osposobljenosti. U tom sklopu, i to kao temeljne pojmove suvremene pedagogije,

Sam karakter pitanja sugerira projekcionistički obrazac traženja odgovora. U srži postoji društvena potreba oblikovanja odnosa pojedinaca sukladno nekom unaprijed zadanom obrascu, primjerice općem dobru ili višoj koristi. Ipak, nemalo puta se događalo da spomenuti »projekti« dobiju ideološki karakter, pa povećavajući intenzitet zahtjeva odgojne i obrazovne djelatnosti nestanu u mehanizmima pravovjernosti, prihvatljivosti ili podobnosti. Misaoni napor, poduzet i u ovom promišljanju, nastoji uputiti na brigu kao temeljno određenje svakog procesa odgoja i obrazovanja, te zagovarati pozicije zrelosti i autonomije u obrazovanju svakog pojedinca. Na taj način, kako je rečeno, projekcionistički obrazac biva oslabljen, jer ne podvrgava pojedinca nekoj vanjskoj svrsi, nego postoji sa zadaćom da u postizanju zrelosti pojedinca nestane. Tomu je tako zbog temeljnog uvjerenja koje kazuje: ne postoji pojedinac radi društva, nego postoji društvo – pa tako i njegovi institucionalni (odgojni i obrazovni mehanizmi) – da »pomogne« pojedincu postići više razine kognitivne i karakterne zrelosti ljudskog postojanja.

Pokušajmo konsekvence rečenog sagledati u Orteginoj misli. No, prije približavanja Orteginoj misli navedimo nekoliko vrlo značajnih činjenica iz Ortegine biografije. Prva je mladenačka aktivnost filozofa koji svoju djelatnost, posao filozofije, ne sagledava samo kroz katedarske aktivnosti kako je Ortega ocrtao u svojoj prvoj knjizi *Meditacijama o Quijoteu* (objavljena 1914.), (Ortega y Gasset, 2008:45) koja po mnogočemu određuje Ortegin opus. Toj tezi u prilog možemo navesti obimno djelo Juliána Maríasa, djelo znakovitog podnaslova, *Okolnost i poziv*, u kojemu autor poglede na Ortegino djelo gradi upravo kroz njegovu knjigu o Quijoteu hoteći prikazati upravo filozofijski karakter Orteginog djelovanja, kao i njegovu (ostvarenu) misiju edukatora, onoga koji se temeljem vlastitih određenja bavi problemima brige za pojedinca, brige shvaćene kao nastojanja oko »stvari« filozofije, i problemima rasta nacije, shvaćenog kao rasta razine postojanja nekog društva kroz obrazovanje (Marías, 1970). Ortega y Gasset kazuje da je u toj knjizi riječ o »nekoliko ogleda različitih lekcija i malobrojnih posljedica, koje će objaviti profesor Filozofije (znakovito, riječ »filozofija« napisana je velikim slovom, op. T. K.) *in partibus infidelium*.« (Ortega y Gasset, 2008:46) K tome, dodaje Ortega y Gasset, ovi »su ogledi za autora – kao i katedra, dnevni tisak i politika – različiti načini vršenja iste aktivnosti, ispoljavanje iste strasti.« Ovaj uvid Ortega y Gasset dovršava, gotovo konfesionalno, ovim riječima: ne očekujem »da ova aktivnost bude priznata kao najvažnija na svijetu; držim da sam se sam pred sobom opravdao priznajući

Milat elemente ocrtava ovako: obrazovanje »označava proces stjecanja znanja i razvijanje intelektualnih vještina i sposobnosti«, te se time odnosi na spoznajno područje, odgoj »označava proces formiranja stavova i razvijanja razumnih interesa«, poput ponašanja i navika, te se tako odnosi na voljno područje, izobrazba »označava proces razvijanja psihomotoričkih vještina, spretnost sposobnosti izvođenja praktičkih aktivnosti, te se tako odnosi na psihomotoričko područje, u konačnici, osposobljenost »označava rezultat procesa osposobljavanja«. (Milat, 2001:62) Iako, čini nam se, ni ove pozicije ne rasvjetljuju do kraja problem odnosa temeljnih misaonih pozicija, ukoliko je to uopće moguće, ipak, ove pozicije mogu poslužiti kao vrijedno polazište u promišljanju dubljih slojeva odnosa spomenutih koncepata.

da je jedina za koju sam sposoban. Strast koja me prema njoj pokreće najživlja je koju pronalazim u svom srcu.« (Ortega y Gasset, 2008:47) Važno nam je uočiti tri dimenzije Orteginih uvida (možemo spomenuti da je ove uvide, koji su definitivno programatskog karaktera, Ortega y Gasset promislio u dobi od tridesetak godina!): prva je dimenzija *in partibus infidelium* (u zemlji nevjernika), on naime šalje filozofski spis stanovnicima zemlje koja filozofiju nema, ili je ima u predmodernom i neuporabivom obliku. Druga dimenzija vezana je uz spektar djelovanja filozofa (katedra, dnevni tisak i politika) što svjedoči o širini brige za promicanje mišljenja i brige za njegovo ukorijenjenje u društvu. I treće, kako Ortega y Gasset naglašava, pitanje filozofije je ujedno i pitanje strasti, onoga što čovjeka iz korijena ljudskog bića nadahnjuje za neku djelatnost. Temeljem rečenog ne čini se preuzetnim zaključiti da se upravo u ovim dimenzijama Ortegina mišljenja zrcale riječi iz naslova našeg rada: briga i cjelina. Druga činjenica (McClintock, 171:15) iz Ortegine biografije vezana je uz Ortegin spis »Socijalna pedagogija kao politički program« (1910.) kao i njegov angažman u okrilju *Lige za političku edukaciju Španjolske* (1913.) iz čega možemo iščitati Ortegino razumijevanje problema španjolskog društva njegova vremena (Šulović, 2001:298), uloge obrazovanja u životu čovjeka, posebice obrazovanja shvaćenog kao mehanizma izgradnje boljitka društva kroz dobro upravljanje potencijalima društva (McClintock, 2001:21) te nastojanja oko moderniziranja španjolskog društva i njegovog uvođenja u europski kulturni horizont. Kako vidimo, u Orteginim vizurama obrazovanje je uvijek imalo idejnu, programatsku i institucionalnu dimenziju. Treća činjenica koju želimo istaknuti vezana je uz već spomenutu ostavku na mjesto sveučilišnog nastavnika. Naime, glavni Ortegin spis o problemu filozofije, premda je dakako taj problem razliven diljem cijelog njegovog djela, jest knjiga *Što je filozofija?* koja je nastala na temelju predavanja održanih 1929. u kazalištu, dijelovi predavanja objavljeni su u člancima u časopisu *La Nación* u Buenos Airesu krajem 1930. i početkom 1931. Razlog premještanja akademskog predavanja iz aule u kazalište bila je Ortegina ostavka na mjesto profesora na madridskom sveučilištu do koje je došlo zbog Ortegine pobune protiv intervencija u akademski sustav koje je provodio diktator Primo de Rivera. Ortegina pozicija je bila sljedeća: nije moguće poučavati filozofiju, dakle sustav slobode *par excellence*, u okružju prisile, dakle neslobode. Nakon odlaska sa sveučilišta Ortega y Gasset ubrzo odlazi i u egzil, vraća se tek pred starost i zatiče sasvim drugu Španjolsku. Recimo ovdje da je sam spis *Što je filozofija?* objavljen posthumno u Madridu 1958.

Kako vidimo, mnogo toga u Orteginom životu imalo je po našem sudu, zajednički nazivnik u problemu obrazovanja, i to obrazovanja shvaćenog kao napor samoostvarenja. Pogledajmo sada pomnije sadržaj spomenutog spisa.

Što je filozofija? – uvidi Ortege y Gasseta

Do sada smo ocrtali mogući okvir za raspravu o problemima uloge filozofije u nastavi. Posebnu pažnju smo posvetili razumijevanju koncepata brige, cjeline i koncepta problematičnosti uloge nastave filozofije u odgojiteljskim i učiteljskim studijima, dok nam je sada (Krznar, 2014a) potrebno promotriti temeljnu poziciju Ortegina razumijevanja »posla« filozofije. Čini nam se primjerenim, iako u užem gledanju, postaviti temeljno pitanje: što Ortega y Gasset podrazumijeva pod pojmom filozofija? Do sada smo rekli – navodeći riječi Ortege y Gasseta – da je filozofija ono što je konstitutivno potrebno ljudskom umu, dakle, ono po čemu je ljudski um, u svojoj *umskosti* bitno određenje ljudskog postojanja. Prije no što damo odgovor na pitanje što je filozofija, moramo, u ortegijanskoj maniri, postaviti još jedno značajno pitanje: što je čovjek? Naznaku odgovora na ovo pitanje Ortega y Gasset dočarava ovako: ma »koji bio stupanj energije, sposobnosti, ili izvornosti djelovanja, čovjek neprestano proizvodi svoj svijet, doista, već smo vidjeli da svijet ili čak univerzum, nije ništa više nego shema ili interpretacija kojom se čovjek naoružava kako bi se osigurao od života. Recimo tada da je svijet instrument *par exellence* koji čovjek proizvodi, a čin proizvodnje je jedno i isto kao i njegov život, njegovo postojanje. Čovjek je rođen da bi bio proizvoditelj svjetova.« (Ortega y Gasset, 1962:36)

Ove nas misli upućuju na nekoliko dimenzija problema. Prvo, čovjek je jedan od mnogih oblika života, k tomu, drugi oblici života prijetnja su čovjekovom postojanju. Drugo, za obranu od tih oblika života potrebno je izgraditi alat, oružje, a upravo je *svijet*, kao čovjekov proizvod to »oružje« obrane. U tom poslu proizvođenja alata koji ga brani od života čovjek i sebe sama proizvodi, i na kraju, taj posao zapravo je čovjekovo poslanje, njegova najdublja i najintimnija zadaća. Ukoliko bismo ove hegelijanske uvide htjeli dopuniti pitanjem kako je to moguće, kako čovjek proizvodi sebe i svoj svijet, te na koji način čovjek stoji protivno životu, čini nam se opravdanim zaključiti da smo ušli na područje filozofije. Tomu je tako jer, kako kazuje Ortega y Gasset za razliku od drugih znanosti koje imaju unaprijed zadan predmet mišljenja (Ortega y Gasset, 2004:51), filozofija svoj predmet tek treba stvoriti. Ostaje nam za pitati što je predmet filozofije, dakle čime se ona bavi, i kako se bavi tim predmetom? O tome Ortega y Gasset kazuje da filozofija, pak, kao zbilju traži upravo ono što je nezavisno od našeg djelovanja, ono što o njemu ne ovisi; štoviše, traži potpunu zbilju o kojoj je naše djelovanje zavisno (Ortega y Gasset, 2004:65).

Ovaj nas uvid upućuje na dvije dimenzije. Prvu, ukoliko fizičar naziva zbiljom ono što se dogodi kao posljedica eksperimenta, dakle, simulacije, filozof nema tu komociju, on svojim postupcima ne generira zbilju, naprotiv bavi se onime o čemu njegovo postojanje zavisi. Misija dakle nije upravljati zbiljom, poznavali je mi ili ne, misija je, kazuje Ortega y Gasset, udubiti se u zbilju i dobiti znanja o tome kako ona

postoji, te razotkriti sveze našeg postojanja. Druga dimenzija ranijeg navoda upućuje nas na još jedno pitanje: zašto se čovjek uopće bavi filozofijom? Temeljem rečenog možemo zaključiti sljedeće: iz razloga da upozna zbilju, ili kako bi Ortega y Gasset rekao, Univerzum. No to nije dovoljno dobar odgovor. Odgovor možemo proširiti – iako svjesni nedostatnosti tog proširenja – uvidom da čovjek upoznajući zbilju, dakle upoznajući intenzitet svoje vezanosti i *sebeutemeljenosti* u toj zbilji, doznaje tko je zapravo. Doznajući tko je, on se licem u lice susreće s obavezom samoodređivanja, ta obaveza proizlazi iz karaktera *dvostruke nepoznatosti* u odnosu čovjeka i zbilje. Ortega y Gasset to ocrtava ovako: samo »filozof kao bitni sastojak svog spoznajnog stava unosi mogućnost da je njegov predmet nepodložan spoznavanju. A to znači da je riječ o jedinoj znanosti koja problem uzima onakvim kakvim se on pojavljuje, bez prethodnog nasilnog ukroćivanja. Filozofija hvata zvijer onakvu kakva živi u šumi – a ne poput cirkuskog krotitelja koji je prethodno omami kloroformom« (Ortega y Gasset, 2004:91).

Ranije spomenutu dvostruku nepoznatost mogli bismo ocrtati ovako. Prvo, susretanje s pojavama kakve jesu, bez izmjena i pripreme i drugo, nepoznatosti kao jedinog razabirljivog odgovora na pitanje odakle u nama ta glad za spoznajom, što nas nagoni da se bavimo nepoznatim. Činjenica, koje smo svjesni, vlastite osuđenosti na pitanje nije nam nažalost dovoljna. Jednostavno – kazuje Ortega y Gasset – ta »glad naizgled svojstvena filozofiji zapravo je prirođeno i spontano ponašanje duha u životu.« (Ortega y Gasset, 2004:75) Ovaj posebni duh, koji kao jedan oblik života, vidjeli smo, sebe štiti stvaranjem svog vlastitog svijeta, i izgradnjom sebe u tom svijetu osuđen je na pitanja. Mi u korijenu našeg bića, kazuje Ortega y Gasset, osjećamo pritisak pitanja (Ortega y Gasset, 2004:76). Ukoliko pristanemo na uvjerenje da je filozofija izrijek, oživljenje, tog pritiska, da je ona takva djelatnost koja ne polazi od unaprijed zadanih pretpostavki, te da je ona zadovoljenje gladi za nepoznatim, i istovremeno onim o čemu smo ovisni, ili barem izrijek objašnjenja razloga te ovisnosti, nalazimo se pred još jednim paradoksom. Taj pritisak, ta glad i ta ovisnost, sve ono što se sabralo u filozofiji dodatno je opterećeno paradoksom. Ili Orteginim riječima: čitava je »filozofija paradoks, udaljava se od prirodnog načina razmišljanja kojim se u životu služimo, jer smatra teoretski dvojbenima najelementarnija vjerovanja koja nam se doimaju vitalno neupitnima.« (Ortega y Gasset, 2004:115)

Ovdje, u točki razočaranja uzrokovanog spoznajom o nepostojanju čvrstih uporišta u nastojanju da se odredi kakvo je to biće koje je osuđeno na traganje za odgovorima, na sudar sa zbiljom i na zadaću izgradnje sebe u poslu gradnje svog vlastitog svijeta, Ortega y Gasset nam nudi trag. Ovim riječima: filozofijom »zovemo jednu teorijsku spoznaju, jednu teoriju. Teorija je skup koncepata – u strogom smislu riječi koncept. A u tom strogom smislu koncept je izreciv mentalni sadržaj.« (Ortega y Gasset, 2004:119).

Filozofija je dakle ono što možemo smatrati utemeljenim i relevantnim odgovorima na pitanja o našem postojanju, ona je sklop pouzdanih spoznaja o našem svijetu, i, istovremeno, potvrda o izgradnji sebe. Tomu je tako jer, tvrdi Ortega y Gasset,

čista je i stroga istina da postoji samo ono idejno, ono misleno, ono svjesno: Ja – upravo Ja – *me ipsum*.« (Ortega y Gasset, 2004:175) Postoji dakle, »ono Ja« koje pita o sebi, »ono Ja« kojemu je to pitanje bitno određenje, no istovremeno »to Ja« ima i zadaću. O tome Ortega y Gasset kazuje ovako: »nužno je da to Ja, ne gubeći intimnost, pronađe svijet koji je radikalno drugačiji od njega i da izađe, van sebe, u taj svijet. Prema tome, da Ja istodobno bude intimno i egzotično, ograđeno i neobuzdano, zatvor i sloboda.« (Ortega y Gasset, 2004:198).

Sada smo došli u poziciju u kojoj možemo postaviti pitanje: kakve veza ima filozofija s tim »Ja«? Ona je, ortegijanski rečeno, zabilješka naše obaveze da sebe pronađemo i osmislimo svoj autentični život. Ovaj pojam »autentičan« treba razumjeti kao onaj koje je sobom samim, u svojim vlastitim naporima, protivno intenzivnim pritiscima izvana, sobom – stvoren. Ili, Orteginim riječima, »radikalni problem filozofije je definiranje tog načina bivstvovanja, te primarne zbilje koju nazivamo 'našim životom'. A živjeti nitko ne može za mene – život je neprenosiv – to nije apstraktni pojam, to je moje vrlo individualno bivstvovanje. Po prvi put filozofija polazi od nečega što nije apstrakcija.« (Ortega y Gasset, 2004:219).

Konkretno, filozofija je dokaz da to konkretno življenje, ili bolje, »ja sam«, doista postoji(m), i k tomu, postoji(m) sa zadaćom trajnog osmišljavanja sebe i određivanja što će (se) biti. Ovo znači biti trajno izložen naporu traženja, trajno okupiran otklanjanjem opasnosti zasjenjenja vlastitog postojanja učincima komocije prianjanja uz dominantna određenja okolnosti. U tom pogledu Ortega y Gasset doista može reći: »življenje (se) u samom svom korijenu i utrobi sastoji od sebeznanja i seberazumijevanja, sebeopažanja i opažanja onoga što nas okružuje, od bivanja transparentnim sebi samom.« (Ortega y Gasset, 2004:233).

U srži problema filozofije je dakle refleksija, promišljeno uranjanje u dubinu vlastitog postojanja, s obavezom izgradnje autentičnog »ja«. Dakako, postoji sjenka nad tim naporima, Ortega y Gasset je nazire ovako: »Velika temeljna činjenica s kojom sam vas želio dovesti u dodir tu je, već smo je izrazili: živjeti je neprestance odlučivati što ćemo biti. Zar ne primjećujete basnoslovan paradoks koji se ovdje krije? Bitak koji se sastoji ne toliko od onoga što jest, koliko od onoga što će biti; prema tome, od onoga što još nije! E pa taj suštinski, bezdani paradoks naš je život. Ja nisam tome kriv. Takva je stroga istina.« (Ortega y Gasset, 2004:239).

Možemo ovdje reći da je filozofija ništa drugo do zabilješka paradoksa ljudskog postojanja, i to onog postojanja koje se tek mora oblikovati ukoliko se želi nazvati ljudskim. Zadaća refleksije o tom naporu povjerena je upravo filozofiji, pa Ortega y Gasset smjelo kazuje da sve »što nije definiranje filozofije kao filozofiranja i filozofiranja kao esencijalnog tipa života, nedovoljno je i nije radikalno.« (Ortega y Gasset, 2004:257).

I nema veze s ljudskim postojanjem, autentično *sebeodređujućim* zadatkom mojeg vlastitog postojanja.

Filozofija i kritika obrazovnog sustava

Dospjeli smo do ove pozicije: obrazovanje kao napor samoostvarenja. Pokušajmo sada dati makar površni ocrt nekih problema akademskog sustava obrazovanja. U tom nastojanju dragocjen nam je oslonac knjiga austrijskog filozofa K. P. Liessmanna *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja* kroz koju ćemo nastojati prikazati dva fenomena, prvi je sustav obrazovanja, a drugi vrijednost znanja. Počnimo pitanjem: kako funkcionira sustav znanja? Temeljna pozicija koju autor ocrtava oblikovana je kroz stav: obrazovanje je zahtjev za primjerenim razumijevanjem (Liessmann, 2008:15). Ostaje za upitati, razumijevanjem čega, i što znači primjerenim razumijevanjem? Liessmann gradi svoju teoriju kritike neobrazovanosti na temelju uvida o esencijalnoj različitosti znanja i informacija. O tome rječito kazuje da je znanje više od informacije, a tomu je tako zato jer znanje »omogućuje da se iz mnoštva podataka filtriraju oni koji imaju informacijsku vrijednost, ali ne samo to; znanje je općenito oblik prožimanja svijeta: spoznati, razumjeti, pojmiti. U suprotnosti s informacijom čija je važnost u djelatno relevantnom stajalištu, znanje nije jednoznačno usmjereno na svrhu. Mnogo se toga može znati, a je li to znanje beskorisno, nikad se ne prosuđuje u trenutku uspostavljanja ili primanja toga znanja. Nasuprot informaciji koja predstavlja interpretaciju podataka s obzirom na očišta djelovanja, znanje bi se dalo opisati kao interpretacija podataka s obzirom na njihov kauzalni suodnos i njihovu unutarnju konzistentnost.« (Liessmann, 2008:25) Ukoliko ovom određenju dodamo sljedeće, a to je odnos: znanje – spoznaja – istina[3], Liessmann efektno zaključuje da se znanje »referira na spoznaju, pitanje istine je temeljni preduvjet za znanje. Počevši od antike na taj se način pitanje znanja iz sustavnih razloga s pravom odvaja od pitanja korisnosti informacija. Može li znanje koristiti nikada nije pitanje znanja, nego situacije u koju se dospijeva.« (Liessmann, 2008:15) Ukoliko bismo htjeli postaviti čvrsto određenje odnosa informacije i znanja, možemo na tragu Liessmannovih uvida konstatirati da znanje nije samo informacija opskrbljena značenjem, naprotiv, ono uvijek ima orijentacijsku svrhu, k tomu, ono je uvijek individualizirano ali istovremeno traje u logički koherentnom sustavu, onom

3 Dakako, nismo se u mogućnosti detaljnije posvetiti problematici razlaganja problema razumijevanja istine, osobito složenog sklopa uloge poimanja istine kao određenja karaktera obrazovnog sustava, pa upućujemo na izvrsne uvide L. Veljaka u članku »Poimanje istine kao odredbeni moment karaktera obrazovanja« , u kojemu autor, osim minuciozne analize pojmova istine, i to apsolutnog pojma istine, relativnog pojma istine i negativnog pojma istine, nastoji, zagovarajući pozicije svjetonazorskog pluralizma, oblikovati sustav podučavanja koji se temelji na uvjerenju da se do istine, odnosno racionalno opravdanog vjerovanja, može doći »jedino na temelju traganja i istraživanja«, istina, dakle, »može biti samo rezultat potrage za njom, istraživanja« i kritičkog traganja na način razvijanja intelektualne aparature koja »omogućuje razlikovanje opravdanoga od neopravdanoga, valjanoga od nevaljanoga ili, tradicionalnom terminologijom, razlikovanje istine od obmane i laži, kao i na etičkom planu, dobra od zla.« Kako vidimo, rasprava o istini je iz teorijskog horizonta izmještena s praktički jasnim naglaskom na element individualne potrage, kao i imperativ oblikovanja sustava koji daje naglasak na kreativnost pojedinca (Veljak, 2001:15).

obliku postojanja koji mora izdržati konzistentne provjere i provjere empirijske vjerodostojnosti. Ukratko, kažimo, ono mora imati logičku i, istovremeno, etičku dimenziju, jer upravo temeljem ove potonje izbjegava jednodimenzionalnu odredbu uporabivosti i puke uciljnosti. Ostaje nam ovdje vratiti se uvidu kojim smo počeli: kako funkcionira sustav znanja, ili, proširimo pitanje, kako se znanje prenosi i s kojim svrhama? Vidimo da je ovo pitanje o sustavu obrazovanja i, *nolens volens*, podučavanju »znanja«. Ovdje ćemo nastojati izmaći zamkama rasprava o »društvu znanja« i njegovim učincima u ekonomskom ili kognitivnom pogledu, zadržimo se radije na jednostavnijem uvidu, onome o mogućnosti podučavanja u sklopu znanja koje nudi orijentaciju. Čini nam se dostatnim reći da sustav znanja koji funkcionira u sklopu tehničke učinkovitosti, kao i funkcionalne operativnosti, tako shvaćen sustav znanja, konkretno znanosti, u bitnome je degradacija europskog duha, i to na način svođenja na samo jednu perspektivu, onu uporabivu. Razgovjetimo, o zbirnom pogledu na probleme znanja, obrazovanja i sustava znanosti, Liessmann rječito kaže: internacionalizacija znanosti »širom je svijeta rasprostranjen socijalni segregacijski proces u kojem se iskristalizirao tanak sloj čiji pripadnici u pravilu komuniciraju još samo sa sebi ravnima, pristaju im vrednovanje samo iz vlastitih redova, tvoreći na temelju rituala, veza i uzajamnog pomaganja uza svekoliku konkurenciju zavjereničko zajedništvo sa sebi ravnima. Institucionalni oblici elitnog obrazovanja ne pogoduju, uostalom, osobito znanstvenom napretku. Oni proizvode neformalni pritisak glede socijalne i intelektualne prilagodbe, sabotirajući one nepravocrtne i stranputicama sklone karaktere bez kojih ne bi bilo nikakvih inovacija.« (Liessmann, 2008:113) Drugim riječima, kada je u pitanju sustav znanja pa tako i sustav poučavanja, nije se moguće samo usmjeriti na funkcionalnost i željenu operativnost djelovanja, sasvim naprotiv, potrebno je oblikovati svijest kroz obaveze promišljenog djelovanja na temelju uvida o značaju svakog pojedinca u društvu, te njegovoj obavezi stvaranja maksimalno poopćivih uvida o životu. Ovo nas je dovelo do pred prag odgovora na pitanje postavljeno u početku ovog odjeljka, pitanja o vrijednosti znanja. Razvidno je da operativna dimenzija znanja nije dovoljna, znanje mora imati i orijentacijsku dimenziju, ono mora davati mogućnost i snagu ispravnog odabira i djelovanja u različitim situacijama života. Bilo kakvi autoritarni, paternalistički, monološki ili ideologistički sustavi obrazovanja ne odgovaraju, niti minimalno, na minimalne upite obrazovanja pojedinca, posebice mladih ljudi, najstriktnije govoreći na upite obrazovanja budućih učitelja i odgojitelja. U tom pogledu doista je vrijedan uvid P. Freirea koji, sustav »zapadnjačkog«, »funkcionalističkog« i socijalno i ekonomijski gledano »redukcionističkog« obrazovanja, naziva »bankarskim obrazovanjem« i o njemu kazuje da je to opresivni sustav učenja. Tomu je tako jer je »opseg aktivnosti dopušten učeniku ograničen na primanje i pohranjivanje informacija. Oni, istina, mogu postati sakupljači ili mogu katalogizirati pohranjene činjenice.« No, »ljudi u tom (u najboljem slučaju) pogrešno vođenom sustavu učenja bivaju katalogizirani, osiromašuju jer nema kreativnosti, preobrazbe i znanja. A bez istraživanja i prakse pojedinci ne mogu biti istinski ljudi. Znanje se javlja jedino zahvaljujući invenciji i re-

invenciji, nemirnom, nestrpljivom, neprekidnom, nadom ispunjenom propitkivanju koje ljudska bića poduzimaju u svijetu, sa svijetom i jedni s drugima.« (Freire, 2002:58)

Umjesto zaključka: obrazovanje ili biti transparentan sebi samom

U ovom radu htjeli smo dati novi uvid, ili makar ocrtavati temeljne pozicije, u probleme filozofije u učiteljskim i odgojiteljskim studijima, i to kroz vizure filozofije Ortege y Gasseta. Problemi brige i cjeline, kako smo ih naznačili u naslovu i nastojali promisliti u ovom radu, sugeriraju potrebu stvaranja sustava obrazovanja u kojemu se, osim kompetencija, naznačuje i mogućnost rasta cjelokupnog ljudskog bića, s posebnim naglaskom na etičke aspekte tog rasta. U slučaju učiteljskih i odgojiteljskih studija, gotovo da je ovo aksiomatska pozicija, oblikovanje karaktera je imperativ obrazovanja, a cjelina (ljudskog) bivanja onih koji se obrazuju u spomenutom području, upravo iskaz minimuma zahtjeva za uspješnošću. Gotovo da je nezamislivo govoriti o obrazovanju učitelja i odgojitelja, a da se ne govori o stvaranju pretpostavki za trajnu refleksiju o ljudskom bivanju i profesionalnom radu. Upravo ta, trajna refleksija mjeri se spomenutom sintagmom »biti transparentan samome sebi«, dakle, djelovati mimo prisile, ili prisili unatoč, tražeći u svom djelovanju najbolji mogući iskaz ljudskog postojanja.

U tom pogledu, smatramo, Ortegina filozofija nam može biti značajan putokaz, posebice ako uzmemo u obzir biografske elemente, ponajprije njegovo nastojanje oko osmišljavanja uloge filozofije, izgradnju adekvatnih obrazovnih institucija i stalno opiranje bilo kakvom obliku pritiska izvana, onog pritiska koji bi mogao dati smjer razvoju čovjeka. Ukoliko bismo, makar okvirno, sada htjeli ocrtati odgovor na pitanje koje su to teorijsko-konceptualne osnove pronađene u Orteginoj misli, i kako bismo ih mogli učiniti temeljem za implementaciju spoznajnih i vrijednosnih uvida u nastavu odgojiteljskih i učiteljskih studija, kažimo da je riječ, upravo o, gotovo potirućem odnosu dvaju koncepata »brige« i »cjeline«, na način da čovjek, koji se obrazuje, a obrazuje se upravo za sebe sama, za ono biti čovjek, a ne za nekakvu društvenu svrhu ili viši interes, napor vlastitog obrazovanja poduzima s gledišta brige za sebe, brige za ljudsko biće, i s gledišta cjeline, oblikujući smislene obrasce ljudske relacionalnosti prema drugim ljudskim bićima. Kako vidimo, nije u pitanju instrumentalnost obrazovanja, nego prije esencijalnost, i to esencijalnost koja tvori humanu zajednicu. Upravo prvi preduvjet humane zajednice je obrazovanje, a njegova transparentnost očituje se u uklanjanju svih vanjskih svrha i podređivanja bilo kakvom interesu.

Na kraju, kada se prisjetimo Ortegine misli koju smo predskazali kao najdublji izrijek Orteginih promišljanja o zahtjevima obrazovanja, a riječ je o sentenci: »življenje (se) u samom svom korijenu i utrobi sastoji od sebeznanja i seberazumijevanja, sebeopažanja i opažanja onoga što nas okružuje, od bivanja transparentnim sebi samom.« (Ortega y Gasset, 2004:233) koja svjedoči o neprenosivosti života, te obavezi

događaja obrazovanja da tu neprenosivu neponovljivost učini bliskom cjelini društvenih struktura.

Na taj način, filozofija se, upravo kao briga za cjelinu, pokazuje uvijek i iznova važnim dijelom sustava obrazovanja, ne samo kao »oruđe« spoznavanja sebe, ili »mehanizam« kritike sustava, nego prije, i najviše, kao osmišljeno nastojanje oblikovanja ljudskijeg svijeta.

Upravo je to neprelazni zahtjev koji moramo postaviti pred obrazovanje.

Literatura:

Frieire, P. (2002). *Pedagogija obespravljenih*, Zagreb: Odraz.

Krznar, T. (2014a). »'Čovjek masa' ili o ulozi filozofije u obrazovanju.

Uvidi Ortege y Gasseta«, *Filozofska istraživanja* (u pripremi).

Krznar, T. (2014b). *U blizini straha. Iznova o problematici zaštite okoliša*, Karlovac:

Veleučilište u Karlovcu.

Liessmann, K. P. (2008). *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Zagreb:

Jesenski i Turk.

Maríasa, J. (1970). *José Ortega y Gasset y Gasset. Circumstanceand Vocation*, Norman:

University of Oklahoma Press.

McClintock, R. (1971). *Man and his Circumstances. Ortega y Gasset as Educator*.

New York: Teacher College Press.

Milat, J. (2001). Redefiniranje osnovnih pojmova – pretpostavka epistemološkog

razvoja pedagogije, *Metodički ogledi* 8 (1), 45-64.

Nussbaum, M. C. (2012). *Ne profitu. Zašto demokracija treba humanistiku*, Zagreb: AGM.

Ortega y Gasset, J. (1962). *Man and Crisis*, New York: W. W. Norton & Company inc.

Ortega y Gasset, J. (2004). *Što je filozofija?* Zagreb: Demetra.

Ortega y Gasset, J. (2008). *Meditacije o Quijoteu*, Zagreb: Demetra.

Polić, M. – Polić, R. (2007). Što je manje odgojnog stvaralaštva, to je više etike i

moralnih dužnosti, *Deontologija učitelja: međunarodni znanstveni skup – zbornik*

radova, Osmi dani Mate Demarina, Medulin, 20-21. travnja 2007 (123-135). Pula:

Sveučilište Juraj Dobrila, Odjel za obrazovanje učitelja i odgojitelja.

Pranjić, M. (2013). *Na iskonima europskog odgoja. Telemah kao odgajanik*,

Matica hrvatska: Zagreb.

Rosić, V. (2011). Deontologija učitelja – temelj pedagoške etike, *Informatologia*, 44 (2), 142-149.

Šulović, K. N. (2001). Teorijski pristup Ortege i Gaseta prema romanesknom stvaralaštvu španske generacije '98, *Godišnjak filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 36, 297-304.

Veljak, L. (2001). Poimanje istine kao odredbeni moment karaktera obrazovanja, *Metodički ogledi* 8 (1), 9-16.

Veljak, L. (2012). S onu stranu dogmatizma i relativizma, *Filozofska istraživanja* 32 (3-4), 443–452.

Odabrana bibliografija

I. Perspektive filozofije odgoja

Barrow, Robin – Woods, Ronald: *An Introduction to Philosophy of Education*, Routledge, London, 1997.

Blake, Smeyers – Smith, Standish: *The Blackwell Guide to the Phlosophy of Education*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

Čehok, Ivan (prir.): *Filozofija odgoja: izbor tekstova hrvatskih pisaca*, Školska knjiga, Zagreb, 1997.

Čehok, Ivan: *Filozofija odgoja Eugena Finka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2004.

Despot, Branko: »Filosofija kao paideia« , *Metodički ogledi* 2 (1/1991), str. 107-110.

Fisher, Alec: *Critical thinking. An Introduction*, Cambridge University Press, 2001.

Gutmann, Amy, *Democratic Education*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Hannam, Patricia – Eccheverria, Eugenio: *Philosophy with Teenagers; Nurturing Moral Imagination for the 21th Century*, Network Continuum, London, 2009.

Henckmann, Eva: *Grundlagen der Bildungs philosophie im Frühwerk Nietzsches*, Lit Verlag, Berlin, 2014.

Legrand, Louis: *Moralna izobrazba danas – ima li to smisla?*, Educa, Zagreb, 2001.

Lipman, Matthew – Sharp, Ann Margaret – Oscanyan, Frederick S.: *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia, 1980.

Lipman, Matthew – Sharp, Ann Margaret: *Ethical Inquiry*, University Press of America, 1985.

Lyotard, Jean Francois: *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb, 2005.

Macedo, Stephen: *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000.

Matthew Lipman: *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Morin, Edgar: *Odgoj za budućnost: Sedam temeljnih spoznaja nužnih u odgoju za budućnost*, Educa, Zagreb, 2002.

Perspektive filozofije danas: filozofija za djecu, (uredili: Ćurko, Bruno; Zagorac, Ivana) *Metodički ogledi* 21 (2/2014).

Polić, Milan (ur.): *Filozofija i odgoj u suvremenom društvu*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2006.

Polić, Milan: Činjenice i vrijednosti, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2006.

Polić, Milan: Čovjek – odgoj – svijet: mala filozofijsko-odgojna razložba, Kruzak, Zagreb, 1997.

Polić, Milan: *K filozofiji odgoja*, Znamen – Institut za pedagogijska istraživanja, Zagreb, 1993.

Polić, Milan: *Odgoj i svije(s)t*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1993.

Pranjić, Marko: »Filozofija odgoja«, *Scopus* 15 (4/2000), str. 67-82.

Pranjić, Marko: *Na iskonima europskoga odgoja: Telemah kao odgajanik*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013.

Rorty Oksenberg A. (ed.): *Philosophers on Education*, Routledge, London, 2003.

Sadžakov, Slobodan: »Moderna subjektivnost i samo-odgoj«, *Filozofska istraživanja* 25 (2/2005) 97, str. 429-440.

Schwartz, Franz-Anton: »Prilog Finkovu određenju europske krize obrazovanja«, *Filozofska istraživanja* 24 (3-4/2004) 94/95, str. 793-803.

Sharp, Ann Margaret: »Philosophical Teaching as Moral Education«, *Journal of Moral Education* 13 (1/1984), str. 3-8.

Stolzenberg, Jürgen – Ulrichs, Lars-Thade (Hrsg.): *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Walter, Berlin/New York, 2010.

Vuk-Pavlović, Pavao: *Filozofija odgoja*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1996.

Zehnpfennig, Barbara: *Demokratie und (Un-)Bildung: Platon, Humboldt und der Bologna-Prozess*, u: Barišić, Pavo (ur.) *Demokracija na prekretnici*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2014.

II. Temeljni pojmovi filozofije

Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Arendt, Hannah: *O zlu: predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb, 2006.

Aristotel: *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Aristotel: *Politika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Badiou, Alain: *Manifest za filozofiju*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

Cipra, Marijan: *Metamorfoze metafizike*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2007.

Cipra, Marijan: *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1999.

Cipra, Marijan: *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.

Čović, Ante: *Etika i bioetika, razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004.

Despot, Branko: *Uvod u filozofiju*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1988.

Fink, Eugen: *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000.

Gaarder, Jostein: *Sofijin svijet: roman o povijesti filozofije*, Znanje, Zagreb, 1997.

Gilson, Etienne: *Uvod u kršćansku filozofiju*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1995.

Girardi-Karšulin, Mihaela – Stipe Kutleša (ur.): *Filozofija i filodoksija: zbornik radova sa znanstvenoga skupa Zagreb, 19.-20. prosinca 2002*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2004.

Golub, Ivan: *Najprije čovjek*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.

Greco, John: *Epistemologija: vodič u teorije znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

Habermas, Jürgen: *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb, 1988.

Heidegger, Martin: *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.

Jaspers, Karl: *Filozofija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989.

Jonas, Hans*: Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

Kant, Immanuel: *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

Kirk, Rusell: »The moral imagination«, *Literature and Belief*, 1 (1981), str. 37–49.

Krivak, Marijan: *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2000.

Küng, Hans: *Promišljanja/čitanka*, MIOB Naklada, Velika Gorica, 2003.

Liessmann, Paul Konrad: *Budućnost dolazi!: o sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim*, Alinea, Zagreb-Graz, 2008.

Lipman, Matthew: *Harry Stottelmeyer's Discovery*, IAPC, Montclair State University,1974.

Lipman, Matthew: *Kio and Gus*, IAPC, Montclair State University, 1982.

Lipman, Matthew: *Lisa*, Montclair State University, 1983.

Lipman, Matthew: *Mark*, IAPC, Montclair State University, 1980.

Lipman, Matthew: *Pixie*, IAPC, Montclair State University, 1981.

Lipman, Matthew: *Suki*, IAPC, Montclair State University, 1978.

Martens, Ekkehardt: *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*, Siebert, Hannover, 2003/2004.

Martens, Ekkehardt: *Philosophieren mit Kinder – eine Einführung in die Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1997.

Mongin, Jean Paul: *Ludi dan profesora Kanta*, Zagreb, Školska knjiga, 2011.

Mongin, Jean Paul: *Zloduh gospodina Descartesa*, Školska knjiga, Zagreb, 2011.

Ortega y Gasset, Jose: *Što je filozofija?*, Demetra, Zagreb, 2004.

Platon: *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2005.

Platon: *Ion; Lahet; Meneksen*, Hrvatski studiji, Zagreb, 1998.

Platon: *Obrana Sokratova*, Demetra, Zagreb, 2000.

Platon: *Protagora; Sofist,* Naprijed, Zagreb, 1975.

Savater, Fernando: *Etika za Amadora*, Educa, Zagreb, 1998.

Taylor, Charles: *Izvori sebstva: razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb, 2011.

Want, Christopher: *Kant za početnike*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.

III. Filozofija u društvenom okružju

Bruckner, Pascal: *Babilonska vrtoglavica: kozmopolitizam ili mondijalizam*, Algoritam, Zagreb, 2005.

Bruckner, Pascal: *Neprestana ushićenost: esej o prisilnoj sreći*, Društvo hrvatskih književnika, Zagreb, 2001.

Dewey, John: *Liberalizam i društvena akcija,* Kruzak, Zagreb, 2004.

Eagleton, Terry: *Ideja kulture*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2014.

Eriksen, Thomas Hylland: *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*, Pluto Press, London, 2001.

Fukuyama, Francis *Povjerenje: društvene vrline i stvaranje blagostanja*, Izvori, Zagreb, 2003.

Fukuyama, Francis: *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost: posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb, 2003.

Gosić, Nada: *Bioetička edukacija*, Pergamena, Zagreb, 2005.

Harvey, David: *Justice, Nature, & the Geography of Difference*, Blackwell, Oxford, 1996.

Harvey, David: *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1989.

Krznar, Tomislav: *U blizini straha. Iznova o zaštiti okoliša u bioetičkom kontekstu,* Veleučilište u Karlovcu, Karlovac, 2014.

Küng, Hans: *Projekt svjetski etos*, MIOB Naklada, Velika Gorica, 2003.

Maritain, Jacques: Čovjek i država, Globus: Školska knjiga, Zagreb, 1992.

Nikola Skledar – Ivana Zagorac (ur.): Čovjek i kultura, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2010.

Noddings, Ned (ed.): *Educating Citizens for Global Awareness*, Teachers College Press, New York, 2005.

Nussbaum, Martha C.: *Cultivating Humanity: A Classical Defence of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1997.

Nussbaum, Martha C.: *Ne profitu; zašto demokracija treba humanistiku*, AGM, Zagreb, 2012.

Nussbaum, Martha: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Ortega y Gasset, José: *Pobuna masa*, Golden marketing, Zagreb, 2003.

Popper, Karl R.: *U potrazi za boljim svijetom*, Kruzak, Zagreb, 2007.

Rawls, John: *O liberalizmu i pravednosti*, Hrvatski kulturni dom Rijeka, Rijeka, 1993.

Rawls, John: *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

Tocqueville, Alexis de: *Stari režim i revolucija*, Politička kultura, Zagreb, 1994.

Vattimo, Gianni: *Transparentno društvo*, Algoritam, Zagreb, 2008.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: *Politička filozofija: Tukidid, Kant, Tocqueville*, Golden marketing – tehnička knjiga, Zagreb, 2006.

IV. Odgoj kao tema filozofije

Brkić, Miljenko: *Filozofija koja odgaja: uz odnos filozofije i paideije kod Hegela*, Učiteljski fakultet Sveučilišta, Zagreb, 2006.

Broll, Christine: *Warum Blumen bunt sind und Wasserläufer nicht ertrinken?*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2008.

Brüning, Barbara: *Kinder sind die besten Philosophen*, Buchverlagfür die Frau, Leipzig, 2008.

Brüning, Barbara: *Philosophierenmit Kinder: Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Lit Verlag, Berlin, 2015.

Brüning, Barbara: »What is a Philosophical Discussion with Young Children?«, *Analytic Teaching* 8 (1/1987), str. 87-92.

Calvert, Kristina: *Können Steineglücklichsein? Philosophieren mit Kindern*, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 2004.

Camhy, Daniela (Hrsg.): *Von kleinen Mäusen und großen Gedanken. Philosophische Nachdenkgeschichten*, Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie, Graz, 2000.

Despot, Branko (ur.): *Ideja univerziteta (Kant, Schelling, Nietzsche)*, Globus, Zagreb, 1991.

Djui, Džon: *Vaspitanje i demokratija: uvod u filosofiju vaspitanja*, Obod, Cetinje, 1953.

Evans, Mark: *Education and the Ethics of Democratic Character*, u: Barišić, Pavo (ur.) *Demokracija na prekretnici*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2014.

Fink, Eugen: *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000.

García Moriyón, Felix (et al.): *La estimulación de la inteligenciacognitiva y la inteligencia afectiva*, De la Torre, Madrid, 2002.

Gerlach, Sybille: *Nachdenklichkeitlernen. Philosophische Wurzeln-Entwiklungspsychologische Bedingungen –Pädagogisches Handeln*, Kopaed, Műnchen, 2003.

Hufnagel, Erwin: *Filozofija pedagogike. Studije o Kantovom, Natorpovom i Hönigswaldovom temeljnom pedagogičkom nauku*, Demetra, Zagreb, 2002.

Jakopec, Petar: »Promišljanjeo dgoja u Johna Lockea«, *Obnovljeni život* 69 (4/2014) str. 509-521.

Katinić, Marina: »Koncept budućnosti i misaoni pokusi. U kojoj se mjeri može i treba programirati stvarnost?**«,** *Metodički ogledi* 19 (2/2013), str. 29-42.

Law, Stephen: *Philosophie – Abenteuer Denken*. Arena Verlag, Würzburg, 2004.

Law, Stephen: *Philosophie – Denkenohne Grenzen*. Arena Verlag, Würzburg, 2004.

Legrand, Louis: *Moralna izobrazba danas – ima li to smisla?*, Educa, Zagreb, 2001.

Lewis, Clive Staples: *Man Without Chests*, u: *The Abolition of Man*, Collins, London, 1978.

Makaiau, Amber Strong – Miller, Chad: »The Philosopher's Pedagogy« *Educational Perspectives* 44 (1-2/ 2015), str. 8-19.

Marinković, Josip: *Utemeljenost odgoja u filozofiji*, Školska knjiga, Zagreb, 1981.

Matulić, Tonči: »Prevladavanje sukoba između znanja i odgoja za vrijednosti: bioetika – primjer integracijskog modela odgoja i obrazovanja«, *Filozofska istraživanja* 25 (2/2005) 97, str. 345-372.

McCall, Catherine: »Young Children Generate Philosophical Ideas«, *Thinking,* 8 (2/1989), str. 22-41.

Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer kao odgajatelj*, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.

Polić, Milan: »Odgoj i pluralizam«, *Filozofska istraživanja* 26 (1/2006) 101, str. 27-36.

Polić, Milan: »Odgoj i stvaralaštvo«, *Metodički ogledi* 9 (2/ 2003), str. 9-17.

Raunić, Raul: »Etička, odgojna i politička vrijednost tolerancije«, u: Polić, Milan (ur.): *Filozofija i odgoj u suvremenom društvu*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2006. str. 269-287.

Ruso, Žan-Žak: *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd, 1950.

Senković, Željko: »Antropološki temelji odgoja«, *Život i škola 17* (1/2007), str. 62-69.

Silov, Mile: »Odgoj i teorija smisla«, *Odgojne znanosti* 9 (1/2007), str. 75-90.

Sirello, Riccardo: »Filozofija i odgoj: sloboda ili usuglašavanje«, *Metodički ogledi* 12 (2/2006), str. 73-77.

Tomić, Draženko: »Buberov dijaloški koncept odgoja i obrazovanja«, *Obnovljeni život* 68 (1/2013), str. 39-49.

UNESCO: *Teaching philosophy and learning to philosophize at pre-school and primary levels*, *Chapter 1 of Philosophy: A School of Freedom: Teaching philosophy and learning to philosophize: Status and prospects*, UNESCO Publishing, Paris, 2007, str. 1-45.

Vujčić, Vladimir: »Liberalizam, odgoj i obrazovanje«, *Politička misao* 28 (3/1991), str. 32-40.

Vukasović, Ante: »Teleologijsko i aksiologijsko utemeljenje odgoja u ozračju hrvatske odgojne preobrazbe«, *Obnovljeni život* 63 (1/2008), str. 35-46.

V. Kritika sustava obrazovanja

Alan R. Sadovnik (ed.): *Sociology of Education: a Critical Reader*, Routledge, London – New York, 2011.

Ball, Stephen J.: »Big Policies/Small World: An introduction to international perspectives in education policy«, *Comparative Education* 34 (2/1998), str. 119-130.

Barbarić, Damir (prir.): *Čemu obrazovanje. Razmatranje o budućnosti sveučilišta*, Matica hrvatska, Zagreb, 2011.

Bašić, Slavica: »Nacionalni obrazovni standard – instrument kontroliranja učinkovitosti obrazovnog sustava, unapređivanja kvalitete nastave ili standardiziranja razvoja osobnosti?«, *Pedagogijska istraživanja* 4 (1/2007), str. 25-40.

Evans, Mark: »Education and the Ethics of Democratic Character«, u: Barišić, Pavo (ur.) *Demokracija na prekretnici*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2014.

Filipić, Petar: *Anatomija destrukcije. Politička ekonomija hrvatskoga visokog školstva*, Zagreb, Jesenski i Turk, 2014.

Foucault, Michel: *Znanje i moć*, Globus, Zagreb, 1992.

Freire, Paolo: »Cultural Action for Freedom«, *Monograph Series, Harward Educational Review*, 1 (1983), str. 36-42.

Freire, Paolo: *Pedagogija obespravljenih*, Odraz, Zagreb, 2002.

Hyslop, Margison E. J. – Naseem, M. A.: *Scientism and education: Empirical research as neo-liberal ideology*, Springer Publishing, Dordrect, 2007.

Liessmann, Konrad Paul: *Teorija ne obrazovanosti: zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008.

Mehring, Reinhard: *Die Demokratie der Schule*, u: Barišić, Pavo (ur.) *Demokracija na prekretnici*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2014.

Nelson, Leonard: *The Socratic Method*, u: *Socratic Method and Critical Philosophy*, Yale University Press, 1949.

Olssen, Mark – Peters, Michael A.: »Neoliberalism, higher education and the knowledge economy: from the free market to knowledge capitalism«, *Journal of Education Policy* 20 (3/ 2005), str. 313-345.

Sahlberg, Pasi: *Lekcija iz Finske: Što svijet može naučiti iz obrazovne reforme u Finskoj*, Školska knjiga, Zagreb, 2012.

Splitter, Laurenceand – Sharp, Ann Margaret: *Teaching for Better Thinking*, Australian Counsil for Education, 1995.

Tabulawa, Richard: »International Aid Agencies, Learner-centred Pedagogy and Political Democratisation: A critique«, *Comparative Education* 39 (1/2003), str. 7-26.

Tafra, Alen: »Obrazovanje potrošača«, *Metodički ogledi* 11 (2/2005), str. 51-60.

Woolstonecraft, Mary: *Obrana ženskih prava*, Ženska infoteka, Zagreb, 1999.

Žunec, Ozren: »Sveučilište i cjelina događanja«, u: Barbarić, Damir (prir.): *Čemu obrazovanje. Razmatranje o budućnosti sveučilišta*, Matica hrvatska, Zagreb, 2011. str. 67-84.

Bibliografiju priredila: Marina Katinić

Riječ na kraju

» Leti, leti, ne osvrći se više, ako si iskra za nebo rođena.

I ako ti itko ushtije reći što je filozofija, ne slušaj nikoga.“

Branko Despot

Put koji je iza vas, a koji smo prokrčili ovom čitankom, još nije cijelo putovanje koje je svatko od vas već poduzeo (pro)čitavši je, i krenuvši time u smjeru table na kojoj piše *Filozofija odgoja*. Ovo putovanje će se dijelom tek zbiti u budućim kretanjima. Nadamo se da će na toj točki putokaz postati suvišan, ali samo zato jer je postao sastavnim dijelom putnika. Ljepše je na tom tragu kazao Pavao Vuk-Pavlović: »Slikovito bi se ovakvo stanje stvari moglo približno naznačiti možda i riječju, da 'budućnost' nije izvan nas, već u nama. (...) Budućnost, kakva se ovdje misli, ne dolazi sama od sebe kao sutrašnji i prekosutrašnji ili neki pozniji dan; ona se 'rađa'.« Ovom čitankom želimo omogućiti upravo to, rađanje budućnosti.

Filozofija je, u tom smislu, uvijek bila roditeljica. Ona čovjeku omogućuje da uvijek bude nov, da se pita, da se čudi, da odgovara, i opet se pita... ona čovjeku daje oblik, ali ne samo njemu, već preko njega, i svijetu u kojem živi. Temeljni ambijent u kojemu ona to čini, i jedino može činiti, jest sloboda, i upravo zato je budućnost s njom uvijek otvorena, uvijek u nastajanju. Ako želimo omogućiti ovo temeljno ljudsko zbivanje već u najranijoj dobi, onda bi se odgoj trebao moći staviti na mjesto riječi filozofija u gornjoj rečenici, a *Filozofija odgoja* među glavne kolegije odgojiteljskog i učiteljskog studija/poziva. No možda je još bitnije da bude glavna svakom/oj pojedincu/ki koji se na bilo koji način nalazi u odnosu s pojedinim djetetom, ili grupom djece.

Možda bismo se za kraj trebali zapitati, s obzirom da su svi naši napori ovdje usmjereni prema njemu, znamo li mi zapravo »što« je dijete, možemo li definirati pojam djeteta? Je li dijete uvijek nužno »nečije«? Ako jest, je li ono svoje majke, svoga oca ili društva u kojem živi? Je li dijete slobodno na način na koji je slobodna odrasla osoba, i je li odrasla osoba slobodna na način na koji je slobodno dijete? Ima li dijete svoju autonomiju, i slobodnu volju? Kada volja djeteta postaje »nevolja« roditelja/odgojitelja/nastavnika? Nije potrebno ovdje odgovarati na ova pitanja, jer se odgovor svakako može pronaći u mnogim od ovdje odabranih tekstova, već smo ih naznačili kako bismo ukazali na kompleksnost i slojevitost ove teme, do te mjere da izgleda nemoguće da je se istraži, obujmi, definira... no upravo je u toj mjeri nužno da se na tome neprestano

nastoji. I upravo je u toj mjeri odgoj neminovno u sferi filozofije, jer ne može, i ne bi trebao biti (čemu nas je poučio još Pavao Vuk-Pavlović) samo u sferi znanosti. To nipošto ne znači da se o odgoju ne može govoriti, ili da se o njemu ne može suvislo i konzistentno govoriti u okviru znanosti. Sasvim suprotno, o odgoju se mora govoriti i kroz filozofiju, umjetnost, religiju i druge oblike ostvarenja čovjekovog duha, a to znači da se o njemu može govoriti jedino u ambijentu slobode. Ujedinjujući ambijent govora o slobodi omogućava upravo filozofija. Iako je ona mnogima neuhvatljiva, ipak ona ostaje takva samo onima koji ne mogu biti u koraku s, naizgled njenim, nepredvidivostima, a zapravo nepredvidivostima samoga života. Ne bismo li, u iluziji predvidivosti i sigurnosti, onemogućili i život sam, ključno je upravo odgojiteljima i učiteljima omogućiti širinu razmišljanja, pouzdanje zdravog razuma, i snagu osobnosti i stvaralaštva, kako bi upravo oni svojom autentičnošću pružali sigurnost onima koje odgajaju i podučavaju. Jedino je tako moguće doživjeti otvorenu budućnost, umjesto da je se zatvara u poznato, prošlo, već viđeno, života lišeno.

Ova nas čitanka vodi daleko u tom smjeru, u smjeru slobode, ne samo onoga koji će ovu čitanku čitati, već i onoga koji će doći u odnos s onim koji ju je čitao. Tu leži (zapravo, ponosno stoji) osnovna snaga transformativne moći spoznaje, a koja pak svoje ishodište ima u kritičkom propitivanju, slobodnom promišljanju i oštroumnom zaključivanju, koje je sve, samo ne zaključano daljnjim propitivanjima. Ova spoznaja, koju se iskreno nadamo da ćete iskusiti upravo vi, kojima ovu čitanku i posvećujemo, temelj je filozofskih nastojanja općenito, a tekstova ovdje odabranih napose; temelj na kojemu će graditi oni kojima smo ga pripremili.

Priređivači

Bilješka o autorima priloga

Bognar, Branko (1964) diplomirao (1987.) studij razredne nastave na Pedagoškom fakultetu Sveučilišta u Osijeku, i (1991.) studij pedagogije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Poslijediplomsko obrazovanje ostvario je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu u području pedagogije, doktorirao je 2008. Radio je kao učitelj razredne nastave, kao školski pedagog te kao akademski nastavnik i znanstveni istraživač na više institucija, a trenutno je zaposlen kao docent na Učiteljskom fakultetu J. J. Strossmayera u Osijeku, dislocirani studij u Slavonskom Brodu. Autor je više desetaka članaka i niza izlaganja na znanstvenim skupovima.

Bosanac, Gordana (1936.) diplomirala je (1960.) filozofiju i povijest umjetnosti na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a doktorirala (1967.) na Ekonomskom fakultetu u Zagrebu s tezom iz područja komunikološke tematike. Radila je na institutu za društveno upravljanje u Zagrebu, Fakultetu za fizičku kulturu i Institutu za društvena istraživanja također u Zagrebu. Autorica je nekoliko knjiga i niza radova iz područja odgojne tematike, filozofije roda, feminističke tematike i problematike humanizma. Izlagala je na brojnim međunarodnim znanstvenim skupovima. Izdvajamo zapaženu knjigu *Utopija i inauguralni paradoks*. Prilog filozofsko-političkoj raspravi (Zagreb, KruZak, 2005.)

Bošnjak, Branko (1923-1996.) studirao je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu jugoslavistiku, grčki jezik i filozofiju. Radni vijek je proveo na istom fakultetu kao nastavnik iz područja filozofije posebno se baveći temama antičke filozofije, kritike religije i problematikom Marxove filozofije. Autor je desetak knjiga od kojih posebno treba istaknuti trotomnu *Povijest filozofije* (Zagreb, 1993.), napisao je brojne radove objavljene u domaćim i inozemnim časopisima te sudjelovao u radu brojnih znanstvenih skupova u zemlji i inozemstvu, također kao gostujući nastavnik i istraživač boravio je na niz akademskih ustanova u inozemstvu. Obnašao je razne dužnosti u profesionalnim okvirima i kulturnim institucijama, a bio je i član HAZU-a. Pripadao je grupaciji intelektualaca okupljenih oko časopisa *Praxis* i *Korčulanske ljetne škole* te je time u razdoblju 60-ih i 70-ih godina dvadesetog stoljeća svoje misaono djelovanje utkao u svjetske tokove.

Canivez, Patrice (1957.) profesor etike i političke filozofije na Sveučilištu u Lilleu, kao znanstvenik posebno okrenut problematici teorije države, odnosima između države i nacije, brojnim klasičnim filozofskim temama te temama odnosa građana i države, djeluje i kao aktivist. Autor je ili urednik desetak knjiga i nekoliko desetaka članaka. Napisao je niz studija o ratu u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, te o francuskoj politici na Balkanu.

Despot, Branko (1942.) studirao je filozofiju i grčki jezik na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, doktorirao je na istome Fakultetu 1975. godine obranivši disertaciju pod naslovom *Filozofiranje Vladimira Dvornikovića*. Cijeli životni vijek djelovao je kao profesor filozofije na istom fakultetu. Bio je dugogodišnji voditelj poslijediplomskog studija filozofije na Odsjeku (do 2005) a 2010. izabran za člana *Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti*. Autor je petnaest knjiga i nekoliko stotina članaka, također ostvario je niz prijevoda u spektru od grčke filozofije, preko klasičnih tema novovjekovne filozofije do radova iz suvremene filozofije.

Filipić, Petar (1947.) studirao je i doktorirao ekonomiju, kao sveučilišni nastavnik djeluje na Ekonomskom fakultetu Sveučilišta u Splitu, a posebno je okrenut temama makroekonomije, političke ekonomije, regionalne ekonomije, ekonomije sreće, temama razvoja poduzetništva te kritici struktura akademskog obrazovanja. Objavio je pet znanstvenih knjiga, niz monografija i blizu dvije stotine radova od kojih su mnogi objavljeni u inozemnim časopisima. Vodio je brojne projekte te sudjelovao u mnogim međunarodnim znanstvenim aktivnostima.

Filipović, Nikolina Iris (1983.) studirala sociologiju i filozofiju na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu, gdje je diplomirala u rujnu 2009. godine, trenutno izrađuje doktorski rad iz područja bioetike u okviru poslijediplomskog studija na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Osim znanstvenim istraživanjima s područja filozofije posvećena je i aktivističkom radu. Sudjelovala je u radu više znanstvenih skupova, objavila nekoliko članaka s područja filozofije i srodnih područja. Djeluje u ak. god. 2014/15. kao vanjska suradnica na Učiteljskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu na kolegiju Filozofija odgoja. Područje interesa: filozofija prirodnih znanosti, filozofija prirode, znanosti o sistemima, teorije kompleksnosti, etika, bioetika, filozofija odgoja i filozofska praksa.

Freire, Paolo (1921-1997.) brazilski filozof, pedagog i teoretičar odgoja, zagovornik kritičke pedagogije. Studirao je i pravne znanosti iako se nije bavio pravom. Freireova iskustva iz djetinjstva utjecala su na formiranje njegovih kasnijih pedagoških ideja i zabrinutosti za siromašne što je ostavilo trag u njegovom radu. U siromašnim četvrtima Sao Paola bavio se opismenjavanjem odraslih i brigom oko osiguravanja minimuma egzistencije siromašnih. Misaoni koncepti koje je oblikovao, posebno kroz knjigu *Pedagogija obespravljenih*, okrenuti su tematici dijaloga, djelatnog oblikovanja svijeta, humanog obrazovanja i brige za potlačene i obespravljene. Premda je radni vijek posvetio neposrednom djelovanju, ostavio je značajan opus knjiga i članaka.

Galović, Milan (1942.) diplomirao je na Fakultetu političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu 1974. Doktorirao je temom »Schelerova fenomenologijska analiza socijalnog bitka« (1985.) Od 1986. djeluje kao sveučilišni nastavnik na Tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a potom na Tekstilno-tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Autor je ili urednik niza knjiga i brojnih radova, sudjelovao je na niz međunarodnih skupova. Njegovi su interesi, osim klasičnim tema iz područja filozofije, okrenuti problematici sociologijskog razumijevanja fenomena mode, odijevanja, te cijelom sklopu estetičkih i umjetničkih tema. Posebnu pažnju posvetio je fenomenima socijalne filozofije.

Jurić, Hrvoje (1975.) studirao je filozofiju i komparativni studij hrvatske kulture na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu, a na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu doktorirao je 2007. godine. Od 2000. je zaposlen na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta, a 2013. izabran je u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora. Kao gostujući predavač sudjelovao je u izvedbi nastave u okviru preddiplomskih, diplomskih i poslijediplomskih studija na nekoliko drugih visokoobrazovnih ustanova u Hrvatskoj i BiH, te u obrazovnim programima nevladinih organizacija. Sudjelovao je u radu više međunarodnih znanstveno-istraživačkih projekata, autor je ili urednik niza publikacija te više desetaka radova, izlagao je na brojnim znanstvenim skupovima u zemlji i inozemstvu. Primarno se bavi praktičkom filozofijom, etikom i bioetikom, ali u područja njegova znanstvenog i stručnog interesa također spadaju filozofija tehnike, filozofija prirode, filozofija medija, filozofijska hermeneutika, feministička i rodna teorija, te socijalno-politička problematika.

Katinić, Marina (1984.) završila je diplomski studij filozofije te hrvatskoga jezika i književnosti (2002.-2008.) na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a 2008. upisala je doktorski studij filozofije na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, s težištem proučavanja na području integrativne bioetike, filozofije odgoja i filozofije s djecom. Kao predavačica u različitim hrvatskim školama i Europskoj školi Luksemburg II, imala je prilike testirati teorijske postavke i materijale na kojima radi. Autorica je nekoliko radova iz područja filozofije i bioetike, a sudjelovala je i u radu više međunarodnih znanstvenih skupova. Trenutno je zaposlena kao profesorica hrvatskoga jezika u Osnovnoj Montessori školi barunice Dedee Vranyczany u Zagrebu, jedinoj Montessori školi u regiji, odnedavna i na Institutu za Montessori pedagogiju.

Krznar, Tomislav (1979.), diplomirao je filozofiju i religijsku kulturu na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu (2004.), a završio je i studij lovstva i zaštite prirode na Veleučilištu u Karlovcu (2005.), te alternativni obrazovni program »Mirovni studiji« pri Centru za mirovne studije u Zagrebu (2007.), doktorirao je 2010. godine filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Autor je nekoliko knjiga, više desetaka znanstvenih, stručnih i popularnih radova s područja filozofije, religiologije, bioetike i lovstva, izlagao je na oko trideset međunarodnih simpozija u zemlji i inozemstvu. Osim problematikom bioetike, posebno fenomenom uništenja života, bavi se problemima filozofije odgoja te filozofijom španjolskog filozofa J. Ortege y Gasseta. Zaposlen je kao docent na Katedri za filozofiju i sociologiju Učiteljskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Liessmann, Konrad Paul (1953.) studirao je germanistiku, povijest i filozofiju na Sveučilištu u Beču, a trenutno djeluje kao profesor na Filozofskom fakultetu istog Sveučilišta. Osim znanstvenim radom bavi se i esejistikom, publicistikom i književnom kritikom. Objavio je više od dvadeset knjiga te cijeli niz znanstvenih i publicističkih radova. Sudjelovao je u velikom broju znanstvenih skupova, projekata i ostavio značajan trag u međunarodnoj znanstvenoj suradnji. Osim klasičnih filozofskih tema od posebnog interesa su mu teme iz područja obrazovanja, a objavio je brojne znanstvene i esejističke radove o pitanjima estetike, umjetnosti i kulturne filozofije, društvene i medijske teorije i filozofije 19. i 20. stoljeća. Jedan je od najznačajnijih austrijskih i europskih intelektualaca današnjice.

Milat, Josip (1938.) studirao je tehniku, pedagogiju i filozofiju, radio je u gospodarstvu, ustanovama za obrazovanje mladeži i odraslih, a od 1982. do umirovljenja na Sveučilištu u Splitu. Osim znanstvenog rada djelovao je kao društveni aktivist i voditelj brojnih organizacija i društvenih tijela. Autor je nekoliko desetaka publikacija, i preko stotinu i pedeset znanstvenih radova. Surađivao je s brojnim domaćim i inozemnim institucijama vodeći međunarodne projekte, a u niz navrata boravio je kao istraživač ili gostujući nastavnik u inozemstvu. Dobitnik je brojnih nagrada i priznanja a posebno treba istaknuti njegov angažman oko promicanja antifašizma i tolerancije u društvu.

Platon (428/7-347/8 pr. Krista) grčki filozof, jedan od najznačajnijih mislilaca u povijesti čovječanstva. Bio je Sokratov učenik i Aristotelov učitelj, a njegova filozofija je ostavila najdublji trag na razvoj mišljenja na Zapadu. Platon je 387. osnovao vlastitu filozofsku školu, Akademiju, koja je bila jedna od prvih organiziranih škola u povijesti Zapadne civilizacije, a radila je sve do 529. (poslije Krista), kada ju je bizantski car Justinijan I. dao zatvoriti kao prijetnju kršćanskoj misli. Platon je oblikovao učenje o idejama, koje su jedina prava zbilja, dok je svijet osjetilnih stvari samo slika svijeta ideja. Smatrao je da su ideje vječne i nepromjenljive, a osjetna bića su promjenljiva i nesavršena i postoje samo po sudjelovanju u idejama. Među idejama postoji hijerarhijski red, a najviša je ideja dobra koja je istovjetna s božanstvom. Ostavio je bogat korpus radova, dijaloga, od kojih su neki postavili temelj brojnih filozofijskih disciplina.

Polić, Milan (1946-2015.) na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu diplomirao je 1973. filozofiju i sociologiju, a na istom je fakultetu i doktorirao u polju filozofije 1989. Početkom 1992. zaposlen kao docent pri Katedri za filozofiju odgoja. Njegovi interesi ponajprije su se artikulirali u polju filozofije odgoja, ali su zapaženi i njegovi doprinosi u znanstvenim i javnim diskusijama o feminizmu i rodnim pitanjima, također aktivno je djelovao na planu zaštite prava ireligioznih osoba i promicanje ireligioznog poimanja svijeta. Objavio je niz knjiga te oko 150 znanstvenih i stručnih članaka, te prvi, i u Hrvatskoj do sada jedini, interaktivni multimedijski priručnik za filozofiju odgoja »Filozofija odgoja« (2002.). Bio je najveći poznavatelj misli hrvatskog filozofa Pavla Vuk-Pavlovića, osnivač i dugogodišnji urednik znanstvenog časopisa Metodički ogledi posvećenog temama filozofije odgoja.

Rougemont, Denis de (1906-1985.) švicarski pisac i teoretičar kulture, a djelovao je i kao kulturni radnik i aktivist koji je svoje profesionalno djelovanje ostvario u okrilju francuske kulture. Školovao se na Neuchâtelu, Parizu i Beču, a osim u Francuskoj djelovao je i na području SAD-a. Bavio se cijelim spektrom tema, od političkih tema, preko filozofskih, teoloških, kulturologijskih do tema vezanih uz povijest Zapada te pitanja ljubavi i sreće. Vjerojatno njegovo najpoznatije djelo *Ljubav na Zapadu* (1939.) objavljeno je u brojnim izdanjima i prijevodima, a ostavilo je dubok trag u intelektualnim krugovima onovremene Europe.

Šegedin, Petar (1973.) diplomirao je filozofiju i grčki jezik na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a doktorirao je (2010.) na Hrvatskim studijima s disertacijom iz područja Platonove filozofije. Autor je i urednik nekoliko publikacija, te cijelog niza znanstvenih i stručnih članaka iz područja filozofije i klasične kulture, također sudjelovao je s izlaganjima i organizacijski u brojnim znanstvenim skupovima. Zaposlen je kao znanstvenik na Institutu za filozofiju u Zagrebu, a područja interesa su mu povijesno-filozofijske teme, osobito grčka filozofija predplatoničkog i klasičnog razdoblja, te klasični njemački idealizam, kao i suvremena filozofija (fenomenologija i hermeneutika), te teme iz područja ontologije, epistemologije i etike.

Tokić, Marko (1977.) diplomirao je filozofiju i sociologiju 2005. godine na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu, na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2010. obranio disertaciju *Odnos života i zdravlja u Platonovoj filozofiji*. Bio je zaposlen na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, a od 2013. djeluje kao docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Katedri za povijest filozofije. Objavio je jednu autorsku knjigu te nekoliko znanstvenih i stručnih radova. Od posebnog interesa su mu teme iz područja povijesti filozofije, a najveći interes pokazuje za Platonovu filozofiju. Sudjelovao je na nekoliko međunarodnih i domaćih znanstvenih skupova. Suradnik je na znanstvenim projektima: *Temeljni problemi renesansnog novoplatonizma i hrvatski renesansni filozofi*, te *Bioetika i filozofija povijesti*.

Veljak, Lino (1950.) diplomirao je (1973) filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, magistrirao te na istoj ustanovi doktorirao iz područja filozofije (1982). Od 1974. do 1976. nastavnik filozofije i logike na Drugoj gimnaziji u Zagrebu, 1976. asistent u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu. Od 1979. radi na Katedri za teorijsku filozofiju Odsjeka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Obnašao je brojne dužnosti na matičnoj instituciji i drugim institucijama. Autor je i urednik desetak knjiga i nekoliko stotina radova iz područja filozofije i kulturne teorije. Bio je voditelj nekoliko znanstveno-istraživačkih projekata, član je raznih uredništava i savjeta filozofskih časopisa i u više navrata član Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva te voditelj poslijediplomskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Osim klasičnih tema iz područja filozofije, u spektru njegovih interesa i znanstvene ekspertize su i brojne teme u širokom rasponu od feminizma do teorija o suvremenim političkim sustavima u dobu tranzicije.

Vereš, Tomo (1930-2002.) bio je katolički svećenik, dominikanac, istaknuti filozof i teolog. Studirao je bogoslovlje i filozofiju, a 1958. je postigao diplomu iz teologije, dok je 1970. na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu obranio doktorsku disertaciju. S početka sedamdesetih predavao je na Dominikanskom filozofsko-teološkom učilištu, a od 1974. u Zagrebu na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove. Objavio je više knjiga, i brojne radove, a sudjelovao je i na brojnim međunarodnim kongresima. Također, bavio se prevoditeljskim radom srednjovjekovnih filozofa sv. Alberta Velikog, sv. Tome Akvinskog te suvremenog neoskolastičkog mislioca Jacquesa Maritaina. Posebno je zaslužan za približavanje djela sv. Tome Akvinskog hrvatskoj javnosti kroz niz prijevoda i brojne popularizatorske aktivnosti. Kao katolički svećenik aktivno se angažirao oko dijaloga s osobama suprotnih uvjerenja, posebno agnostika i ateista, te je u plodonosnom dijalogu s marksistima ostavio dubok trag u hrvatskom društvu sedamdesetih i osamdesetih godina.

Voltaire (François Marie Arouet, 1694.-1778.), francuski književnik, povjesničar i filozof. Nakon političkih progona odlazi iz Francuske u Englesku gdje stvara književna i politička djela. Po povratku u Francusku dolazi u kontakt s visokim aristokratskim krugovima i posvećuje se književnosti i glazbi. Stvorio je bogat opus djela koja su u mnogome utjecala na duh onovremene Europe, također, bavio se angažiranim političkim pisanjem i satirom. Oštrica njegovih kritika bila je okrenuta prema religijskim sustavima i institucijama ocrtavajući nedosljednosti i proturječja tih sklopova i struktura.

Zagorac, Ivana (1979.) diplomirala je (2002.) filozofiju i pedagogiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Na istome fakultetu je 2006. godine upisala poslijediplomski sveučilišni studij filozofije, a doktorirala je 2012. godine iz područja bioetike. Od 2006. godine zaposlena je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Tijekom studija primila je nagradu *Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* i *Instituta za filozofiju* za rad o filozofiji Pavla Vuk-Pavlovića. Od 2002. je tajnica časopisa *Metodički ogledi*, a od 2010. godine izvršna urednica. Izvršna mlađa urednica je i u časopisima *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica*. Autorica je ili urednica nekoliko publikacija, i više desetaka članaka iz područja filozofije i bioetike. U dva je navrata boravila na stručnom usavršavanju u Njemačkoj: na Ruhrskom sveučilištu u Bochumu te na Tehničkom sveučilištu u Dortmundu.

Bilješka o tekstovima

Bognar, Branko: »Pedagogija: znanost i stvaralaštvo«, *Metodički ogledi* 8 (2001) 2, str. 69-77.

Bosanac, Gordana: »Autoritet i sloboda u odgojnom činu«, u: Ista, *Edukacijski izazov. Ogledi o teorijskim problemima odgoja i obrazovanja*, Školske novine, Zagreb, 1983. str. 124-133.

Bošnjak, Branko: »Smisao filozofskih pitanja«, u: Isti, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb, 1973. str. 21-34.

Canivez, Patrice: »Odgoj rasuđivanja: pravo i ljudska prava«, u: Isti, *Odgojiti građanina*, Durieux, Zagreb, 1999. str. 79-105.

Despot, Branko: »Mišljenje i sloboda«, u: Isti, *Uvod u filozofiju*, Zora, 1987. str. 51-53.

Filipić, Petar: »O neoliberalnoj paradigmi i hrvatskoj visokoškolskoj stvarnosti«, u: Isti, *Anatomija destrukcije. Politička ekonomija hrvatskog visokog školstva*, Zagreb, Jesenski i Turk, 2014. str. 29-39.

Freire, Paolo: *Pedagogija obespravljenih*, Odraz, Zagreb, 2002. str. 71-97.

Galović, Milan: »Demokracija«, u: Isti, *Socijalna filozofija. Društvenost i povijesnost u razdoblju kraja moderne*, Demetra, 1996. str. 235-267.

Jurić, Hrvoje: »Odgovornost, budućnost, napredak«, u: Isti, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb, 2010. str. 175-201.

Katinić, Marina: »Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika«, *Filozofska istraživanja* 32 (3-4/2012) 127-128 str. 587-603.

Koprek, Rudolf – Vereš, Tomo: »Ozbiljan dijalog o dijalogu«, *Obnovljeni život* 31 (1976) 3, str. 235-252.

Krznar, Tomislav: »Filozofija kao briga za cjelinu – edukacijski uvidi Ortege y Gasseta«, u: Jasmina Milinković – Biljana Trebješanin (ur.): *Implementacija inovacija u obrazovanju i vaspitanju – izazovi i dileme. Zbornik radova naučnog skupa*, Beograd, 2014, str. 47-63.

Liessmann, Konrad Paul: »Obrazovanje, poluobrazovanost, neobrazovanost«, u: Isti, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2008. str. 43-62.

Milat, Josip: »Redefiniranje osnovnih pojmova – pretpostavka epistemološkog razvoja pedagogije«, *Metodički ogledi* 8 (2001) 1, 45-64.

Platon: *Država. Sedma knjiga*. Naklada Juričić, Zagreb, 1997. str. 267-300.

Polić, Milan: »Filozofija odgoja i feminizam«, *Metodički ogledi* 10 (2003) 1, str. 61-66.

Polić, Milan: »Vrijednosno i spoznajno u suvremenom odgoju«, u: Isti (ur.): *Filozofija i odgoj u suvremenom društvu*, HFD, Zagreb, 2006. str. 239-257.

Rougemont, Denis de: »Informacija nije znanje«, u: Katunarić, Dražen: *Carstvo medija, Zbornik tekstova*, Litteris, Zagreb, 2012. str. 173-192.

Tokić, Marko: »Kakvo filozofije u odgoju danas« *Metodički ogledi* 11 (2004) 2, str. 39-50.

Veljak, Lino: »Suvremenost Sokrata Atenjanina«, u: Arsović, Zoran – Škuljević, Željko (ur.) *U Sokratu se krije Sokrates*, Udruženje Hijatus, Zenica – Banja Luka, 2011. str. 109-119.

Voltaire, *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb, 19. str.

Zagorac, Ivana: »Igra kao cjeloživotna aktivnost«, *Metodički ogledi* 13 (2006) 1, str. 69-80.

Iz mišljenja recenzenata

»Knjiga *Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problemâ odgoja i obrazovanja* pruža sveobuhvatan uvod i prikaz temeljnih problema u filozofiji odgoja. (…) Sadržaj knjige garantira vrlo dobru i korisnu čitanku za buduće odgajatelje i učitelje, ali je i dobar uvod u filozofiju odgoja, za sve koje to zanima. Pohvalno je i to što su urednici uspjeli u otprilike 70% slučajeva pronaći relevantne tekstove domaćih autora. (…) Neosporno je, dakle, kako je filozofija odgoja u Hrvatskoj usko vezana uz Učiteljski fakultet u Zagrebu (uz one institucije kojima je pravni slijednik). Ova knjiga zasigurno nastavlja tu bogatu tradiciju filozofije odgoja i kao takva zaslužuje potporu svih institucija.«

dr. sc. Bruno Ćurko, znanstveni suradnik
Institut za filozofiju u Zagrebu
Mala filozofija,
Udruga za promociju i unapređenje filozofije za djecu

»Autorski materijal objedinjuje sveobuhvatan uvod i prikaz temeljnih problema u filozofiji odgoja. Riječ je o vrijednom nastavnom materijalu koji će studentima omogućiti dubinsko razmatranje i izučavanje uloge odgoja i odnosu/mjestu odgoja u interdisciplinarnom okruženju. (…) djelo *Vrč i šalica* je nadasve vrijedno djelo namijenjeno studentima učiteljskih studija, ali i svim pedagoškim djelatnicima. Znanstvena i stručna relevantnost i društveni interes za navedenu publikaciju su neupitni, štoviše izrazito su poželjni. U semantičkom, metodološkom i bibliografskom smislu publikacija je vrijedan doprinos dubljem razumijevanju odgojno-obrazovnih fenomena u interdisciplinarnom području.«

izv. prof. dr. sc. Siniša Opić
Katedra za pedagogiju i didaktiku
Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

»Priređivačima je odabranim tekstovima uspjelo čitatelja u pet koraka uvesti u temeljna strujanja teorijskoga proučavanja svevremenskih problema odgoja i obrazovanja, a potom nizom koračaja od teksta do teksta, znalački voditi, i to kako čitatelja manje upućena u ovu tematiku, tako i onoga koji se već susreo s njom, otvarajući mu mnoge perspektive, upravo pluriperspektivan pristup, i osnažiti ga za daljnje istraživanje, u čemu se ogleda pravi znanstveni i stručni prinos ovoga djela. (…) Usmjeravanjem misli na temeljne filozofsko-odgojne pojmove podcrtavaju potrebu stalnoga vraćanja na ono što stoji u podlozi čovjekove neprestane težnje za izgradnjom sebe kao intelektualnoga bića. Čovjek je biće koje se pita, koje svijet i sebe spoznaje neprestanim propitkivanjem.«

doc. dr. sc. Katica Knezović
Predstojnica Katedre za filozofiju i sociologiju
Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Na samom kraju

Vrijedi još jednom istaknuti. U ovoj aktivnosti sudjelovala su i djeca, kako sama intencija *Vrča i šalice* nalaže. Suradnjom s DV Trešnjevka i ravnateljicom Lidijom Redžepović, odgajateljicama Nadom Gudek, Borkom Batinić Puškarić i Marinom Dojder te s djecom u njihovim skupinama, nastale su ilustracije za ovu knjigu koje su pridonijele atraktivnosti sadržaja te su na primjeren način podcrtale predstavljene teme. Neka im ove stranice budu putokaz u neki sretniji svijet.