

Etika u konceptu Bildungu

Meštrović, Kristina

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:684944>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported / Imenovanje-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-03**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA PEDAGOGIJU

ETIKA U KONCEPTU *BILDUNGA*

Diplomski rad

Kristina Meštrović

Zagreb, 2022.

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za pedagogiju

ETIKA U KONCEPTU *BILDUNGA*

Diplomski rad

Kristina Meštrović

Mentor: doc. dr. sc. Zvonimir Komar

Zagreb, 2022.

Sadržaj

Uvod.....	5
1. Grčka.....	14
1.1. Utemeljenje etike klasičnog njemačkog idealizma u razlici spram etike Grčke.....	16
1.2. Grčki čovjek kao prirodna danost.....	16
1.3. Krnja etika polisa.....	20
1.4. Vrijeme i svijet kao čovjekov proizvod.....	24
1.5. Mali uvod u postavke etike njemačkog klasičnog idealizma.....	26
2. Etika u konceptu <i>Bildunga</i>	31
2.1. Određivanje razlike između <i>Paideie</i> i <i>Bildunga</i> i njihova etičnost.....	33
2.2. Etika u Humboldtovom klasičnom <i>Bildungu</i>	37
2.3. Etika u liberalnom obrazovanju.....	41
2.4. Etika u skandinavskoj <i>Folk-Bildung</i> tradiciji.....	43
2.5. Etika u demokratskom obrazovanju.....	47
2.6. Etika u kritičko-hermeneutičkom <i>Bildungu</i>	49
2.6.1. Etika u <i>Bildungu</i> kao procesu kao metafori.....	53
2.6.2. Etika u <i>Bildungu</i> kao kulturnom naslijeđu.....	54
2.6.3. Etika u <i>Bildungu</i> kao kritici instrumentalizma.....	56
3. <i>Etički Bildung</i> kao forma samoodređivanja čovjeka.....	56
3.1. <i>Etički Bildung</i> je forma.....	59
3.2. <i>Etički Bildung</i> je forma samoodređivanja.....	69
3.3. <i>Etički Bildung</i> je forma samoodređivanja čovjeka.....	78
Završna misao.....	86

Etika u konceptu *Bildunga*

Sažetak: U ovom radu, počinjem pronalazeći unutarnju povezanost pedagogije i filozofije, obrazovanja i etike, i odlučujem se tražiti etiku njemačkog klasičnog idealizma u konceptu *Bildunga*. Gradim etiku njemačkog klasičnog idealizma u razlici spram etike Grčke i kasnije metafizike. Radim analizu različitih koncepata *Bildunga*, tražim momente etičnosti u njima, i pojmovnikom njemačkog klasičnog idealizma tražim sukladnosti s takvom etikom. Naposljetku, sagledavam Bildung kao povijesni pojam, kao njegovu povijesnu mogućnost, kroz momente povijesnog razvoja etika klasičnog njemačkog idealizma i tvrdim unutarnju povezanost takve etike i Bildung, odnosno: smatram Bildung vrijednosnim konceptom uopće.

Ključne riječi: etika, moral, čovjek, obrazovanje, Bildung, pedagogija, filozofija, Grčka, metafizika, klasični njemački idealizam, sloboda, samoodređivanje, forma, dobro, radikalno zlo

Ethics in *Bildungs* concept

Abstract: In this paper, I start by finding the interconnectedness of Pedagogy and Philosophy, as well as Education and Ethics, and I decide to search for remnants of Classical German Idealistic Ethics in concepts of Bildung. I build Classical German Idealistic Ethics in contrast to Greek Ethics and later Metaphysics. I analyze different concepts of Bildung in search for any kind of Ethics and using the Classical German Idealistic lexicon, I search for conformities of *Bildung* concepts with that kind of Ethics. In the end, I begin to create Bildung as an historical concept through historical developmental phases of Ethics in Classical German Idealism, and I claim a deep interconnection of Ethics and Bildung. In other words: I assert that Bildung is a value notion in itself.

Key words: Ethics, morals, human, education, Bildung, pedagogy, philosophy, Greece, Metaphysics, Classical German Idealism, freedom, self-formation, form, good, radical evil

Uvod

Dragi čitatelju/čitateljice, bilo bi nezgodno da Vas naglo i pomalo naprasno izložim svim razmišljanjima koja su mi javljala kroz ovaj rad. Misli, pa kroz njih - koncepti i ideje koje ću obrađivati putem ovog teksta apstraktni su po nastanku. Potrudit ću se što jasnije razložiti unutarnju strukturu svakog pojma o kojem pišem, kao i odnose koji ih tvore, u pokušaju da izvedem *sustavni pregled* koji počinje i završava u istom momentu; u čovjeku.

Jezik kojim ću pisati, a koji se daje zaključiti iz prvog odlomka, nemojte mi zamjeriti. Njegova svrha nije u nedohvatljivosti, niti perpertuiranju već postojećih klasnih razlika. Naprotiv, voljela bih da, bez obzira na stupanj obrazovanja, interese, upoznatost sa sadržajem ili dob, rod, uvjerenja, seksualnu orijentaciju i ostale identifikacijske markere ili posebnosti subjekata - u kojima vidim čovječanstvo kao takvo bogato - svaki čovjek osjeti nalete emocija sadržane u misli, koji životno vode spekulativne mislioce nakon Francuske revolucije: nadu, vjeru u budućnost i sigurnost koju sama osjećam razlažući ove koncepte.

Kako bih mogla prenijeti puninu, zaokruženost i veličinu ovih idejnih koncepata, ili se pak uopće okušati u jednom takvom pothvatu, nužno mi je do najistančanijih detalja razložiti čovjeka i njegovo djelovanje; tebe i mene i ono što je u nama sveprisutno. Iz *konačnosti vlastitog bića* vidim da ovo ne mogu postići dok sam ograničena svakodnevnim zbirom riječi, ali ne sumnjam ni da ću se uz pomoć pojmova uvedenih od strane Kanta, Fichtea, Herbarta, Hegela i drugih - namučiti.

Ovaj izazov shvaćam kao *ples na tankoj žici* između uvođenja dovoljnog broja pojmova svrhovitih u raščišćavanju misli i zasipanja čitatelja obilatim terminologijom.

Prije nego što krenem u razlaganje puta što mišljenje o čovjeku prolazi; od otkrivanja prostora i specifičnosti čovjeka koji u-opće omogućuju transformaciju iz životinje u čovjeka, (a koja se ne može događati bez obrazovanja kao izvanjskog vodstva), do postavljanja konačne svrhe obrazovanja; postajanje čovjeka čovjekom gdje čovjek već jest *dobar* čovjek, koja mi onda pokazuje smjer u kojem trebam oblikovati djelovanje u pedagoškom odnosu, želim eksplicirati odlučujući moment iz kojeg mogu pisati ovako postavljenu temu. Taj moment treba biti jasan kroz svaki pojam koji ću dalje razjašnjavati – u suprotnom, zalutat ću u bespućima teorije o čovjeku koja je u službi sebe same.

Pedagogija kao praktička znanost, svakodnevno raspršena na pokušaje beskrajnog sjedinjenja razlika, premošćivanja jaza koji nastaje u opreci ljudskih posebnosti i zahtjeva kapitalističkog društva ili drugačije: individualiteta smještenih u *gotovi svijet*, u moru analiza gubi svoj duh¹. Gubeći duh, ovakva pedagogija više nema posla sa čovjekom, već sa objektima čija je funkcija putem zbira vještina i kompetencija (koji slove kao obrazovni ciljevi, a od obrazovanja nisu vidjeli obraza) odgovarati potrebama tržišta i održati *status quo*.²

Pedagogija svoj duh gubi odvajanjem, ili čak isključenjem, udaljavanjem od svoje humane srži, pa tako i Polić u sličnom uvjerenju piše kako je pedagogija nefilozofijski pristupila pitanjima čovjeka, a upravo je pitanje čovjeka ono što pedagogiju određuje. (Polić, 1993)³

Osim što je pedagoški subjekt-objekt djelatni akter u pedagogiji, osim što je svaki učitelj, profesor, pedagog i svaki stručni suradnik, pa i roditelj i svako dijete, pa i učenik, i student, pa bih mogla reći i: svrha i smisao pedagogije – upravo *čovjek*, pedagogija se i sustavno određuje kao normativna znanost o odgoju (Polić, 1993). Bitna postavka pedagogije jest da ona *želi* biti normativna⁴, ali taj „pedagoški normativizam ima otvoreno moralističke nakane u zahtjevu za realizacijom neke određene etike koju uzima kao svoju znanstvenu osnovu, pa normativizam pedagoške znanosti nije, za razliku od ostalih znanosti, njezin neizbježan teret, već njezino „znanstveno“ određenje.“ (Polić, 1993, 10)

Drugim riječima, pedagogija *mora* imati smjer kretanja, što jasno nalazim i u pisanjima Komara kada eksplicira da je pedagogija, tj. *pedagoško zbivanje – kretanje prema nečemu*. (Komar, 2017). Moje pitanje zvuči poprilično jednostavno: pa prema čemu nego onda prema čovjeku? Pedagogija jest kretanje prema čovjeku. Pa iz ove pozicije, krivo odrediti čovjeka, odnosno subjekta pedagogije, ili izostaviti, istinom-ne-dotaknuti, izgubiti-iz-vida objekt pedagoške znanosti iz pozicije znanosti pedagogije⁵ znači izgubiti legitimnost pedagogije kao znanosti uopće. Kakva je to pedagogija koja se ne bavi čovjekom? Nego nekakvom

¹ Jedna pedagogija bez duha nije ništa drugo nego prozirna pedagogija, šuplja znanost koja u izostanku svijesti o sebi dopušta utiranje i punjenje izvanjskim zahtjevima i postaje tehnički naputak za performativno odrađivanje dane svrhe.

² „Neobrazovanost danas nije nikakav intelektualni deficit, nije nedostatak informiranosti, nije defekt kognitivne kompetencije, nego je odricanje od htijenja da se nešto uopće razumije. ... Nisu, dakle, različite osobine ili sposobnosti, njego njihova distanciranost od duha ono što ih čini neobrazovanima.“ (Liesmann, 2008, 61)

³ „Kao takva (*normativna znanost, op.a.*) pedagogija je djelomično prisvojila predmet filozofije, tj. upravo etike, pristupajući mu međutim na potpuno nefilozofski način – kao nečemu misaono već razriješenom – što je za pedagogiju bilo neupitno i tobože filozofski konačno domišljeno jer je politički i ideološki bilo zadano.“ (Polić, 1993, 9)

⁴ „Niti jedna znanost osim pedagogije ne želi biti normativna.“ (Polić, 1993, 10)

⁵ U opojmovljivanju pedagogije kao znanosti, a iz razloga što znanost unutar svog sustava legitimacije nužno ima svoj predmet istraživanja, predmet koji je objektivificiran, vanjski, izdvojen i odvojen, znanstvenom (/pozitivističkom) paradigmatom mogu reći i čovjek jest predmet istraživanja pedagogije, odnosno objekt.

preslikom, ljušturuom, oklopom, robotom? Ili je možda isključiva po svojoj biti, pa se bavi samo građaninom, ili samo tržišnim radnikom? Gdje je istina u sagledavanju majke kao roditelja, i jedino i isključivo kao roditelja, kad više nemamo posla ni s tom majkom, ni s čovjekom, već s nekakvom predodređenom, danom ulogom koja je ništa drugo nego produkt, prazan simbol, set pravila i očekivanja, uloga nametnuta od strane jedne ideologije vladajućeg sustava? Spomenuta majka nije samo majka, ona je prvenstveno i prvo čovjek, koji onda može djelatno roditeljevati i truditi se biti majka. Inače smo kao što Marcuse kaže: ljudi jedne dimenzije. Ako nema čovjeka, ima li onda pedagogije uopće?

Upravo zbog ove dimenzije pedagogije kao praktičke znanosti, ili u mom smatranju, praktičke filozofije odgoja, upravo zbog ove prakse u pedagogiji i svih problema koji iz prakse proizlaze, pritisaka ovih i onih, pedagogija se sve više udaljava od ove točke koja ju upravo čini pedagogijom, i bojim se da ima sve manje snage za reći – dosta! Generacije i generacije pedagoga drže se *k'o pijani plota* sustavnih normi kapitalizma, umjesto onih pedagoških, a uspješnost, kvalitetu i legitimnost vlastita rada računaju preko tablica, prosjeka ocjena, postotka učenikovih upisa u prestižne institucije i broja usavršavanja i konferencija. I na njima inzistiraju, i inzistirat će cijeloga života bez da se ikada zapitaju - zašto? Kome ja pomažem? Djelujem li kao pedagog ili kao nešto drugo?

Inzistirat će i na neodvojivosti sustava i čovjeka, pa će se braniti tako-mi-dragom *tako je, kako je!* uzrečicom – kao da su prvo: sustav i čovjek dvije oprečne stvari, ali eto, jadni smo i osuđeni da živimo otuđenost, pa se drugo: moramo i miriti s tim, a ne vide da u tome odmah potonjeg stavljaju na koljena i zapovijedaju mu da se pokorava. U tom trenutku, oni više nisu pedagozi.⁶

Nastavno na temu duboke unutarnje povezanosti filozofije o čovjeku i pedagogije, Polić izražava ono što mislim: „Upravo je zadatak filozofije – posebno kao filozofije odgoja – da promišljajući bit odgoja kritički osvjetli mogućnosti i pokušaje njegove instrumentalizacije kako bi se, tome nasuprot, omogućilo istinsko pedagoško djelovanje.“ (Polić, 1993, 11)

Kako ću znati istinski pedagoški djelovati ako su mi pojmovi čovjeka, dobra i zla, slobode i autonomije potpuno strani? Iz ovih i drugih razloga, smatram bitnim pisati pedagošku

⁶ Tako grubo pišem, ne zazivam nuliranje mogućnosti postojanja pedagogije kao nauke, već mislim slijedeće: „Ako filozofija odgoja mora svaku znanost o odgoju dovesti u pitanje, to još ne znači da je time i potpuno negira, pa čak da je namjerava negirati kao mogućnost. Naime, kao što kritika postojećeg znanja ne znači i njegovo potpuno odbacivanje, već ga (ukoliko ga stvaralački nadilazi) pretvara u povijesnu osnovu novoga znanja, tako ni kritika bilo koje znanosti ne mora značiti njezin kraj, već naprotiv, njezino uskrsnuće – ukoliko joj ta kritika otvara nove obzore.“ (Polić, 1993, 11)

temu *Bildunga*, koji mi stoji kao najviši ideal obrazovanja, iz pozicije etike, vrhovnog dobra i radikalnog zla, moralnog djelovanja i obrazovanja, što nije ništa drugo nego pitanje *kakav čovjek treba biti*, kojim ujedno pokušavam odgovoriti na pitanje što čovjek jest, kako bi i ideal obrazovanja, i obrazovanje samo, i pedagogija kao pedagogija bila u mogućnosti legitimno postojati u meni - jer upravo je ovo pitanje „kakav čovjek treba biti?“ ujedno, i pedagoški, i filozofski, i etično pitanje o smislu čovjekova života.⁷

Još jednom, o unutarnjoj povezanosti pedagogije i filozofije, tj. odgoja u širem značenju i etike, piše Marinković višestruko; prvo navodi kako je „filozofija čvrsto povezana s određivanjem odgojnog cilja i svrhe odgajanja“ (1987, 26), pa eksplicira kako je „upravo cilj odgoja (radije: svrha) osnovna odrednica pedagoškog istraživanja“ (1987, 26).

No, ono meni bitno je kako „sam pojam cilja i svrhe jest vrednostan u sebi“ (1987, 26), pa zaključuje kako „odgoj pretpostavlja djelovanje u skladu s poimanjem vrijednog“ (1987, 26). A što je drugo poimanje vrijednosti nego pitanje etike?

Isto zaključuje i on pa još jednom jasno piše:

„Ako je odgoj, kao pojam, vrijednostan, onda je i pedagogija uvučena u raspravljanja o tome što je vrijedno i što nije. A to je raspravljanje, po svom biću, filozofsko. Pedagogija i filozofija nisu, dakle uzajamno vezane samo općim odnosima posebnih znanstvenih područja prema filozofiji, nego i sasvim naročitim specifičnim odnosom, sadržanim u zajedništvu vrijednosnih odredbi. Taj odnos prema vrijednostima filozofije i pedagogije ne dijele, na isti način, druge znanstvene discipline.“ (Marinković, 1987, 26-27)⁸

Osim što pedagogija proizlazi iz krila filozofije, filozofija isto tako kulminira prema svom pedagoškom vrhuncu u vlastitom historijskom razvitku, pa parafrazirano: Marx u 11. tezi o Feuerbachu piše kako su filozofi samo različito tumačili svijet; ali stvar je u tome da se on izmijeni (Bloch, 1976, prema Marinković, 1987). Marinković dalje eksplicira kako „zadatak filozofije više nije teorija koja samo tumači, nego postaje teorija koja odgaja za vrijednost po kojoj se svijet mijenja“ (1987, 29), a Marx i Engels, prema Kangrgi, na drugom mjestu povezano: „Vi ne možete prevladati filozofiju, a da je ne uozbiljite“ (Marx, Engels, 1976, 79, prema Kangrga, 1989, 40).

⁷ „...pedagogija nije znanost o onome što jest, nego o onome što bismo željeli da bude...“ (Marinković, 1981, 35)

⁸ Iako dokazuje unutarnju duboku povezanost pedagogije i filozofije, ne bih se složila s tvrdnjom da ovakvu vezu druge znanstvene discipline ne dijele s filozofijom.

Pa Marx, prema Marinkoviću, upućuje poziv filozofima na izmjenu svijeta, no ne njima kao građanima, već njima kao filozofima, na kojima je da budu angažirani u učenju o izmjeni svijeta, dakle u odgoju. (Marinković, 1987) Vrijedi i obrnuto, pa nalazim parafrazu Vuk-Pavlovića koji, prema Marinkoviću, inzistira kako „svaki pedagog mora, po biću poziva, biti filozof“ (Vuk-Pavlović, 1932, prema Marinković 1987, 28).⁹

Dalje, nakon ukazivanja na povezanost filozofije i pedagogije, želim pokazati i unutarnju vezu između obrazovanja i etike (odnosno: specifičnog predmeta pedagogije i etike kao praktičke filozofije), pomoću pojma obrazovljivosti koji pronalazim u Komara (2017). Prvo o pedagogiji kaže da se radi o „kretanju prema nečemu“¹⁰ (2017, 48), pa nastavlja kako „obrazovljivost, kao *moгуćnost* obrazovanja, jest mogućnost da biće bude drugačije nego što (već) jest“ (2017, 49). Obrazovljivost omogućuje obrazovanje, pa će na drugom mjestu, izraziti isto, ali kraće, pa piše kako je obrazovljivost „mogućnost-biti-drugačijim“ (2017, 49).

No, u ovako postavljenom određenju, vidim jedan problem:

Ako je pedagogija kretanje prema nečemu, a ono što mi omogućuje da čovjek bude obrazovan je određeno kao „biti drugačijim“, a „drugačije“ nije određeno ničime osim promjenom nekakva stanja, onda obrazovljivost može biti mogućnost postajanja zlim. Pa slijedi da je pedagogija i kretanje prema zlu, i kretanje koje služi samo za stalnu promjenu stanja, bez nekakva smjera ili svrhe – što pak ne može biti moguće, jer sam ranije utvrdila da se pedagogija mora kretati prema nečemu.

Samo biti-drugačijim, samo određivanje čovjeka u sposobnosti da se mijenja i oblikuje, još nije obrazovljivost. Sama čovjekova priroda u kojoj je podoban promjeni, da može biti Drugo u odnosu na ono što jest sada, još nema veze s obrazovanjem kao takvim koje je svrhovito i u tome zahtjeva smjer djelovanja. Sama promjena Ja u Ne-Ja mi još ne ukazuje ni na kakav smjer, a bez ekspliciranih zahtjeva koje postavljam jednom Ja u toj promjeni, u tom zahtjevu da bude drugačije, gubim smisao čovjekova puta, njegova života, života svih ljudi kao rodniх bića, obrazovanja i pedagogije same. U gorem slučaju, izvrčem smisao pedagogije u njezinu direktnu suprotnost kada obrazovljivost određujem kao mogućnost obrazovanja za zlo.

Obrazovljivost želim opisati uže tako da joj pridodam vrijednosnu notu. Kao čovjeku, stoji mi da se prvo moram moći mijenjati *uopće*, ali moram imati i mogućnost da se mijenjam

⁹ Točnije, riječima Vuka-Pavlovića samog: „... pedagogički pak teoretik mora da bude filosof“. (1932, 44)

¹⁰ Zbog nužne svrhovitosti odgoja i obrazovanja, pa dodaje: „Naime, ukoliko se u pedagoškijskom zbivanju radi o kretanju prema nečemu, tada je otvorena rasprava o tome što je to „nešto“ prema čemu se odgojivo i obrazovljivo biće kreće.“ (Komar, 2017, 48)

za dobro, da bih naposljetku mogao imati nešto kao *dobro* obrazovanje ili obrazovanje za *dobro*. Želim staviti naglasak na ovaj prostor koji otvaram kada govorim o mogućnosti postajanja dobrim (čovjekom), a kojeg ne vidim čisto u određenju obrazovljivosti koja glasi *biti drugačijim nego što već jest*. Tu misaonu piramidu mi onda čini: prvo ova sposobnost promjene, ovo biti-drugačijim, koja mi onda omogućuje obrazovljivost, gdje mi je obrazovljivost mogućnost-biti-čovjek ili mogućnost-biti-dobrim-čovjekom, što je u konačnici isto, a u čemu obrazovljivosti onda dajem i smjer i svrhu i inzistiram da je iz obrazovljivosti moguće samo obrazovanje za *dobro* koje je ujedno obrazovanje za čovjeka, u tome što je čovjek već dobar čovjek jer je samosvijestan i svjestan, povijestan i u jedinstvu sa svijetom, slobodan i autonoman, stvaralački i proizvađajući, s ljubavlju za svoj rod.

Inače, iz *biti-drugačijim* obrazovljivosti mogu postati zao, i reći da mi je upravo to jedna obrazovljivost omogućila i zato joj hvala, a u mom smatranju, ne može obrazovljivost biti ta mogućnost koja dopušta zlu da pobijedi, već to mora biti nešto drugo.

Obrazovljivost mi ovdje ukazuje na mogućnost da mi dijete-odgajnik postane dobrim čovjekom, inače impliciram da je moguće *obrazovanje za zlo*, što u mojoj svijesti ne može biti obrazovanje kao takvo (!), već je onda manipulacija, otuđenje, iskorištavanje za izvanjske svrhe i slično. Obrazovanje uvijek mora biti obrazovanje za dobro, za čovjeka, i obrazovljivost onda mora biti mogućnost obrazovanja za dobra čovjeka. Pa je onda i pedagogija kretanje prema nečemu, ali sada prema dobru, i jedino kao takvu, ja je mogu u svojoj svijesti opravdati.

Dalje, svaki pedagog, tokom svog profesionalnog obrazovanja, mora biti upoznat s teorijama čovjeka i povijesnim određenjima dobra i dobra čovjeka, kako bi uopće bio svjestan vlastite mreže uvjerenja kroz koju provlači svoje djelovanje u trenucima refleksije, i kada se suprotstavlja zahtjevima koji su stavljeni pred njega, a koje iz osjećaja dužnosti prema dobru odbacuje kao nemoralne, da bi uopće mogao biti uistinu djelatan u tome što aktivno inzistira na promjeni, i to ne bilokakvoj promjeni, već - promjeni za dobro, jer ono uvijek mora biti usmjereno prema njegovoj definiciji dobra kako bi uopće bilo svrhovito i u tome pedagoško. Inače će postati samo jedan kotačić sustava koji se vrti kako bi održao *status quo*, ili most koji slijepo i bez pitanja samo radi na spajanju zahtjeva sustava i svojih učenika i kolega, i koji će nepravdu i zlo opravdati famoznom „tako je, kako je“ uzrečicom. Pedagog, da bi bio pedagog,

mora biti revolucionaran¹¹, mora unositi promjenu i boljitak, nešto novo, nešto drugačije - ono za koje vjeruje da je u svakom trenutku za čovjeka.

Isto tako, odgovore za i o dobrom čovjeku može i mora pokušati pronaći izvan trenutnog sustava, sadašnjeg vremena i bliske okoline, kako bi uopće mogao donijeti nešto novo i time mijenjati čitave svjetove svojih odgajnika prema boljem.¹² Iz ovih i drugih postavki, ovdje teoretiziram o dobrom čovjeku iz pozicije klasičnog njemačkog idealizma, kako bi pokušala pedagogiji predložiti smjer djelovanja, ukazati na bitne momente određenja čovjeka čovjekom, koje pedagogija mora poštivati u radu s čovjekom - kako ne bi prestala biti pedagogija.

Ukazujući upravo na vrhunac puta što drži mišljenje o čovjeku i dobru, pa i dobrom čovjeku, želim nadahnuti svakog pedagoga da, iz razumijevanja jedinstva koje je sadržano u čovjeku i njegovoj djelatnosti: pedagogije i obrazovanja i obrazovljivosti, i etike i dobra i čovjeka samog, a koje je u mojoj vjeri najčišće razloženo i opravdano upravo u teoriji njemačkog idealizma, potraži odgovore na pitanja koje ga u svakodnevnom radu muče, iz temelja onoga što po svojoj biti pedagogija jest i prateći unutarnju logiku onoga što čovjek treba biti kako bi bio dobar čovjek. Drugim riječima; želim pedagogiju podsjetiti što ona jest, gdje ona jest, i s kime ima posla, s vjerom da u razumijevanju toga što jest, ujedno i nudi odgovore na pitanja kakva treba biti.

Unutarnju motivaciju koja me navela da pišem ovako koncipiran rad probudila su predavanja na fakultetu u kojima mi današnji mentor predstavlja dvije teze. Prva je ona vezana općenito za pedagogiju kao znanost, a glasi kako je „pedagogija proizašla iz krila filozofije“ (Marinković, 1987, 25), i u svojoj biti jest filozofija; jer se bavi pitanjima o čovjeku. Ispustiti ovaj vid iz svijesti znači pretvoriti pedagogiju u nešto drugo, nešto strano, isprazno, ili otuđeno. Pedagogija bez čovjeka nije pedagogija, a u čovjeku se rođenjem rađa zahtjev – da postane to

¹¹ Ovdje mislim revoluciju prema Kangrgi (1989) kao re-evoluciju, kao čovjeka koji stvara sebe sama, kao istinsku promjenu života, kao vrijednosni pojam, kao ozbiljenje (tj. ukidanje) etike. Nakon što govori o revolucionarnosti Kantova pojma spontanosti, i Fichteovom bitku kao negaciji slobode, Kangrga eksplicira: „A to je po našem mišljenju onaj put koji nas jedino vodi na *promišljanje same mogućnosti revolucije*, koja tu onda nije više nešto samo političko, socijalno, ekonomsko, ili pak klasno itd., jer je njome mišljen sam iskon ili podrijetlo svijeta kao čovjekova obitavališta (ethosa), a ne promjena unutar – kako bi se filozofskometafizički reklo – jedne regije bitak-bića ili onog „jest“, nego promjena u samom (već uspostavljenju!) „temelju“ postojećeg svijeta.“ (Kangrga, 1989, 21)

Dakle, pedagog koji je revolucionaran nije revolucionaran u tome što zaziva promjenu vlasti, državne udare, društvene promjene ili općenito promjene u horizontu nečeg već postojećeg, nego u realizaciji čovjekova života kao „otvorenim horizontu mogućnosti bitno drugačijega nego što jest.“ (Kangrga, 1989, 26)

¹² U kojem ne isključujem mogućnost postojanja već „dobre prakse“, niti zastupam potpuno odbacivanje svega već postojećeg, već želim postaviti slijedeće pitanje: Ukoliko nešto već jest *dobra praksa*, a dobro je definirano kao nedostižni ideal, nije li onda zlo ostati na „dobraj“ praksi, tj. definirati nešto kao apsolutno *dobru* praksu uopće? Dobrih praksi u ovom radu spominjem i sama, i vidim da jesu ozbiljene u svijetu, no moram paziti da u njima ne zapnem u toj stalnoj potrazi za budućim i boljim.

što jest, i to ne bilokako: nekakvim spletom okolnosti, kolom sreće ili pukom slučajnosti, već sustavno, odnosno – pedagoški.

Druga je onda nastavak prve, i ujedno direktno povezana s problematikom ovog rada, a glasi kako loš čovjek ne može biti dobar pedagog. Kako zlo može obrazovati za dobro? Kako zlo može imati bezuvjetnu ljubav prema svakom čovjeku kao rodnom biću? I dalje; kakav je onda taj dobar čovjek, koji onda *može* postati dobar pedagog, čije djelovanje *može* upotpuniti ovu ulogu vodstva koju etimologija riječi pedagogija u sebi drži i izvesti dijete-odgajnika da, iz sirovosti i nezrelosti koje ga je snašlo po rođenju, postane čovjek?

Dakle, u ovom radu, pitam se ima li etike u *Bildungu* uopće, i dalje, kakva bi etika u konceptu *Bildunga* trebala biti? Iz ovog teorijskog uvoda slijedi kako *Bildung* treba biti etičan zbog unutarnje povezanosti pedagogije i filozofije, obrazovanja i etike, zbog nemogućnosti izostavljanja vrijednosne komponente obrazovanja, zbog pedagoške normativnosti koja pretpostavlja nekakav ideal prema kojem se krećem.

Prvi zadatak na koji nailazim je pronaći *kakvu* etiku tražim u konceptu *Bildunga*, i upravo zbog nužnosti ideala u pedagogiji i *Bildungu* sukladno, zbog toga što *Bildung* pretpostavlja nekakvu čovjekovu autonomiju/slobodu u pojmu *samoodređenja*, a budući da su mi pojmovi slobode u grčkoj etici i metafizici problematični, i zbog historijskog razvoja *Bildunga* kao obrazovnog koncepta početkom 18. stoljeća, odlučujem se da ću tražiti etiku sukladnog historijskog perioda, odnosno etiku klasičnog njemačkog idealizma u konceptu *Bildunga*. Gradim etiku klasičnog njemačkog idealizma u razlici spram grčke etike i kasnije metafizike, u kojima ne vidim koncept *Bildunga* uopće mogućim.

U drugom dijelu rada onda ulazim dublje u različita shvaćanja koncepcija *Bildunga* i prvo tražim ima li naznaka etičnosti pojma u različitim određenjima *Bildunga* uopće, i dalje, pojmovnikom etike klasičnog njemačkog idealizma, tražim odgovara li etika takvog *Bildunga* postavkama etika klasičnog njemačkog idealizma.

U trećem dijelu onda pokušavam pronaći momente povijesti u historiji razvoja etika klasičnog njemačkog idealizma koji mi povijesno omogućuju shvaćanje *Bildunga* kao ideala obrazovanja, u čemu *Bildung* sagledavam kao povijesni pojam, tako da tražim koji revolucionarni preokreti u mišljenju slijeda stvari odgovaraju postavkama *Bildunga*, i koji, na čovjekom putu postajanja čovjekom, upravo omogućuju te postavke.

Budući da će smjer ovoga rada biti u potrazi za onim povezujućim i univerzalnim što nas spaja sve, ovdje bih iskoristila priliku uvesti par riječi vrsnog spekulativca, Milana Kangrge, na čijim ću djelima temeljiti velik dio ovog rada, a koji tokom jednog predavanja na temu analize, u svom duhu i poprilično komično, govori: „Ja moram sada tvrditi, ako je riječ o filozofiji, onda možemo početi sa sintezom, a ne s analizom. To vam ovi analitičari ne znaju, pa stalno onda analiziraju, a ne znaju što, pa nikad nisu do toga ni došli. A kako možeš analizirati nešto, a ne znaš što?“ (Kangrga, 2008, 21).

Imajući na umu da je pedagogija kao disciplina proizašla iz filozofije, i riječima dragog mi mentora – *u svojoj biti jest filozofija*¹³, ovaj ću rad misliti preko sinteze.

Ne želim umanjiti značaj specijalnih pedagogija i opus snaga koje takvo iscrpljujuće djelovanje zahtjeva, već ukazati na konstitutivni element sadržan u svakom pedagoškom djelovanju, ali i šire – (samosvjesnom) ljudskom djelovanju. Dakle, ono što su-vremena pedagogija često ispušta iz vida, a što u srži jest odredbeni moment pedagogije i ujedno polazna točka svakog pedagoškog odnosa je upravo čovjek.

Čovjek po svom pravu na posebnost može onda biti crn ili bijel, musliman ili katolik, živjeti u domu ili u obitelji, ili u većoj ili manjoj mjeri ispunjavati zahtjeve institucionaliziranog školstva, brojiti više ili manje godina – i iz svih ovih posebnosti biti akter mnogih problemskih situacija - no po svom rodu mora prvo biti (bolje rečeno: truditi se postati) čovjek. Okrećući se sintezi nasuprot analizi, čovjeku nasuprot specifičnim situacijskim problemima, nadam se probuditi duh u tebi kao što ga u meni bude moji mentori i sadržaj ideja klasičnog njemačkog idealizma kojim onda stvaram koncept *Bildunga*.

Budući da je ovaj rad pisan iz pozicije etike klasičnog njemačkog idealizma, metodološki, ne koristim se teorijom adekvacije kao istine, već koristim teoriju koherentnosti.

I naposljetku, nikako ne želim da odabir pisanja u prvom licu, za koje bi posmatrač u mojoj samosvijesti mogao reći da je u instancama dramatično, umanjuje akademsko značenje i doprinos ovoga rada. Osim što učim na greškama velikog Kanta koji proširuje Descartesovu „*Cogito ergo sum!*“ – „(Ja) mislim zato jesam“, ali kojega će kasnije Fichte opomenuti da je u tom izrazu ostao kratak, ne ukazujući na totalitet ljudskog bića, gdje je ovo Ja ostalo kartezijski apstraktni pojam unutar spoznajne teorije - nije još postao čovjekom, pa ga ispraviti kako je trebao reći *Ja, Immanuel Kant, mislim zato jesam* kako bi postao i ostao djelatni

¹³ kroz pitanja o čovjeku i kakav on treba biti.

subjekt-objekt u proizvođenju sebe i svijeta, sebe u svijetu i svijeta u sebi (Kangrga, 2008) – drugim riječima; osim što smatram da ne mogu pisati o njemačkom klasičnom idealizmu bez da živim klasični njemački idealizam, pisati izdvojeno iz sebe same, stavljajući se u performativnu ulogu studenta koji treba zadovoljiti uvjet predaje diplomskog rada, otuđuje ovu kreaciju, koja po sebi jest moja, moj put i moja transformacija, moji sati i moje misli, moji prsti i moje oči - ona jest ja i ja jesam ona.

Ova potreba došla mi je intuitivno - u svakoj instanci u kojoj bi počela pisati tako da redam citate i definicije pojmova koji su mi potrebni za razjašnjenje koncepata, na način usustavljanja znanja koje nije u meni već lebdi negdje u zraku, izvan mene kao čovjeka, mene kao pedagoginje, stvaralo bi u meni neugodne emocije¹⁴.

A kad smo već kod neugodnih emocija, kao i svakom umjetniku koji proizvodi iz ničega nešto, biti ranjiv, što bi kapitalizam označio kao „neprofesionalno djelovanje“ jer izlazi iz predodređenih ili danih okvira uloge koje nam sustav nameće, i otvoriti totalitet svog bića za kritiku, je strašno. S vjerom u čitatelja, koji zna kako filozofija *nije samo neko tamo filozofiranje* i ne invalidira važnost doseguća iste, nadam se da će prepoznati da ovo nije samo moj *dnevnik*, već autentično djelovanje u formatu pisma.¹⁵

1. Grčka

Godina je 450. prije nove ere. 7 sati ujutro je, sunce je na obzoru. Djeca su na putu u školu. Ulice vrve uspavanim ljudima, oni znatiželjni se okupljaju na agori. Tokom jutarnjeg druženja saznat će mnogo: razmjeniti će najnovije tračeve, čuti gdje je sljedeća zabava, pa čak i saznati gdje i kada koji trgovac stiže i čega dobrog nudi. Možda negdje pjesnik recitira svoje stihove, ili neki mladi Sokrat postavlja pitanja okupljenima. Neki će komentirati politiku, drugi nove ekonomske poteze pojedinaca, treći će se prisjećati slave iz ratnih dana. Kasnije će trenirati tijelo. Rulja se priprema za novi dan i život teče svojim tokom.

¹⁴ „Ja ne znam, a da ne bih nešto znao; ja ne znam o sebi (ili: za sebe, von mir, op. M.K.), a da upravo tim znanjem ne bih sebi nešto postao (ili: pretvorio se u nešto, zu etwas werden! op. M.K.); ili što znači isto, a da u sebi ne bih razdvojio nešto subjektivno i nešto objektivno.“ (Fichte, 1963, prema Kangrga, 1989, 250)

¹⁵ Za više o snazi autentičnosti u pedagogiji, potražiti rad Bauer, A., (2021), *Autentičnost u pedagoškom odnosu*, jedne od vrhunskih pedagoginja s kojom sam imala užitak sumisliti pedagojsku teoriju.

Što bi sada bilo da ti kažem da oni nisu ljudi? Ili možda da vrijeme u tom trenutku ne postoji?

Još gore, što ako ti pokušam razložiti kako jedni Grci, koji odgajaju i tijelo i duh i mozak, i za retoriku i za umjetnost i za politiku, na svom putu prema čovjeku, nisu se puno udaljili od životinje?

Kako u cjelini svoje raskošnosti, finoga vina, dobrih pjesama i dugih rasprava od supstancije, ne vide da su u okovima, potpuno neslobodni, ne ljudi, već instrumenti za prokreaciju, alati za produženje vrste, odgajani da se smanjuju da budu u redu, u miru, u mirovanju, van vremena?

Kako se usudim reći da su proizvedeni samo da umru, tj. ako već nisu mrtvi? Da su polu-životinje u misli i djelu, posebno onda kada pišu o čovjeku, o dobru i zlu, postavljaju zakone etike i pokušavaju urediti pravednu državu? Kada sanjaju idealnog čovjeka, kada se trude naći ono božanstveno u sebi? I kada za isto odgajaju?

Ovdje postavljam pitanje koje će nas pratiti kroz cijeli rad. Iako bi mi kasnije jedan Kangrga prigovorio da počevši iz razlika ne mogu doći do jedinstva, da iz analize prošlog stanja ne mogu dosegnuti sintezu, pa time ni istinu, upravo s pitanjem razlike želim početi. Iako me samo razlaganje grčkog života neće dovesti do sinteze, pružit će mi prosudbenu moć kojom ću kasnije prepoznati epohalnost momenta koji Kant proizvodi svojim primatom praktičkog uma.

Pitanje koje proizvodim jest pitanje o čovjeku, odnosno razlike čovjeka i životinje. U kojem momentu te razlike imam pravo reći da Grci nisu ljudi?

Na ovu razliku ne želim gledati kao na oprečnost, iako bi neki mogli tvrditi da jest. Vidim je kao razvoj misli kroz povijest, kao dolaženje čovjeka k sebi u trenucima kada misli o sebi. Znači li to da Grci nisu mislili o sebi? Ne mogu to tvrditi. Ta, vidimo kroz djela velikih filozofa da su većinu svog vremena posvećivali upravo pitanjima idealnog čovjeka u idealnoj zajednici! Ovo pitanje više je pitanje onog kako. Kako su Grci mislili kad su mislili o sebi kao čovjeku?

Opis ovoga „kako“ usustavila bih preko tri momenta. Sada si dajem za pravo da bivanje jedne grčke polu-životinje stavim u sustav, u završenu gotovost, u kavez postojanja. Ovaj kavez dat će im sigurnost, opravdati postojanje etike kao discipline, podijeliti im uloge, izmaknuti odgovornost iz njih samih, i dati zaokruženost ljudskog bivanja. Usudila bih se reći - pružiti bezbrižnost u nemogućnosti mišljenja drugačijeg.

1.1. Utemeljenje etike klasičnog njemačkog idealizma u razlici spram etike Grčke

Grčka je zatvoreni sustav.

Sve težnje grčkih velikana za poboljšanjem takvog sustava i općenito, u-sustav-ljivanja ljudskog djelovanja, u pogledu klasičnog njemačkog idealizma, koji stoji u meni, a i mnogima - kao vrhunac filozofijske (bolje rečeno: spekulativne) misli - u jednom će trenutku doseći granice svojih mogućnosti.

A sva ta lutanja po slijepim uličicama, čak i u najboljoj namjeri za pronalaskom dobrog čovjeka, čak i s vjerom u mogućnost učenja vrlina i postajanja dobrim čovjekom, slijedit će iz ove početne premise zatvorenosti, gotovosti, svršenosti jednog sustava; koja će onda opravdavati štošta, a u ekstremnom primjeru: ono što danas karakteriziram zločinom nad čovječanstvom - ropstvo.

Kako je život jednog Aristotela ironično smiješan kada se trudi svoje djelovanje usmjeriti na pronalazak sadržajne definicije dobra, a pored sebe ima čovjeka koji nije čovjek, već živo oruđe? A on se trudi i trudi i želi najbolje za svoju zajednicu, ulaže sate i sate u rješavanje problema dobra i zla, teoretizira, razgovara, čita i piše, njega to muči i nikako ne može izaći na kraj s tim, a ne vidi da mu je baza piramide koju pokušava dići kriva pa se stalno ruši. Kangrga u dobrom duhu će za takve reći da nisu krivi, jer on nije samosvjestan, on ne propitkuje aksiome koje mu sustav nalaže, on ih ne vidi - jer mu je upravo taj sustav nešto najbolje za čovjeka i ujedno čovjekova priroda utjelovljena u stvarnosti.¹⁶

1.2. Grčki čovjek kao prirodna danost

Problem ovih grčkih velikana, ovu bazu piramide koju smatram krivom, (a na temelju koje će Grci utemeljiti i etiku i politiku i obrazovanje, i rad i život i djelovanje, i polis-državu, i čovjeka samog), sažima mi Kangrga, kada piše kako su:

„...i Platonova i Aristotelova koncepcija posve konsekventno izvedene iz zajedničkog temelja: shvaćanja i određenja čovjeka kao bitno prirodnog, tj. običajnosnog bića koje je

¹⁶ Hannah Arendt, pak, da su takvi zli. „No bezgranično, ekstremno zlo moguće je samo ondje gdje su samozrasli korijeni, koji automatski ograničavaju mogućnosti, posve odsutni. Odsutni su ondje gdje ljudi ostaju na površini događaja, gdje dopuštaju da ih događaji nose i ne pokušavaju prodrijeti do dubina za koje su sposobni.“ (Arendt, 2006, 67) Arendt u *ovim korijenima koji automatski ograničavaju mogućnost* misli savjest, a o nedostatku savjesti u Grka, pogledati 23. fusnotu.

mišljeno u svojoj bitnoj gotovosti kao pukoj prirodno-socijalnoj danosti ili činjeničnosti. A prirodno biće niti može, niti mora tek postati to što jest da bi bilo, jer ono je već dano u svojoj dovršenosti i savršenosti, pa se njegovo djelovanje, tj. njegov život iscrpljuje u sferi socijalnog su-odnošenja.“ (Kangrga, 1984, 38)

U ovom citatu sadržano je par momenata koje ću se potruditi razjasniti:

Grčki čovjek kao *biće u svojoj gotovosti kao prirodnoj danosti* ne ukazuje ni na što drugo nego na shvaćanje čovjeka koji je sam po sebi, ili po svom rođenju, već dovršeno biće. On se ne mora ni truditi, ni mučiti, ni učiti da postane čovjek ili da postane dobar čovjek. Samim svojim rođenjem, on je već savršen primjerak svoje vrste. Pojednostavljenim Kangrginim rječnikom, to bi zvučalo kao *čovjek je gotov, dovršen, u trenutku kada je od prirode dan*.

Ovaj moment pronalazim i u pojmu samoniklosti, a ovom pojmu želim dodati: biljka nikne, i u tome postane i oстане biljka. Samom niklosti (samoniklosti), ona je već savršeni primjerak biljke u trenutku nicanja. Ona ne treba postati biljka, ne treba naučiti kako da bude biljka, niti kako da bude *dobra* biljka. Filozofi bi rekli da ona sama po sebi jest. U ovom pogledu, Grčki čovjek se ne mora truditi postati dobar, on dobar već jest - samim time što je Grk.

Isto vrijedi i za životinju, pa mogu nastaviti kako životinja *jest* sama po sebi, upravo u tome što je rođenjem savršeni primjerak svoje vrste. Riječima Kangrga:

„Životinja je apsolutna punoća u sebi. Lav je lav, njemu ništa ne nedostaje. On doista jest to što jest, i neće i ne može biti nešto drugo, a sam taj iskaz posve odgovara gotovosti i zaključenosti toga „jest“, posve pokriva i iscrpljuje bitak lava u njegovoj prirodnoj punoći.“

(Kangrga, 1989, 23)

Pa ni životinja ne može biti zla, može rastrgati manjeg ili većeg od sebe, može krasti jaja i hranu, ubijati samo da vježba ubijati, i dalje ne može biti okarakterizirana kao zla. Može se okrenuti i protiv svog vlasnika, i protiv djeteta svog vlasnika i nanijeti im veliku štetu, pa nekada i smrt, i dalje ne biti moralno zla. Jer životinja djeluje po prirodnom zakonu, po nagonu, djeluje zato što mora, nikako zato što nešto svjesno želi, pa može izabrati dobro. Budući da životinja ne može biti zla, po svom rođenju, ili stoji kao jedno apsolutno dobro, ili kao a-moralno biće. Pa ako attribute grčkog čovjeka poistovjećujemo s ovim životinjskim, onda ni grčki čovjek ne može biti zao, nego već jest apsolutno dobar, pa se nemamo čemu ni truditi postati dobri, osim u jednom odnošenju – što ćemo vidjeti dalje.

Cijela jedna Grčka utemeljena je, odnosno „svoj pravi korijen ili podrijetlo vuče iz određenja čovjeka kao bitno prirodnog bića“ (Kangrga, 1984, 32). Pa kako izgleda takav svijet ljudi koji su savršeni po svom rođenju?

Nastavno na prvi ponuđeni citat, Kangrga kaže kako se *njegov život iscrpljuje u sferi socijalnog su-odnošenja*. U zajednici ljudi koji su savršeni i dovršeni takvi kakvi jesu, koji stoje kao mrtvi presjeci od prirode u tom nedostatku promjene, jedino što im preostaje je onda naučiti kako se odnositi jedni prema drugima, kroz etiku, ekonomiku i politiku. Ovakva etika, kao teorija o „međuljudskom odnošenju, djelovanju kao su-djelovanju“ (Kangrga, 1984, 26), nema posla s čovjekom i putem koji čovjek treba proći u zahtjevu da postane dobar čovjek, već s vještinama koje jedan slobodan Atenjanin treba naučiti kako bi se znao odnositi u svom polisu prema drugima tako da obezbjedi harmoničan i krepostan život svijetu jer „ljudi se nisu ujedinili samo radi života, nego radi sretnog života“ (Aristotel, 1970, 86). On kao slobodan Atenjanin nije ni po čemu nedostatan, a ni ograničen, njegov je jedini zadatak učiti kako da bude u relaciji prema drugome, jer je on po sebi gotov, pa će učiti vrlinu, usavršavati svoj odnos prema drugome; slobodnom Atenjaninu, tako da ih krase umjerenost u situacijama koje ih snađu, i da zajedno žive u blagostanju. Ovakva etika ne bavi se čovjekom, ona do čovjeka još nije niti došla, a ni ne može doći, sve dok je čovjek savršena životinja po svojoj samoniklosti.

No, nije samonikli jedino Atenjanin, već i njegov polis stoji kao od prirode dan, samorazumljivi okvir života.¹⁷ (Kangrga, 1984) Osim vida da je čovjek prirodno biće, njegovo bitno određenje jest da je on zoon politikon; odnosno društveno biće. (Aristotel, 1992) Kangrga tokom jednog od svojih predavanja ispričat će jednu simpatičnu priču koja slikovito objašnjava prirodu ovog društvenog bića:

¹⁷ Upoznata sam s viđenjem polisa koji stoji u suprotnosti s ovakvim viđenjem polisa. Iako Kangrga i idealisti tvrde polis kao zatvorenost i prirodnu danost, Barbarić (1991) piše: „Prijevodi grčke proze, a osobito još filozofijske, stoje vazda u opasnosti da se i nesvjesno povinuju porivu da stvar učine jednostavnijom, bližom i razumljivijom“. (1991, 13)

Barbarić polis vidi kao otvorenost: „Polis je polos, pol, mjesto oko kojega su u osobitome smislu okreće sve ono što se od bića grštva uopće pojavljuje.“ (1991, 17)

Na drugom mjestu: „Pol pušta, kao to mjesto, biće u njegovu bitku da se pojavi svaki put u cjelini svog značaja. Pol ne čini i ne stvara biće u njegovu bitku, nego je on, kao pol, stanište neskrivenosti bića u cjelini.“ (1991, 18) S druge strane, Kangrga (1984) piše: „S obzirom na ne tako rijetko današnje nepromišljeno i zato nekritičko idealiziranje starogrčkog polisa kao mogućeg ili čak jedinog pravog *uzora* za suvremeno teorijsko artikuliranje i praktičko provođenje u djelo *pojma demokracije* – valja usputno ukazati na bitni, upravo povijesni, *promašaj* tih pokušaja. Jer, u tom se slučaju ne vidi i ne respektira onaj *bitni nedostatak* polis-demokracije što ga je Hegel spoznao i izrazio „pravom posebnosti subjekta“...“ (1984, 37)

Problem koji mi se ovdje nazire je odnos općeg i pojedinačnog, pitanja primata i mogućnost sinteze ovih pojmova, i dr. Ono što vidim jest da Hegel primjećuje kako u Grčkoj nema pravog subjektiviteta, individualiteta, odnosno onog pojedinačnog, pa bi se moglo reći da nema čovjeka uopće.

Odgovor na pitanje „Pojednostavljuju li idealisti grčku filozofijsku prozu?“ nemam.

„Pazite, to su već etnolozi i etnografi i antropolozi pokazali, čovjek ne može niti proizvoditi sam, ne može ni zemlju obrađivati sam! On to uvijek mora s nekim! Ja sam pravio šale, ..., prejde Zagorec u birtiju, a doma ima prvoklasnog vina. Onda mu žena veli: „Ti, mulec jedan, pa kaj buš sad tam, pa onaj cviček buš pil kod onoga Jože birtaša, a doma imaš boljega vina!“ Pa ne ide on tamo radi toga cvičeka, nego da se sretne s drugima. Pa onda, „Bok te poživel“, pa se razgovara pa „politizira“, „jamra“ ... On je društveno biće. Pa to je već Aristotel uvidio i opisao: Zoon politikon. I samo kao društveno biće on uopće može egzistirati.“

(Kangrga, 2008, 75)

Pa je onda i jedan polis nužan, prirodno dan ljudima da bi uopće mogli živjeti, egzistirati, sami neće preživjeti, ali i dalje, on jest savršen po svom uređenju – jer je dan od prirode! (Kangrga, 1984)

„Polis je pak samonikla, na običajima i tradiciji izrasla prirodno-socijalna, tj. običajnosna zajednica, koja se ovdje nameće kao samorazumljivi okvir, unutar kojeg se to djelovanje-suodnošenje pojedinaca odvija po određenim uspostavljenim pravilima, to jest na običajima uspostavljenim zakonima države.“

(Kangrga, 1984, 26-27)

Osim ovakva viđenja grčkog čovjeka, koje je očito reducirano i ne može prikazivati grčkog čovjeka kao biće potpuno u svojoj *neskrivenosti*, daljnjim istraživanjem grčke tradicije, uviđam da se i grčki čovjek i polis mogu shvatiti otvoreno, polis kao ono koje živo samo dok se misli i grčkog čovjeka kao biće koje se trudi postati cjelovito, (Barbarić, 1991) pa tražeći opravdanje idealista zašto upravo to rade, dolazim do dva momenta koji opravdavaju ovakvo reducirano viđenje grčkog čovjeka: u odnosu pojedinačnog i općeg, i u starogrčkom pojmu *praxisa*.

U odnosu pojedinačnog i općeg, u Grka ne vidim još naznake pojedinačnog, već je sve podređeno apstraktnoj općenitosti, i pojmovi slobode i samoodređenja ne postoje, pa idealisti zaključuju kako ne postoji ni čovjek.¹⁸ (Kangrga, 1984, 1989) U starogrčkom pojmu *praxisa* pak, *praxis* stoji odvojen i od *poesis*, i od *techne* koji jest spravljanje onoga što ide iz *episteme*. Ukoliko je *poesis* stvaralačka djelatnost, umjetnost, a *techne* proizvodi ono do čega *episteme* kao znanje o stvarima dolazi, a na temelju čega će Bacon i Descartes graditi, Kangrginim

¹⁸ Osim Sokrata kao izumitelja morala koji se usudi govoriti o *daimonu* kao unutarnjem proročištu, koji prema idealistima stoji kao prva naznaka svijesti iz koje je moralno djelovanje uopće moguće. (Kangrga, 2004)

riječnikom, „znanstveno-tehničku dominaciju nad prirodom“ (Kangrga, 1984, 22), onda je *praxis* samo su-odnošenje pojedinaca, unutar kojeg stoji i etika kao samo jedan od načina su-odnošenja. Starogrčki *praxis* ne može biti ni stvaralaštvo jer je to odvojeno u pojmu *poesis*, niti *techne* kao uozbiljena proizvodnja svijeta jer ona proizlazi i svoju granicu ima u *episteme*.

Moderni pojam prakse, pak, radi misaono jedinstvo *techne-poesis-praxis-theoria* i najbitnije dodaje novi moment – vrijeme, koje čini nedovojivim konstituentom čovjeka i njegova života (Kangrga, 1984), a o kojem ću pisati kasnije. Više o upravo ovoj etici u polisu u sljedećem poglavlju:

1.3. Krnja etika polisa

...

I sada, ne želim lagati, na prvi vid, polis se i meni samoj činio kao savršeno uređenje. Zajednica koja je u etimologijskom smislu riječi upravo to – za-jedn(o)-ica. Zajednica čiji odgajatelji, ekonomisti, političari i filozofi, djeluju za jedan zajednički cilj – za najveću dobrobit svijetu. Politička zajednica u kojoj svaki slobodni građanin ima pravo odlučivanja po svim pitanjima, javno i sa svijesti *čovjekove prirodne potrebe* da pripada, da bude dio nečeg većeg od njega samoga¹⁹ (Skledar, 2004). U tom *većem od njega samoga* grčkom čovjeku bit će dan smisao, linija po kojoj treba djelovati, i kao da to nije dovoljno, zadovoljit će im potrebu koja se u čovjeku najviše ističe u adolescenciji – za udruživanjem, za pripadanjem, za prihvaćanjem od strane drugih, svojih. Za čovjeka koji od rođenja traga za svrhom vlastita postojanja, ima li nešto savršenije od toga, nego da budeš urođen u zajednicu ljudi koja će ti dati prostor da upotpuniš svoju ulogu, koja će ti dati mjesta da živiš, koja će izmaknuti borbu, muku postajanja iz tebe?

Mislit će, pisati knjige što je dobro, a što zlo, učiti kako se moralno ponijeti prema majci, susjedu, drugom građaninu, pisati zakone na temelju etičnih pravila, jer ne postoji jaz između ekonomike, politike, etike, i odgoja²⁰ - kolektivnim snagama sakupljenima kroz historiju

¹⁹ „Zbog prostorne i brojčane omeđenosti polisa, atenska je demokracija bila neposredna vladavina svih građana kao puka, za koje se pretpostavljalo da svi imaju jednake vrline pa nije bilo izbora, nego se kockom određivalo tko će obavljati koju javnu dužnost.“ (Skledar, 2004, 6)

²⁰ „Politika se razumijevala kao nauka o dobru i pravednu životu; ona je nastavljanje etike. Jer Aristotel nije vidio nikakve suprotnosti između u *nomoi* ustanovljena ustava i *etosa* građanskog života.; obratno se također nije trebala čudorednost djelovanja odvajati od običaja i zakona.“ (Habermas, 1963, 13, prema Kangrga, 1984, 32) Isto tako, svrha moralnog obrazovanja, zbog ove dimenzije polisa kao samorazumljiva okvira, izvan kojeg život nije moguć, bila je odgojiti uzornog građanina, i obrnuto: U polisu se „politika svagda usmjerava na oblikovanje karaktera; ona postupa pedagoški, a ne tehnički.“ (Habermas, 1963 prema Kangrga, 1984, 32).

grčkog postojanja, i s poštovanjem *ljudske prirode*, ulit će u nas bogatstvo misli od početaka postojanja polisa, i u tome maknuti sumnju, i krivnju, i učiniti savjest suvišnim instrumentom čovjekove svijesti (i svijest općenito²¹).

Etika i politika uzajamno će ukazivati „jedna na drugu u svom problematskom međusobnom dopunjenju“ (Kangrga, 1984, 30) pri stvaranju najboljeg državnog uređenja. Shvaćaš li što to znači? Politika, konsekventno zakoni i opće državno uređenje biti će temeljeni upravo na najvišim etičkim saznanjima! Država temeljena na pitanjima dobra i zla! Na slici dobrog, nasuprot današnjeg primata profita i nacionalnosti. Etika koja stvara državu, a ne država koja etiku koristi kao aparat zaštite svojih građana jer je po svom nastanku prijetnja svakodnevnom čovjeku!

U polisu će pronaći svoju svrhu. Polis će biti njihova svrha. Polis će im *dati* svrhu! U održavanju polisa kao prirodnog stanja čovjeka, smjestit će zbir ljudskog djelovanja. U čovjeku kao zoon politikonu; društvenom biću - u neodvojivosti čovjeka i zajednice²² štovat će svoju prirodu. Čovjek ne postoji van polisa, i polis ne postoji bez čovjeka. Drugačije se misliti ne može! Ali u kreiranju tog „samorazumljiva okvira“ (Kangrga, 1984, 26), podići će stranice svog kaveza. Svakim daljnjim definiranjem različitih područja ljudskog djelovanja, nizat će pregrade – nekada na stranice okvira, ali često i horizontalno, vertikalno unutar samog okvira! U pokušaju dolaženja do istine o čovjeku, ostat će životinje.

Jer upravo je sve ovo opisano, razlog zašto mogu reći da su Grci poluzivotinje!

Počevši od tog famoznog ustrojstva države, u kojoj jedna etika nije u službi čovjeka, već države²³, pa se posljedično ni ne bavi čovjekom, već isključivo građaninom polisa. U Nikomahovoj etici, Aristotel eksplicitno iznosi kako je sva „filozofija o ljudskim stvarima“ u službi pitanja o „zakonodavstvu i problemima državne zajednice“, kako bi se naposljetku stvorilo „najbolje državno uređenje“ (Aristotel, 1992, 279-280).

²¹ Kangrga o Hegelu: „(...) u tom smislu kaže Hegel kako stari Grci (i Rimljani) „nisu imali savjesti“. Ne, dakako, zato što ne bi „savjesno“ obavljali obveze i izvršavali zadatke u društvenu životu, nego zato jer im *nije bila potrebna*, pa zato nije bila ni razvijena, a onda i – historijski gledano – zato što njihova „unutrašnjost“ nije bila još *individuirana* toliko da bi se u odnosu na zajednicu osamostalili i na sebe preuzeli *odluke* za bitne načine i oblike svog života.“ (Hegel, 1970, prema Kangrga, 2004, 25)

²² „Bitno određenje čovjeka je njegovo pripadništvo zajednici-polisu.“ (Kangrga, 1984, 28)

²³ Prema Kangrgi: „Utoliko etika *završava* u politici kao njena „priprema“, osnova i nezaobilazan unutrašnji moment.“ (1984, 32)

Na drugom mjestu: „*Etika* dakle prerasta ili doseže samo do *Politike* kao teorije o (najboljoj) državi i društvenom uređenju, i tu se čitava problematika *praxisa* zajedno s pitanjima ekonomije *zaokružuje* i *dovršava*.“ (1984, 30)

Ma što drugo jednoj etici i preostaje, nego da se bavi spomenutim, kad ima posla sa savršenim, samoniklim, prirodno-danim ljudima u savršenoj, „društveno-državnoj prirodnoj cjelini“ (Kangrga, 1984, 35), tj. za čovjeka samorazumljivom okviru života - polisu? Što drugo mogu, kada imam čovjeka koji stoji kruto i nepromjenjivo kao nekakav stup i državu kao drugi stup, nego da smišljam načine na koji ću graditi most između oba? A kakav god da most izgradim, neću bitno promijeniti niti jedan niti drugi, nego gradim mostove koji trebaju biti *dobri* mostovi jer ne opterećuju niti jedan od stupova. Ne mogu ovako doći ni do dobre države, ni do dobrog čovjeka, samo do privida nekakvih dobrih odnosa u državi.

I kako se esencija svega što čovjek jest može iscrpljivati samo u horizontu građanstva neke države? Pa nije čovjek samo građanin, niti je biti građaninom isključivo jedina i nužna svrha čovjekova života!

Ali u polisu ono jest, prema Kangrgi: „nije taj slobodni čovjek-građanin shvaćen samo kao neodvojivi dio te društveno-državne prirodne cjeline, nego (je) upravo podvrgnut njoj“ (Kangrga, 1984, 35), i eksplicitnije: prema Aristotelu je „država po svojoj prirodi iznad porodice i svakog od nas pojedinačno, jer cjelina je nužno važnija od dijelova... Jasno je dakle da država nastaje po prirodi i da je važnija nego pojedinac“ (Aristotel, 1970, 6).

Ali i dalje: kako polis čovjeku može *dati* svrhu? Odnosno, može li polis-zajednica dati čovjeku nešto što zbori kao njegov smisao? Je li ta svrha uistinu čovjekova, ako mu je dana od polisa? Je li ta svrha onda svrha čovjeka ili svrha polisa? Je li čovjek svrhovit sam po sebi, ili je samo alat polisa, lutka koja pleše onako kako polis nalaže kako bi se predstava mogla igrati u nedogled?

Polis grčkom čovjeku ne daje svrhu, daje mu privid svrhe tako da mu prisili ulogu i kaže *tako je, kako je!* Ovo je tvoje mjesto, priroda je tako htjela, sudbina je tako rekla, a zajednica je bitnija od tebe, pa sada šuti i radi i upotpuni ono što drugi trebaju da budeš! Ono što država treba da budeš! A ono što država želi nije ništa drugo nego njegova prirodna svrha, a u polisu „svako ima svoju unaprijed određenu i primjerenu prirodnu svrhu (brak muškarca i žene ima za svrhu rađanje ili održanje vrste, gospodar ev odnos spram robova i slugu opskrbljivanje sredstvima za održanje života, a sjedinjenje u državu – sretan život)“ (Kangrga, 1984, 28).

Pa da rezimiram još jednom; čovjek je po rođenju zoon politikon, ili biće zajednice. Njegovo bitno određenje kao društveno biće omogućava mu održavanje na životu, a svrha njegova postojanja je podređivanje apstraktnoj općenitosti u postajanju uzornog građanina polisa. Polis je nadređeni pojam čovjeku, on drži primat, pa su i pitanja dobra i zla usmjerena

na dobro i loše djelovanje koje za svrhu ima blaženo stanje zajednice polisa. U kontekstu polisa ne pitam se što je dobar čovjek, sam po sebi, već kakav je dobar građanin polisa. Etika doseže samo do „politike kao teorije o (najboljoj) državi i društvenom uređenju“ (Kangrga, 1984, 30).

Ali što ako je čovjek građanin neke druge države? Ili što ako uopće nije građanin? Što ako govori protiv države čiji je građanin? Kangrga se usudio pitati: što ako je Srbin, a ne Hrvat? Je li i dalje čovjek? Može li Srbin uopće biti dobar čovjek? (Kangrga, 2006)

Ako govori protiv države čiji je građanin, snaći će ga Sokratova smrt. Kada ga optužuju za bezbožništvo i kvarenje omladine, kada sjedi u tamnici, kada ga prijatelji nagovaraju na bijeg; koji stoji kao uistinu realna mogućnost, Sokrat odbija sve druge ishode koji su drugačiji od onoga koji mu polis nalaže i bira ne bježati. Jer je dobar čovjek = dobar građanin, i ne samo to; on je „*prije svega* građanin polisa, pa u tom historijskom trenutku Sokrat zapravo uopće nema izbora, niti mu na pamet pada takva solucija, po kojoj bi na sebe sama mogao – a nasuprot polisu – preuzeti bilo kakvu odluku koja bi rezultirala u nekakvom drugačijem (to pak znači onda doista: bitno drugačijem!) načinu života.“ (Kangrga, 1984, 35). On je samo sredstvo za održavanje polisa i kada je prestao svrhovito održavati i bezumno prihvaćati polis takav kakav je, savršen po svom nastanku, kao polu-životinja u kavezu prihvaća i smrt.

Ako nije slobodni Atenjanin, ako je čovjek jedan rob, Aristotel će muku i nepravdu njegova života, slijepo i bez refleksije opravdavati na početku svoje Politike (Kangrga, 1984, 35), jer je ropstvo prirodno utoliko što je od prirode dano, isto kao što je sloboda od prirode dana jednom slobodnom Atenjaninu. *Tako je kako je!* Na njima je jedino sada naći pravi način odnošenja u tim okolnostima koje su ih zadesile.²⁴

Promjena nije moguća, točnije: „promjena života se može dešavati samo u sferi međuljudskih socijalnih odnosa slobodnih građana...“ (Kangrga, 1984, 35). Ovdje nikako ne može biti riječi o bitnoj promjeni načina života u polisu, jer bi to onda značilo da polis nije gotov i savršen po svojoj prirodnoj danosti, a ne može biti ni promjene čovjeka u dobrog čovjeka, po istoj osnovi. On ne zna da može biti drugačije, ne može ih „sagledati u horizontu bitne mogućnosti drugačijega“ (Kangrga, 1984, 34), jer grčki čovjek nema svijesti da proizvodi svoje uvjete života, već na njih gleda kao na „prirodno-izvanjsku datost od vječnosti“ (Kangrga, 1984, 34).

²⁴ Pa na temelju ovoga, slušam jednog kolegu s Fakulteta, koji u 21. stoljeću, govori da su i crnci prirodno dani kao niža rasa, i istim sklopom opravdava rasizam, odnosno anulira ga kao mogućnost uopće.

Potrebne će biti stotine i tisuće godina, i jedna presudna revolucija, da čovjek shvati kako je upravo on (!) taj koji ima snagu djelatno proizvesti svoje okolnosti života, i kako ništa nije takvo kakvo je, nepromjenjivo, uklesano u kamen, određeno sudbinom.

1.4. Vrijeme i svijet kao čovjekov proizvod

Ako se ništa bitno ne mijenja, već vlada sudbina, i smisao i svrha Grčke jest da na tradiciji ponavlja u beskonačnost iste radnje, da održi *status quo*, da se ljudi rađaju, žive, stare i umiru, ima li uopće vremena? Je li vrijeme konstantna vrtnja u krug, ciklično ponavljanje jednih te isti radnji iz dana u dan, bez naznake ičeg novog, drugačijeg, bez ikakve svrhe, veselja ili ciljeva, samo održavanje i isprazno tumaranje, ili je to onda vječnost, a vrijeme kao takvo ne postoji?

Kao što čovjek mora postati čovjekom, i kao što za istim tragam, tragam i za vremenom i početkom vremena. Na vrijeme mogu gledati kao na apstraktni kvantitet u kojem mi je vrijeme reducirano samo na nizanje ili slijed – sat po sat, dan po dan, kao nešto odvojeno od čovjeka, koje može stajati samo po sebi, pa mogu misliti o čistom vremenu kao bitku, i reći da je čovjek rob vremena i podrediti ga vremenu kao danosti koju mora prihvatiti, ili ga u duhu idealizma mogu uzeti kao bitno određenje čovjeka u njegovoj vremenitosti, kao kvalitetu čovjeka koja mu omogućuje da samodjelatno proizvodi sebe i svoj svijet, i smjestiti u ranije spomenuti moderni pojam prakse. (Kangrga, 1984)

Pa ako postavim čisto vrijeme, vrijeme koje nije ispunjeno ničime, onda se moram pitati što vrijeme uopće jest, odnosno što mi *omogućuje da vrijeme bude*, jer u trenutku kad ga postavim kao kvantitet koji stoji izvan mene, onda ga ne mogu ni misliti drugačije nego kao to što jest. Takvo vrijeme, vrijeme koje nije ispunjeno ničime, ne može biti tu oduvijek i za svagda, beskonačno, jer to onda ne bi bilo vrijeme, već vječnost.²⁵ Pa u kakvom su to odnosu vječnost i vrijeme, i što jest početak vremena?

Hegel prema Kangrgi:

„Što je bilo prije tog vremena? Ono drugo od vremena, ne neko drugo vrijeme, nego vječnost, misao vremena. ... Prije nego što je ispunjeno vrijeme, vremena uopće nema.“

(Hegel, 1967, 273, prema Kangrga, 1984, 114)

²⁵ „...vrijeme svojom konačnošću uopće postaje mogućim...“ (Kangrga, 1984, 113)

Dakle, vrijeme moram nekako započeti, proizvesti, ostvariti, stvoriti, ispuniti i dati mu početak, u suprotnom vremena nema! Tko drugi nego čovjek, jer jedna priroda ne zna za vrijeme, ona ima svoje cikluse postavljene prema zakonima prirode koje onda obavlja u krug do iznemoglosti. Vrijeme mogu imati tek kada ga proizvodim, tek kada sam svjestan i vremena, i sebe, i sebe u vremenu, i vremena u sebi, onda mogu tim vremenom i raspolagati, i „trošiti“ ga, pa onda mogu i „napraviti“ vremena za nešto.

Pa u kontekstu Grčke, čije sam građane već nekoliko puta nazivala poluživotinjama bez svijesti, i čiji je polis prirodno stanje, i gdje promjena nije moguća, ako nemam proizvodnje vlastita života koja bi mi omogućivala da vrijeme ima svoj početak, kako mogu imati vrijeme uopće? Ali Grci ne mogu uopće ni misliti da bi promijenili i započeli nešto, jer bi onda trebali gledati u budućnost, u sve što je moguće i nemoguće, da bi mogli pronaći prostor za djelovanje koje bi onda bilo revolucionarno u tome što bi proizvodilo i novi svijet – i početak vremena!, ali oni na temelju ovih prirodnih stanja jedino što mogu je prihvatiti da je sudbina za njih tako htjela.

Kangrga to dočarava bolje od mene:

„Ta je društvena zajednica (polis), ..., mišljena kao jedno prirodno stanje, čija se promjena zbiva samo po principu slijeda ili uzastopnosti generacija, dakle posve prirodnim putem rađanja, rastežanja, starenja i nasljeđivanja. Taj prirodni karakter socijabiliteta koji se tek formira u smislu geneze roda, noseći u svom krilu milenijima gomilano iskustvo i načine života, običaja i tradicije u posvemašnjoj samoniklosti kao pukoj prirodnoj prirodno izrasloj danosti s gledišta vječnosti i bitne nepromjenljivosti života, živi se, misli i doživljava u svojoj posve prirodnoj samorazumljivosti.“ (Kangrga, 1984, 33)

Ta, samorazumljivo je! U prošlom imam opravdanje za buduće. Onako kako je bilo, tako treba i biti! Mene su tukli kad sam bio dijete, i gledaj - ispao sam dobar pa tako nešto ne može škoditi!

Sva ova tri momenta – čovjek koji još nije čovjek, polis koji ga drži u kavezu, i vječnost i onostranost svijeta (ne-vrijeme i ne-svijet), proizlaze iz ove početne premise prirodne danosti, koja ne dopušta nikakvu promjenu i opravdanje pronalazi u sebi samoj, koja koči i tebe i mene, i sve nas, u potrazi za dobrom i dobrim čovjekom, u kojoj ne može stajati ni etika, ni *Bildung*, pa ni pedagogija jer je *kretanje prema nečemu*, nikako ponavljanje radnji i proizvodnja nekakvih robota na traci, ili u primjeru Grčke, nekakvih savršenih građana polisa. U tom

kretanju onda, moram gledati u/proizvoditi budućnost, a u postavci samoniklosti to nikako nije moguće:

„Samoniklost je po svom bitnom duhu i smislu-okrenutost u prošlost. ... Kriterij, smisao i opravdanje, a time i pouzdanost sadašnjeg, aktualnog života leži u onome kako se nekada živjelo.“

(Kangrga, 1984, 33)

Ova prirodna danost, osim što čovjeka smatra savršenim po svojoj samoniklosti, i osim što u prošlom opravdava život, zatvor je sam po sebi, baš u tome što je danost. Kao što sam se kod svrhe čovjeka u polisu pitala kako dana svrha može biti upravo moja, anticipirala sam moment slobode u idealizmu i samoodređivanja u *Bildungu*, koji postaje neodvojiv od čovjeka.

1.5. Mali uvod u postavke etike njemačkog klasičnog idealizma

Kada pišem o polisu kao samorazumljivom okviru, i kada pričam o grčkoj etici u traganju za sadržajnom definicijom dobra, kada govorim o ljudskim zakonitostima, kada se pitam pitanja kakav čovjek treba biti, iznova mi se javlja pojam danog. Polis je dani okvir, sadržajno dobro u svojoj biti je dano od strane filozofa koji ju je ispisao. Idealni čovjek, ukoliko opisan, on je ljudima, u obrazovanju i šire, dan. Zašto je pojam danog kod idealista u takvoj negativnoj konotaciji? Shvaćajući veličinu čovjeka i njegov primat nad kolektivitetom, a s očitom vjerom u ljudski um koji idealisti drže, čovjek da bi bio slobodan, mora djelovati po vlastitim principima, donositi autonomne odluke, umne odluke, a dano ne može biti čovjekovo po tome što je uvijek dano od nečega, od nekoga, po nečemu, nekome. Dano je čovjeku nužno izvanjsko. Ono nije i ne može biti njegovo, ali isto tako ne može biti ni po sebi samome (Kangrga, 1966). Čovjek se danom može prikloniti, ali se opet priklanja iz vlastite slobode jer u svojoj slobodi može i ne mora biti priklonjen. Ono je uvijek manipulacija i iskorištavanje, i takvo ne može stajati kao moralno dobro, jer dano ne može bitiumno, proizvađajuće, stvarajuće, pa ne može biti ni slobodno. A što je drugo onda uistinu čovjekovo nego sloboda?

Kako dano ne može biti ni po sebi samome, upravo jer je dano dano „za nekoga ili nešto, po nekome ili nečemu, ili nekome dano, pa samim time prestaje da bude dano,“ (Kangrga, 1966, 62), ono je uvijek prvo proizvedeno – „jer je tu već prisutan taj netko ili to nešto, u odnosu na što je ono dano“ (1966, 62). U ovako postavljenoj stvari, dano ne može biti prvo, od danoga ne mogu kretati, već se moram pitati što je ono što ga omogućuje.

Grčki čovjek, onda u tim svim danostima, postupa po onom kako mu je rečeno, i to što mu je rečeno je još okarakterizirano kao (prirodni) zakon. A on kao prirodno biće, onda je dužan te zakone i pratiti, a u tom praćenju tih zakona, u toj cikličnoj beskonačnosti ponavljanja istih radnji i situacija, izmiče mu čovjek. Jer što je čovjek nego biće koje može u trenutku svjesno zastati, kritički promisliti, reflektirati, pogledati u budućnost i zamisliti sve moguće i nemoguće ishode, i u kontroli vlastita bića, i svijeta oko sebe, donijeti odluku koja onda mijenja taj slijed događaja koji mu priroda nalaže? Koji mu sustav nalaže, ili društvo, ili roditelji, ili netko treći? Tko nego čovjek ima sposobnost prirodnom toku stvari reći *dosta je*, ovo nije dostojno mene, ja ovo ne želim, ja želim i mogu drugačije? Ja mogu bolje! ²⁶

Čovjek postaje čovjekom u trenucima kada se odupire prirodi i odmiče od životinje koja je bačena na ovaj svijet i prihvaća ga takvim kakav jest. U ovim momentima prepoznajem svoju snagu i veličinu i uzimam sudbinu u vlastite ruke.

Ne zamjeram čovjekovoj potrebi da ima nesumnjive odgovore na pitanja, da stoji čvrsto na zemlji, da traži istinu, i zakone, i istinu u zakonima, i zakone u istini, i da teži urednim mislima. Da može sa sigurnošću reći ovo je ovako, ono je onako, da traži kauzalnost ljudskog ponašanja, da može predvidjeti učinak koji ima na svijet. Prepoznati granicu vlastite spoznaje i nesigurnost koja dolazi s njom je strašno, kaos i entropija su pak strašniji, ali sloboda je najstrašnija. Fichte će rastaviti pozitivizam koji vlada još uvijek i u današnjoj znanosti, jednostavnom etimologijom riječi činjenica. (Fichte, 1974) Da bi nešto bila činjenica, ona prvo mora biti učinjena. Nije činjenica prva pa čovjek djeluje po činjenici, čovjek je prvi. On proizvodi svijet, on ga „čini“, on prvo treba proizvesti svijet u kojem pozitivisti mogu istraživati, analizirati i tražiti činjenice, pa onda i vjerojatnosti, povezanosti, kauzalnosti i zakone sukladno. Prema Kangrgi, gledati na činjenicu kao na ono što dolazi prije činjenja znači okretati stvar naglavačke. (Kangrga, 1989) Pa nastavno, neće biti ni ljudskih zakona bez

²⁶ Ovaj trenutak negiranja postojećeg, ovaj trenutak kada odbacujem ono što jest ispred mene, osim što se opisuje kao snaga bića u Hegela, prema Brkiću (2004) ujedno jest (ili se može smatrati) i odgojnom snagom: „U Hegela je snaga filozofije negacijska snaga mišljenja – negativitet, koji ne dopušta tobožnju identičnost bića samom sebi, dakle da je svako A istovetno samom sebi, formalno iskazano $A = A$; protegnuto na proces odgoja to bi značilo da odgajanje ne dopušta beživotnu statičnost bića, nego nastoji stalno suobličiti se, konformno odgajanom biću, djetetu, njegovoj stalnoj mijeni. Ne samo da negativitet mišljenja postane konstitutivnim momentom paideje, nego upravo sama filozofija s obzirom na moment negativiteta treba baš kroz taj isti moment biti paidejom, tj. odgajati dijete kroz negativitet mišljenja i za negativitet mišljenja. Kada kažemo „kroz“ mislimo na to da taj negativitet treba biti konstitutivnim momentom samog odgajanja; kada kažemo „za“ mislimo na to da samo dijete treba biti odgajano i odgojeno za mišljenje negativiteta.“ (2004, 79) Drugim riječima, Brkić me ovdje, Hegelovom terminologijom, zove na istinsko kritičko mišljenje. Nastavno, tek putem ovakve negacije, ili kritičkog mišljenja, čovjek može postati slobodan, prema Kangrgi: „Stanovište kritike (jest) stanovište mogućega, koje *treba da bude*. ... Kao takva, ljudski smisljena i moguća, dakle slobodna, kritika nikad ne zastaje na opstojećem kao opstojećem, nego pita za bitak opstojećega...“ (Kangrga, 1970, 35)

čovjeka, on će ih prvo morati proizvesti, jer bi inače to samo bili zakoni prirode ili prirodna kauzalnost, no više o tome u poglavlju o formi Bildungu.

Sjećam se kad sam krenula studirati humanističke znanosti, da mi se uvijek javljao problem kako istraživati, analizirati, kategorizirati ljudsko ponašanje. Koji su to ljudski zakoni, gdje se kriju, zašto su ljudi takvi kakvi jesu, odnosno koji slijed događaja ih je proizveo ljudima kakvi su danas, tj. pitanja teorije znanosti i pitanja ljudskog kauzaliteta. Sjećam se da su mi govorili da je čovjek nepredvidljiv, ali da baš zato jer je čovjek, mora djelovati po nekim zakonima koji su univerzalni, bez obzira što smo specifični po okolnostima koje su nas zadesile, po odgoju, po posebnostima vlastita karaktera, po onomu što bi Hegel, prema Kangrgi (1989, 312) zvao „pravo posebnosti subjekta“, morali su, baš zato jer smo svi ljudi, postojati neki univerzalno ljudski zakoni po kojima smo svi isti. Danas shvaćam da govoriti o ljudskim zakonima, nije ništa drugo nego opet stavljati čovjeka u ovaj kavez postojanja, gdje mu je onda jedan univerzalni zakon dan, postavljen, nametnut. Jer je čovjek takav kakav je! On jest takav! I u tome što on jest takav, on ne može biti drugačiji! Tek uz klasični idealizam, shvatit ću da pojam ljudskog zakona je kontradikcija u sebi, zakon može biti zakon prirode po prirodnom kauzalitetu kada A slijedi u B, i A slijedi u B uvijek i za svagda. A za čovjeka, ono univerzalno ljudsko, ono specifično ljudsko, počinjat će upravo ovom Kantovom sposobnosti da započne događaj sam od sebe. Ono što je u nama ljudsko je sposobnost, snaga, da proizvodimo vlastiti svijet i vlastite okolnosti života.

Ta sposobnost ima i drugu stranu medalje: odgovornost. Biti samosvjestan i slobodan, ujedno znači i biti odgovoran za svoje stanje, i za svijet koji proizvodim oko sebe. Uvijek sam inzistirala da neću pustiti ovaj idealistični dio sebe koji će tvrditi i vjerovati da može biti drugačije, da može biti bolje, da nikada neću izgubiti strast, volju, snagu, u pogledu u budućnost. Da nikada neću dati da me sustav utuče i da samo prihvatim svijet kakav jest, jer je teško biti samosvjestan. Tada ni nisam znala za teoriju idealizma, ali u tome sam osjećala da u trenutku kada zaboravim, kada prestanem imati vjeru da može biti drugačije i da može biti bolje, i kada se prestanem truditi da bude bolje, prestajem se *truditi postati čovjekom*, gubim nadu, a u cikličnom ponavljanju svakodnevnog života koji je baziran na samu egzistenciju i samoodržavanje, bez ikakve strasti, bez upravo ove mogućnosti mišljenja drugačijeg, postajem u tome upravo životinja. Svrha i smisao čovjekovog života je da postaje čovjekom, baš u njegovom određenju da je konačno biće i da prevladava svoje granice, da se trudi postati boljim čovjekom. Taj moment mu daje smisao.

U ovom ustrajanju za tim da bude bolje, i da zato jer se može misliti drugačije može i biti bolje, a uz svu muku i trud i sav teret koji takva samosvijest stavlja na čovjekova leđa, po prvi puta ću gledati snimke javnih izlaganja Milana Kangrga i na kraju plakati, jer kada Kangrga potvrđuje tu odgovornost i tu muku i trud, ja ne čujem prominentnog filozofa koji obrazlaže svoju teoriju, ja čujem čovjeka koji mi govori ostani živa! Ostani živa! Zadrži tu životnost u sebi! Znam da je teško.

Na drugome mjestu, Kangrga će pisati o revolucionarnosti Kantova pitanja mogućnosti, pa ću tek naknadno vidjeti da me osjećaj nije varao i da on sam odgovor na pitanje „je li uopće moguć jedan novi svijet“, naziva „pitanjem života ili smrti, pitanjem *na život ili smrt*“.

(Kangrga, 1989, 54)

Fichte nastavlja u istom tonu i idealizam postaje jedna predivna snaga u njemu, pa stvara ovaj tekst:

„Ja sebi sadašnje stanje čovječanstva apsolutno ne mogu da zamislim kao ono, pri kojemu bi moglo ostati; apsolutno ga ne mogu zamisliti kao cijelo i posljednje njegovo određenje. Onda bi sve bilo san i varka, pa ne bi bilo vrijedno muke, što se živjelo i sudjelovalo u toj igri, koja se stalno ponavlja, koja ne vodi ni do čega i koja ništa ne znači. Samo ukoliko to stanje smijem smatrati kao sredstvo za bolje, kao točku prolaza k višem i savršenijem stanju, dobiva ono vrijednosti za mene; ne zbog njega samoga, nego radi onoga boljega, koje ono priprema, mogu da ga podnosim, da ga štujem i da u njemu radosno izvršavam svoje. U sadašnjemu moja duša ne može uhvatiti mjesta, niti može jedan čas mirovati; ono je neodoljivo odbija; za budućim i boljim nezaustavljivo ide cijeli moj život.“

(Fichte, 1956, 112)

Fichte u ovom citatu predivno pokazuje nužnost gledanja u budućnost u potrazi za dobrim čovjekom i bitnije – svrhom vlastita života, koja onda nije ništa drugo nego ona težnja da i ja i svijet postanemo dobro.

Pa će se kroz etiku javljati mnoga pitanja, od kojih najprije želim ukazati na dva momenta; prvi, u primjeru jedne Grčke, jest traganje za sadržajnim dobrom, za koje je sam Aristotel svjestan da, jedan *nous* – um, već tada dobro upotrebljen od strane Anaksagore kao stvoritelj svijeta (Kangrga, 1989, 2004), ne može shvatiti.²⁷ Problem ovog traganja za nekakvim

²⁷ Aristotel na početku svoje Nikomahove etike govori o jednom općem dobru i pojedinačnim dobrima, pa kaže kako se opće dobro mora nalaziti kao konstitutivni segment svih pojedinačnih dobara, pa kreće opisivati pojedinačna dobra djelovanja, kako bi pokušao doći do zajedničke točke svih tih dobara, i koje će na kraju

sadržajem koji će mi točno odrediti i definirati dobro, pa ću imati i točnu sliku dobra i opis instrumenata kako da do nj dođem, ukratko primat teorijskog, primat razuma, prevladat' će Kant, u svom primatu praktičkog uma, kada inzistira na primatu forme ispred sadržaja. A drugi bitni moment etike, bit će vječna razlika trenutnog stanja i onoga kako treba biti i to je nešto što će, i jednu Kantovu etiku, i etiku uopće, omogućavati. Kangrga mi to dočarava kada piše kako se bit moralno-etičkog fenomena sastoji u epohalno mišljenoj razlici, opreci, jazu, suprotnosti onoga što jest i onoga što treba biti (bitka i trebanja, tj. *Sein* i *Sollen*) (Kangrga, 2004). Ovaj moment neće biti prevladan sve do Hegelove dijalektike mišljenja, u jedinstvu bitka i trebanja kada će toj filozofiji i svom tom silnom teoretiziranju dati dom. Jer gdje se ono događa, tko ga proizvodi, tko se bavi s njime, tko može misliti drugačije, tko se može nadati boljem, tko onda može i djelovati drugačije i biti dobar? Nego sam čovjek.

Budući da je u srži etike upravo jedna razlika, budući da se etika od začetka zasniva za prostoru između trenutnog stanja i idealnog *kako treba biti* stanja, filozofija o čovjeku u sebi nosi i slijedeća pitanja, pitanja objektivnosti nasuprot subjektivnosti, pitanja odnosa prirode i čovjeka, čovjeka i svijeta, itd. No tu je i pitanje razlike teorije i prakse koja je mučila i mene, i moje profesore, i cijelu europsku regulativu, kada preko pojmova reflektivnog praktičara pokušava u pedagogu u relaciju staviti i teoriju i praksu, pa izmišlja nekakva ciklična nadopunjavanja teorije iz prakse i zove to novitetom kad inzistira na „samosvjesnoj praksi“ i „refleksiji“, a ne vidi da u tom inzistiranju na primatu teorije nad praksom ostaje u predkantovskom dobu. Ovo je kritika europske politike učenja teorije reflektivnog praktičara, i dvije stvari želim napomenuti: refleksija o kojoj pišem nije ona prava unutarnja refleksija, vraćanje u sebe, već je shvaćena na način kompetencije, vještine u kojoj onda postaje krnja, a kroz iskustvo takvom je vidim da se i poučava. Ova kritika samosvjesnog praktičara, koji do samosvijesti još nije ni došao, je kritika strukture i programa kojim se samosvjesni praktičar „uči“, bubanjem teorija nametnutih odozgo, iščitavanjem *definicija* reflektivnog praktičara, pojednostavljanjem kompleksnih odnosa koji ga čine, i to sve unutar 12 predavanja, i ispitnom literaturom koja je više usmjerena na smjernice europskog obrazovanja, nego na problematiziranje što samosvijest i refleksija uistinu jesu. Razlog iz kojeg pišem ovu kritiku je dobra namjera, jer smatram da ovakvo učenje o reflektivnom praktičkaru ostaje puki sadržaj, neka teorija, kompetencija, a od iznimne je važnosti za svaku pedagoginju.

nazvati srećom, ali niti će moći odrediti sreću, niti dobro, već će se pojednostavljeno: vrtiti u krugu *dobro jest sreća i sreća jest dobro*, i tu vidim ovu nemogućnost određenja sadržajnog dobra iz primata razuma. (Aristotel, 1992)

Pa takav „samosvjesni praktičar“, čija „refleksija“ služi ničemu doli nadopunjenju nekakve teorije, koja se onda može prenijeti, naučiti, predavati i ponavljati, pa se može govoriti i o posjedovanju nekakve istine, pa se može i unovčiti u seminare, i sufinancirati edukacije, i povlačiti novac iz EU i slično, je upravo imati otuđenog čovjeka po svojoj profesionalnoj ulozi, po svom djelovanju, dok mu ovi i ovakvi primjeri daju privid da se muči i trudi i ide za boljitkom svog djelovanja, i to pazite - samosvjesnog djelovanja! A s istim nema veze, jer on do samosvijesti nije ni došao, u tome što mu je svijet još uvijek onostran, i teorija, i konsekvantno razum, ima primat nad praksom i umom. On nije čovjek koji se bogati znanjem, on je alat da bi se proširila nekakva teorija. Iz toga mi slijedi da je takav refleksivni praktičar po razumu samosvjestan, u čemu mu samosvijest onda postaje ništa drugo nego još jedna kompetencija, a za svaku dušu koju je barem malo dotaknuo klasični idealizam, bit će vidljivo da je količina apsurdna u ovoj rečenici nemjerljiva. Jedan refleksivni praktičar u ovom primjeru nije se udaljio od grčkog čovjeka, u tome što se ne pita po čemu mu je samosvijest moguća, kao što se grčki čovjek ne pita po čemu mu je polis moguć.

Pa se tako i jedan pedagog može cijeloga života truditi i mučiti, i tragati za onim što je najbolje za njegova učenika, ulagati sate i sate da pruži njemu ono najviše, a da se nikad se zapita po čemu mu je jedan učenik moguć, po čemu mu je odgoj moguć, i po čemu je on kao pedagog moguć, kao što se grčki čovjek, za života nije pitao po čemu mu je ropstvo moguće, već ga je prihvaćao kao danost, kao nešto što jest kakvo jest. Pa je moje pitanje, po čemu mi je jedan *Bildung* moguć, što je ono u čovjeku koje mi omogućava da mi čovjek postane čovjek? Odnosno, koja je to moralna komponentna *Bildunga*, po čemu i kako nastaje *Bildung*, i gdje je dobro u *Bildungu*?

2. Etika u konceptu *Bildunga*

Prvotna ideja ovog rada bila je uzeti već jedan dovršeni, gotovi, zaokruženi koncept *Bildunga*, i u njemu tražiti ono moralno, pokušati pronaći sve i svaku instancu koja odgovara viđenju čovjeka kao čovjeka i u tome prepoznati vrhovno dobro u idealu obrazovanja, odnosno *Bildungu* kao takvom. Kako sam smiješna bila kada sam prvo – pretpostavila da postoji jedan koncept *Bildunga*, koji stoji van vremena, stalan i nepromjenjiv, i drugo – da će mi ijedna koncepcija *Bildunga*, kako stoji opisana u svijesti autora različitih povijesnih etapa, odgovarati viđenju *Bildunga* kakav stoji u meni.

Iz ovih razloga, predamnom stvorio se novi zadatak: osim što ću se namučiti da izradim pregled različitih poimanja *Bildunga*, i u njima pokušam odrediti odnos koji drže prema dobru i dobrom čovjeku, ujedno ću završno s ovim radom biti na tragu jednog novog *Bildunga*, novog ideala obrazovanja, onoga kakvo obrazovanje treba biti iz mene, što nije ništa drugo nego stvarati jednu novu pedagoškijsku teoriju u inzistiranju na jedinstvu etike i *Bildunga*. Bez ovog jedinstva, a poprilično radikalno (korjenito i temeljito, prema lat. radix), pedagogija, u meni, a onda i po sebi, gubi smisao i svrhu svog djelovanja.

U trenutku realizacije zadatka s kojim imam posla, i puta do kojeg me teoretiziranje o mogućnosti pedagogije iz pozicije biti pedagogije dovelo, preplavio me strah:

Pa nisam ja dovoljno kvalificirana izmišljati pedagogiju nanovo! Što to znači? Negiram li postojanje vlastite struke? Zazivam li otkaze svim živućim pedagozima, stručnim suradnicima i profesorima?

Naravno da ne. Nudim kritiku koja proizlazi iz mene kao moja mogućnost da mislim drugačije nego što trenutno jest. U tome ukazujem na bitne momente koje smatram konstitutivnim segmentima pedagoškog djelovanja uopće. Nudim svoje razumijevanje struke, i upravo utemeljenost i utemeljivost pedagogije kada, iz svog viđenja iste, otvaram prostor u kojem proizvodim tenziju, napetost, koja proizlazi iz njene biti i ujedno - njena ideala, a usmjerena je prema trenutnom stanju u kojem se nalazi. Kao što sam navela u uvodu, ja je želim vratiti k sebi samoj. U tome je štitim od izvrgavanja od strane mnogih, pružam joj slobodu da bude što treba biti, a sve kolege, pedagoge, stručne suradnike i profesore, sve druge uloge i svakog čovjeka općenito, podsjećam na važnost njihova poziva, njihove borbe i svakog daha, u stvaranju humana svijeta.

Pa su pitanja mene i moje „kvalificiranosti“ da mislim pedagogiju upravo dio mišljenja pedagogije kakvom želim da bude, a to je – da u svakom trenutku bude svjesna da ne može sve znati i biti potpuno u pravu, odnosno da ne može spoznavati i pisati apsolutnu istinu, a s druge strane, da osjeća odgovornost i da u potpunu skladu s tom odgovornosti srčano djeluje (pa onda i proizvodi ovu ne-spoznatljivu istinu)! Dakle, s jedne strane sam konačno biće koje griješi i griješit će, i nema znanstvenika na ovom svijetu koji ne radi isto jer je prvo - čovjek, no to ne znači da ne bih trebala pisati uopće, već smatram da upravo trebam pisati jer pišem iz dobrote, iz osvještene odgovornosti, odgovornosti – ne za profite, organizacije, institucije ili kriterije - već za čovjeka, jer vidim gdje želim ići i što želim pokazati, kakvu emociju i spoznaju izazvati,

pa pitanja kvalificiranosti mene uopće nisu od važnosti. U punoj svijesti očekujem i prihvaćam sve i svaku kritiku koja će mi doći.

Nakon kraćeg istraživanja, pronašla sam nekolicinu skandinavskih autora koji, kao i ja, čitaju i pišu i misle *Bildung*. Sjöström i Eilks (2021) navode stariji rad i tvrde kako je *Bildung* dio njihove tradicije što mi je odmah iskočilo kao vrijedno promišljanja²⁸. Nije li zanimljivo da u državama višeg standarda, u kojima postoji manja egzistencijalna anksioznost oko samog (financijskog) opstanka, onda i može stajati i misliti se jedan *Bildung* kao ideal obrazovanja, dok u državama visoke anksioznosti, krajičkom oka gledam na Hrvatsku, takvo što izostaje u konstantnom naporu da postanemo konkurentni na tržištu, u osposobljavanju da ugrabimo tuđi i stvorimo vlastiti kapital, u konačnici – da preživimo, pa je onda i manje bitno jesmo li dobri ljudi ili nismo dok uspijevamo preživljavati, pa su nam i škole i politike obrazovanja usmjerene prvo na akumulaciju kapitala? Tokom sakupljanja literature o *Bildungu*, ostvarila sam kontakt s *Bildung* akademijom i postala članicom *European Bildung Networkinga* čiji je zadatak upravo širenje postavki *Bildunga* u europske i svjetske institucije putem suradnje s raznim udrugama, centrima, pa i pojedincima. Ravnatelj i pokretač Akademije, Michiel Tolman, požalio mi se kako u Hrvatskoj još nije našao zainteresirane za pokretanje radne skupine koja bi radila na približavanju *Bildunga* institucionalnom obrazovanju. Ova točka, u kojoj: niti možemo misliti drugačije, gdje su nam glavna problemska pitanja koja nas muče koliki višak ekonomista, a manjak ovih ili onih imamo na tržištu ili se danonoćno brinemo o isplativosti smjerova koje već postoje, niti se osjećamo kao da imamo izbora u toj konstatnoj borbi za održanjem, divno mi ukazuje na nešto što ću tek u poglavlju samoodređivanja izvoditi, a radi se kako prvo moram biti slobodan da bih uopće mogao biti dobar, odnosno kraće: sloboda je uvjet mogućnosti dobra i zla. Ukoliko su sve moje snage usmjerene na puko preživljavanje, i sve što radim - *moram* raditi, mogu li uopće birati postupam li po dobru ili zlu?

2.1. Određivanje razlike između *Paideie* i *Bildunga* i njihova etičnost

Nastavila bih sa širokom i meni često nejasnom povijesti *Bildunga*; razlikovala bi ideju *Bildunga* kao ideala obrazovanja koje vidim već u *Paideii* u Grka, i pojam *Bildunga* koji se prvi

²⁸ „Bildung je centralna teorija obrazovanja u njemačkom govornom području Europe i Skandinaviji (Švedska, Danska i Norveška)“. (Sjöström i sur., 2017, prema Sjöström i Eilks, 2021, 55)

put pojavljuje u njemačkom misticizmu u 13. stoljeću, pa s dolaskom neohumanizma, na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće i nadalje, postaje obrazovni koncept. (Danner, 1994)

Dakle, ovaj moment idealnog čovjeka i obrazovanja koji vodi ka idealnom čovjeku, opisuju već Grci u svom pojmu *Paideie*. No pojam *Paideie*, iz pozicije klasičnog njemačkog idealizma, pa onda i mene sukladno, nema još posla s čovjekom. Osim što sam ranije pokazala kako Grci još nemaju posla s čovjekom kao čovjekom, već kao poluživotinjom koja živi bez svrhe, vremena i svijesti, i pojam *Paideie* kao oblik, slika čovjeka koja stoji idealna jest izvanjštena iz samog čovjeka, u tome što *Paideia* ne proizlazi iz onoga što je u čovjeku čovječno kako bi čovjek postao čovjek, već proizlazi iz slike savršenstva i zahtjeva polisa i nameće čovjeku jedan ustaljeni oblik kakav bi trebao biti da bi bio savršen. Ako koristim pojam primata, u *Paideii* je primat slike o čovjeku ispred čovjeka samog, i u tom momentu se savršenim (i.e. dobrim, čovječnim) čovjekom ne postaje tako da se radi na njegovim snagama i duhu, već je smisao *Paideie* da udaljim čovjeka od samog sebe kako bi postao božanstvo. Tek napuštanjem onoga što mene čini čovjekom, ja ću zadovoljiti sve zahtjeve koji se predame stavljaju. Tek kad prestanem biti čovjek, postajem idealni čovjek.

Biesta (2012), prema Sjöström i sur. (2017), piše kako se „*Bildung* i *Paideia* razlikuju u tome što je *Paideia* vezana s kultivacijom, socijalizacijom i osnaživanjem“ (Grka i grčke tradicije, op.a.), dok je *Bildung* još usmjeren na „ideju emancipacije, u čemu mu dodaje eksplicitnu političku dimenziju“ (Biesta, 2012, prema Sjöström i sur., 2017, 169)

Pa kad Pranjić piše da kako je „posebno grčko duhovno svojstvo *humanitas* u smislu odgajanja čovjeka za njegov stvarni lik, za ono što zapravo znači biti čovjek“ (Pranjić, 2009, 13), zbog prirode obrazovanja koje služi samo da oblikuje Grka tako da kroz njegove životne sate nastavlja živjeti i jedna Grčka tradicija, da *služi* jednoj tradiciji (umjesto da ju povijesno sagleda i na njoj gradi novo), odnosno isključivo da postane poslušni građanin, pa kad je svrha obrazovanja mir u državi, idealan čovjek (tj. građanin) onda nije čovjek, već skup ili set propisanih ideoloških pravila ponašanja.

Pa *Paideia* kao sadržaj shvaćena kao ideja (lik, pojava, lice, vanjski izgled), i prema njoj Nijemci imaju pojam *Bild* (slika) i iz njega izveden *Bildung* tj. „načiniti prema slici“. Hrvatski pojam, obraz – obrazovanje, iako pomalo nezgodno, u sebi isto tako nosi odnos umjetnika prema slici, kipara prema kipu, kao onih koji stvaraju prema normativnoj slici, ideji, tipu što lebdi u njihovoj svijesti. (Pranjić, 2009)

Ovdje ponovno vidim na djelu primat ideje o čovjeku ispred čovjeka samog. Ne pitam se tko čovjek uistinu jest, i kako postati čovjekom putem unutarnje logike samog čovjeka, već prvo zamišljam kakav čovjek treba biti i onda silom pokušavam pojedinca približiti toj slici za koju smatram da je ispravna. Ovakvo poimanje čovjeka je nužno dano, od nekoga, nekome, od jednog filozofa, odgajatelja, pedagoga, čovjeku. Čovjek može postati čovjekom samo kroz razumijevanje onoga što jest, nikako nametnutom izvanjskom slikom toga što treba biti. To je ono što će idealizam, i *Bildung*, počevši s Kantovom etikom, činiti jedinim validnim pogledom na čovjeka, koje onda nije utemeljeno ni u čemu drugome, nego u njemu samome, pa onda mogu opravdati ovu sliku, ovaj *Bild*, u *Bildungu*, kad mi se temelji na slobodi i otvorenoj formi koja traga jedino za onim čovječnim u čovjeku.

S druge strane, Brkić (2004) u svojoj doktorskoj dizertaciji koristi pojam *Paideie*, no ovaj put kao Hegelov pojam, pa će mi predivnim aitia sklopom pokazati neodvojivost *Paideie* i filozofije, filozofičnost *Paideie*, i paidejnost filozofije, odnosno, njegovim riječima, on će „temu odgoja uzdići na razinu filozofijskog mišljenja, ... pokazati da filozofija nije puko apstraktno mišljenje, već da predstavlja konkretno misaono ekspliciranje jedne važne teme kao što je odgoj, i s druge strane, izvući odgoj iz okrilja nefilozofijskog tematiziranja koje često puta vodi k njegovoj pozitivističkoj redukciji“ (Brkić, 2004, 4).

Jedna teorija o odgoju, bilo da ju zovemo *Paideia*, ili *Bildung*, ili čisto obrazovanje, mora biti pitanje teorije o čovjeku. Svaki drugi način postavljanja odgoja, u svojoj će konačnosti imati za rezultat otuđenje čovjeka, udaljavanje čovjeka od njega samoga, za svrhu koja je izvan njega i koja onda nedvojbeno čovjeka pretvara u sredstvo, nasuprot Kantovoj formulaciji kategoričkog imperativa koji inzistira na vidu čovjeka kao cilja, i čovječanstva kao carstva ciljeva.

Brkić nastavlja:

„U svojoj biti odgoj je jedno oblikovanje (agein u riječi pedagogija) sirovih, divljih, neciviliziranih i sebičnih (nemoralnih) snaga – parafrazirajući Kanta – djeteta-odgajanika (pais u riječi pedagogija). Da bi čovjek bio ono biće koja odgovara svojoj biti, on mora biti odgojen, jer je čovjek „jedino stvorenje koje mora biti odgojeno“.“ (Brkić, 2004, 50)

Bolja formulacija bi bila preko nesvršenog glagola *odgojiti*, odnosno da je čovjek jedino stvorenje koje treba biti *odgajano*, umjesto svršenog oblika *odgojeno*. Ovdje vidim direktnu negaciju grčke postavke samoniklosti čovjeka, čovjeka koji je po svom rođenju savršena

jedinka svoje vrste. Ovdje je i sadržana nužnost obrazovanja u postajanju čovjeka čovjekom, kao i privid beskonačne težnje čovjeka da životnim naporom postane biće roda.

Zajedničke točke *Paideie* s konceptom *Bildunga* vidim u nedostižnosti ideala; u *Paideii* je nedohvatljivo postati božanstvenim i dovršiti taj put koji vodi ka idealnom čovječnom biću, a isto slovi i za koncept *Bildunga*, u tome što se opisuje kao cjeloživotni proces, ali i šire: u tome što mi *Bildung* stoji kao idealni koncept; kao ideal obrazovanja. Sama svrha „ideala“ jest da je on sam po sebi nedohvatljiv, nedostižan, nepostojeći u svijetu, i u tome se rađa zahtjev za neprestanom težnjom prema. Ovakav moment, jest i u dobru, u tome što je apsolutno dobro nepostojeće, jer kad bi dobro već bilo i postojalo, onda se ne bi trebali truditi da postanemo dobri, ili bi, u trenutku kada postanemo dobri, mogli dobri samo i ostati, bez da pomaknemo prsta na šaci. Ovakvi idealni koncepti, bilo da se radi o *Paideii* ili *Bildungu*, ili dobru, nužni su za ukazivanje smjera u kojem čovjek treba svoje djelovanje oblikovati. Iz tog razloga, govoriti o idealnom čovjeku, i o smjeru koji je čovjeku nužno potreban da bi njegov život uopće bio svrhovit, nije samo pitanje filozofije, ili obrazovanja, ono postaje egzistencijalno pitanje smislenosti čovjekova postojanja.

U trenutcima najtežeg perioda mog života, u razgovoru s profesoricom, postavila mi je jedno veliko pitanje, kojeg se sjećam dan danas. Upitala me, kratko i jasno, nakon realizacije stanja u kojem se nalazim: „koji ti je najbliži cilj?“. Na moj odgovor kako nikakva cilja trenutno nemam, zgrozila se i izustila: *a ne možeš tako živjeti*. Svako čovjekovo djelovanje je svrhovito djelovanje, pa mu tako i život, i svakodnevica mora nečemu težiti. Čovjek bez svrhe i smjera je životinja koja živi ciklično i samo iščekuje smrt, pa uz malo svijesti onda ovo i shvaća, pa i traži izlaz, nešto drugačije.

Veličinu ovog pitanja idealnog vidjeli su i živi i mrtvi, pa su tako kroz povijest, religiju, kroz obrazovne politike i slično, stvarane mnoge slike idealnih ljudi, negdje eksplicitno, negdje implicitno, a ljepotu jedne *Paideie* vidim u bitnom mjestu koje *Paideia* drži; bez *Paideie* ne bi bilo europske kulture²⁹ (Jaeger, 1989, prema Pranjić, 2009), pa ni *Bildunga* kao takvog. U svim svojim pomanjkanjima, a iz pozicije kako je čovjek konačno i ograničeno biće, sva dostignuća

²⁹ „Drugim riječima, *paideija* je postala najeminentniji izraz za čovjekovo stvaralaštvo, mentalnu kulturu (Platon, 2008, 327d; 2000, 376e; 2004a, 470e), preko koje su starodrevni Grci ostalim narodima, posebno onim zapadnoeuropskim, predali svoje duhovno stvaralaštvo u naslijeđe pa otuda i Jaegerova tvrdnja da „bez grčke kulturne ideje ne bi postojala ‘antika’ kao povijesno jedinstvo a ni zapadni ‘kulturni svijet’“ (Jaeger, 1989, 6).“ (Pranjić, 2009, 10)

starih Grka slavim, i iako kritiziram, vidim doprinos koji imaju u nastanku i samog idealizma, ali i mogućnosti da ja sada pišem ovaj tekst i uopće ih kritiziram.

U mojoj svijesti, iako manjkav u nekim trenucima, *Bildung* ima pravu ideju. Početak mu nalazim u misticizmu u 13. stoljeću, točnije prema Horlacher (2012):

„Etimologijska studija pojma *Bildung*, koja se često okreće distinkciji između pojma *Bildung* i *Erziehung* za pomoć³⁰, također pokazuje kako se prvi tragovi pojma mogu naći u misticizmu kasnog srednjeg vijeka.“

(Horlacher, 2012, 135)

Pa u fusnoti proširuje:

„Ovi tragovi povezani su s imenom Meister Eckharta (1260-1328), koji je prevodio dijelove Biblije za redovnice koje obično nisu znale čitati latinski. Eckhart je koristio staru visoku njemačku riječ, *bildunga*, značenja kreativne produkcije predmeta, i dao joj spiritualno, transcendentno značenje.“

(Horlacher, 2012, 144)

Na drugom mjestu, točnije kod Danner (1994), ideja iza mističnog pojma *Bildunga* opisana je kao način da vjernik internalizira sliku (*Bild*) Isusa u duhovnom smislu kako bi se približio Bogu.

2.2. Etika u Humboldtovom klasičnom *Bildungu*

Dalje, pojam doživljava sekularizaciju tokom druge polovice 18.stoljeća, kada ga njemački filolog, reformist, filozof, diplomat, političar, a i pedagog, Wilhelm Von Humboldt 1793. godine koristi i popularizira kao obrazovni pojam u poznatom fragmentu pod nazivom *Theorie der Bildung des Menschen* (Teorija o samoodređivanju čovjeka, op.a.) iz eseja *Über das Studium des Klassischen Altertums* u kojem misli reformu obrazovnog sustava na leđima Francuske revolucije koja mijenja Europu 1789. godine. (Sorkin, 1983) Širom cijele Europe događaju se bitne promjene u historiji čovjekove povijesti, u onom *kako* se na čovjeka gleda, pa u tom naletu duha, i nove nade za drugačijim životom, dolazi do zahtjeva i za promjenom institucija kao takvih.

³⁰ Gdje je *Erziehung* uži pojam od *Bildunga* i opisan je kao „obrazovanje, odnosno kompetentni način zrelih osoba da pomažu još ne-zrelima u stjecanju socio-kulturalnih i individualnih vještina.“ Također ima kraj u „dostizanju zrelosti i postajanju neovisnim.“ (Danner, 1994, 5)

Osim toga, Humboldt svoju teoriju o samoodređivanju čovjeka, teoriju o *Bildungu*, piše pod utjecajem Kanta i njegova učenika Herdera, u postavljanju čovjeka kao subjekta vlastita formiranja i u čovjekovoj potrebi da prevlada vanjsku determiniranost; ono što mu se nameće kakav treba biti, nasuprot onomu što čovjek sam po sebi jest. (Sjöström i sur., 2017)

Dakle, po svom nastanku, jedna etika idealizma, i jedan *Bildung* kao ideal obrazovanja, kreću kao sniježna gruda iz jedne zajedničke točke – teorije revolucije. Ako se povedem samo drugim naslovom članka Horlacher (2012) koji glasi *Why Padagogik cannot get away from the concept of Bildung* (tj: *Zašto se pedagogija ne može udaljiti od koncepta Bildung*), a kojeg utemeljuje: em na povijesti pojma *Bildung*, em na nužnosti ideala u pedagogiji, misaoni slijed me vodi da je pedagogija, kao i *Bildung*, rezultat jedne bitne revolucije, i bez svijesti o bitnim postavkama te revolucije i novoga što su teoretičari iste donijeli, meni ona nije pedagogija.

Dakle, u sagledavanju bitnih momenata iz kojih se rađa jedna pedagogija, *Bildung* ili formativna etika, pokušavam naći prekretnice u povijesnom mišljenju koje mi uopće omogućuje rađanje takvih koncepata i u tome pronalazim njihovu istinu. Istina pedagogije nije i ne može biti metafizička ili pozitivistička istina, jer onda bi pedagogija bila znanost za stjecanje kompetencija na tržištu, već upravo ovo Kantovo pitanje predmetnosti predmeta, odnosno po čemu je ona moguća.

Danner (1994) Humboldtov *Bildung* opisuje kao „harmonijski rast i razvoj; otkrivanje svih unutarnjih snaga i potencijala čovjeka“ (1994, 8). U trenutku samoostvarivanja čovjeka, nastaje jedna mogućnost ljudskosti (*one possibility of humanity*), pa svi ljudi zajedno, u svojoj različitosti, određuju što znači biti čovjek. Cilj *Bildung*a nije postavljen, *Bildung* nema cilj, a svrha *Bildung*a je sam *Bildung*. Drugim riječima, ne postoji određen, unaprijed postavljen, rezultat koji želimo postići, a razlog zašto radimo to što radimo je u procesu postojanja onoga što jesmo. U Humboldta, to se zbiva preko otkrivanja unutarnjih snaga i postizanjem harmonije duše, a bitno mjesto zauzima jezik budući da je on medij preko kojeg se spaja čovjek i svijet. (Danner, 1994)

Osim Humboldtovog *Bildung*a, kojega će drugi autori nazivati klasičnim *Bildungom* (Sjöström i Eilks, 2021; Sjöström i sur., 2017), i prije spomenute skandinavske tradicije folk-*Bildung*a, naišla sam na nekoliko kategorizacija obrazovanja koje su bazirane ili se koriste *Bildungom* kroz povijest i mijene paradigmi. Ukupno 5 kategorija razlikuju prvo: „Gustavsson (2012, 2014) koji vidi klasični Humboldtov *Bildung*, liberalno obrazovanje i kritičko-

hermeneutički *Bildung*, i Burman (2011) koji dodaje skandinavsku folk-*Bildung* tradiciju i demokratsko obrazovanje“. (Sjöström i sur., 2017, 169)

Još jednom, ali drugačije, Humboldtov *Bildung* u Sjöström i sur. (2017) opisan je kao „proces individualizacije u kojem čovjek kultivira (develop, op.a. razvija se samo biljka jer joj je već određen kraj, čovjek se ne može raz-viti, od-viti, od-vijati, raz-vijati) svoju osobnost kroz studije i refleksiju na poseban, harmonijski i poseban način, i tako postaje ljudski original radije nego kopija drugih“ (Sjöström i sur., 2017, 169).

Humboldtov *Bildung* danas je uglavnom povezan sa slobodnom potragom za znanjem u kontekstu sveučilišta, a njegova kritika sastoji se u pretjeranom fokusu na učenju mrtvih jezika i kultura. Humboldtov koncept *Bildunga* vidim prikladnim za ondašnje vrijeme u kojem je stvaran, i ni u jednom od tekstova o ovoj verziji *Bildunga* nisam vidjela naglašenu notu moralnog, osim one općenite koja dolazi s humanizmom kao povijesnim periodom.

Doduše, u samim Humboldtovim stihovima o samoformiranju čovjeka, prenesenim u Danner (1994), uvelike vidim poveznice s postavkama idealizma, u trenucima kada piše:

„Namely, in the centre of the of all specific kinds of activity is the human being who without any intention which is directed to anything specific only wants to strengthen and to raise the abilities of his nature and to obtain value and duration of his essence.

However, as the pure ability needs an object with which it can be in practice and as the pure form, the pure thought, needs an subject in which it can continue by showing itself within it also the human being is in need of a world beyond himself.“

(Humboldt, 1793/94, prema Danner, 1994, 10)

U ovoj nužnosti objekta da bi se ostvario u praktičkom, kako bi mi se jedna „čista forma“ preko subjekta onda i ostvarivala, posredovanjem trećeg, u čemu mi je čovjek kao djelatno biće, gdje mi je praktičko već prvo, u kojem vidim ona Hegelova stanja duha, spajanje čovjeka i svijeta, koja vide u konstantnom zahtjevu da se moj duh u dodiru s drugim (svijetom) otuđuje, pa se u tom otuđenju vraća natrag k sebi.

„Under pure consideration and aiming at the final intention, his thinking is always only a trial of his mind

to become understandable for himself,
his action a trial of his will
to become free and independent in itself...“

(Humboldt, 1793/94, prema Danner, 1994, 10-11)

Pa osim što mogu opravdati objektivizaciju sebe preko Hegelova stanja duha, ona ujedno polazi iz slobode, iz „razumijevanja sebe“ i s pogledom u budućnost, sa svrhom i smjerom u idealu kao najvišoj svrsi čovjeka, da iz razumijevanja sebe sama, svoju volju podvrgava izazovima u kojima ju ujedno i jača, u čemu ona postaje volja koja ima sebe samu, pa je onda ujedno i slobodna i neovisna o drugome.

„Only, in order to flee the distractive and confusing multiplicity,
you seek for universality;
in order not to get lost in the infinity in an empty and unfruitful way
you form a circle which can be overlooked in every point;
in order to combine every step which you are proceeding
with the idea of the final purpose
you try to transform the distracted knowledge and action
to a comprehensive one
the pure erudition to erudite *Bildung*,
the mere restless strive to wise activity.“

(Humboldt, 1793/94, prema Danner, 1994, 14)

Iako naglašava povezivanje svijeta i sebe, i isto radi s postulatima slobode u volji koja ima sebe samu, pa čovjek postaje sloboda koja sebi daje oblik, svoje samoodređivanje, problem u Humboldtovu vidim u tome što mu je svijet još uvijek odvojen, neovisan o čovjeku, pa u toj tradiciji zagovara model humanizma preko grčkog ideala. A što je svijet nego proizvod te volje, tog čovjeka koji je slobodan, i koji svojom slobodom oblikuje i sebe, i svijet oko sebe, kada samosvjesno bira ono koje mu odgovara postuliranom idealu ili proizvodi radikalno novo? Humboldt u dugujem mnogo u ovome radu, ne samo jer stvara koncept *Bildunga* na teorijskoj razini, već isti djelatno i ostvaruje u otvaranju vlastita univerziteta, i u tome prekoračuje granicu etike kao teorijske znanosti, i trudi se proizvesti jedan dobar svijet. No, može li Humboldt uraditi upravo to, ako mu je svijet još uvijek beskonačan i stalan, odvojen i onostran, nego pokušati podići jednog kulturnog čovjeka, kojemu je svijet neprijatelj, jer ne poznaje sva znanja mrtvih jezika i razvoj kultura koji ga čine? Moram paziti, s druge strane, da je i Humboldt čovjek, pa u tome i konačan i nedostatan, i slaviti ga u dostignućima koje za života proizvodi,

i nikako ne tražiti apsolutnu istinu, kao što istu ne tražim ni od sebe, ni od drugoga, a za kojom vječno tragam.

2.3. Etika u liberalnom obrazovanju

Dalje, liberalno obrazovanje je anglo-američka verzija *Bildunga*, piše Sjöström i sur. (2017), u kojem su sličnosti s *Bildungom* u proizvodnji čovjeka koji zna koristiti um i *misliti za sebe* (Hadzigeorgiou, 2015, prema Sjöström i sur., 2017). Nastavlja kako je naglašena i idealna formacija karaktera (Hadzigeorgiou, 2015, prema Sjöström i sur., 2017). Osim što se anglo-američke obrazovne znanosti, ili njihovim pojmovnikom bolje da kažem edukacijske znanosti, u velikoj mjeri ne slažu s europskom tradicijom pedagogije, pa onda ni s *Bildungom*, inzistiranje na ovom neovisnom korištenju uma mi je sumnjivo, jer ono ima za svrhu puni razvoj talenata koji je esencijalan za uspjeh *koga ili čega?*

Prema Sjostorm i sur., u jednom izveštaju za 21. stoljeće, pisano od strane *Association of American Colleges and Universities* (2007) stoji:

„the term ‘liberal education’ is [...] used [...] as a description of the kinds of learning needed to sustain a free society and to enable the full development of human talent [...] and it is] essential for success in a global economy and for informed citizenship.“

(AACU, 2007, 18, prema Sjostorm i sur., 2017, 170)

Naglašavati individualno umno djelovanje, i za svrhu stavljati nekakav ekonomski uspjeh, a pritom izostavljati ljubav prema čovjeku kao rodnom biću, koje u trenucima kada se trudi biti umno, zapravo trudi svoj duh uzdići na univerzalno i ono povezujuće, u potpunosti se odmiče od ideje *Bildunga* kojeg vidim važećim. Točke preklapanja u mišljenju liberalnog obrazovanja s konceptom *Bildunga* ne odgovaraju mi u nastojanjima koje pokušavam proizvesti kada tvrdim jedinstvo puta prema dobrom čovjeku i koncepta *Bildunga*.

Dalje, još jedna bitna kritika liberalnog odgoja i mogućnosti etike u takvom odgoju je komunitaristička kritika liberalizma, pa Buchanan, prema Milenković, piše:

„Liberalizam počiva na individualizmu koji je pogrešan i u ontološkom i u motivacionom smislu. Liberalna ontologija tvrdi da je jedino što postoji pojedinac, a da su sve navodne karakteristike grupa svodive na individualne. Liberalna teorija motivacije pretpostavlja da su pojedinci motivisani isključivo preferencijama prema privatnim dobrima, pa da se želja za učešćem u grupi može svesti na sredstvo za njihovo sticanje.“

(Buchanan 1998, prema Milenković, 2007, 132-133)

Dakle, liberalizam radi ono dijametralno suprotno od grčke tradicije u kojem vlada apstraktna općenitost, liberalizam pojedinca uzima kao jedino opstojeće, i iz te pozicije ne može se približiti dobru i dobru čovjeku, koji ne može biti odvojen od svijeta, već je u jedinstvu s istim.

Na drugom mjestu, isti problem:

„Oni (komunitaristi) su opravdano prigovorili, ali ne i samo oni, već i mnogi štovatelji liberalizma, da liberalizam stavlja vrijednost: a) samo na autonomiju pojedinca i njenu primjenu, a ne i na stvarne (supstantivne) vrijednosti koje također predstavljaju važne aspekte dobrog života, i b) da je on nesposoban da daje važnost vrijednosti zajednice, koja je također važna i uvjetna za čovjekov razvoj i napredak (*human flourishing*). Stoga se ovdje aktualizira vrlo teško pitanje značenja i odnosa autonomije, slobode i supstantivnih (stvarnih, zbiljskih) vrijednosti (konceptija dobrog života: univerzalija).“

(Moore, 1991, prema Vujčić, 1993, 168-169)

Još jedna točka povezivanja je inzistiranje na „cjeloživotnom obrazovanju“ (Sjöström i sur., 2017, 170), no ta sintagma danas postaje više trend nego validna misao vodilja u postajanju čovjeka čovjekom. Cjeloživotno obrazovanje danas je više shvaćeno kao način da u konstantnim promjenama ponude i potražnje slobodna tržišta ostanemo konkurentna radna snaga pa se stalno prekvalificiravamo prema trenutnim potrebama društva. Stalno budi u mogućnosti prodati sebe! Kada više nisi, brže bolje, nauči nešto novo, da se možeš nastaviti prodavati! Budi i bankar, i pekar, i prodavač, uči likvidirati štete u osiguranju, sad malo računovodstva u Xero bazi, pa sad nedostaje programera, a i dobro su plaćeni, pa ajmo svi brže bolje čitati udžbenike o back end developingu. Stalno radi i uči u korak s vremenom da održiš ovaj sustav na životu, da možeš odgovoriti na njegove rastuće potrebe. Ovo više nije pitanje boljitka društva i nekakva jedinstva čovjeka i svijeta, već cjeloživotno obrazovanje postaje floskula kapitalizma i gubi svoj značaj, a gubi ga upravo zato jer je jedna od filozofija obrazovanja - progresivizam koji u akumulaciji znanja vidi napredak društva. Možda je to vrijedilo za doba prosvjetiteljstva, ali danas ono dobiva potpuno krivi značaj. Kako mi jedan Iphone 13 ili jedna Ersteova bankovna aplikacija koja onda ima i ime – George pa je personificirana i zaželi nam dobro jutro ujutro (!), pomaže u stvaranju dobra čovjeka i njegova svijeta? Taj George onda i može poprimiti obličje osobe jer su u njega utkani sati života otuđenih ljudi, ukradeni sati, pa George postaje i kvazi-vremenit, pa nam može zaželjeti lijepe

stvari, i prepoznati o kojem se dobu dana radi ovisno o petlji *if morning: then good morning!* Ove realizacije nisu samo moje, već i pozitivisti, prirodnjaci, znanstvenici prirodnih, tehničkih i ostalih znanosti, koji su prvotno diskretirani zbog Humboldtova *Bildunga*, jer je *Bildung* koncept relevantan samo za humanističke znanosti³¹, uviđaju da je i njima *Bildung* kao smjer nužan u obrazovanju stručnjaka jer inače ćemo proizvoditi do samouništenja. Pa onda na PMF-u nemamo više samo diplomirane biologe, već se uz diplomski studij biologije koja promatra živi svijet odvojeno od čovjeka, uvodi smjer Znanosti o okolišu, u kojem je naglasak upravo na povezanosti čovjeka i njegove okoline, njihovom nužnom jedinstvu i međusobnom nadopunjenju - *jedan udarac stvara ih oboje*.

No dobro, u konačnici liberalno obrazovanje, ilitiga liberalna edukacija, ne odgovara konceptu *Bildunga* u mojoj svijesti.

2.4. Etika u skandinavskoj *Folk-Bildung* tradiciji

Dalje dolazim do već spomenute skandinavske folk-*Bildung* tradicije, koja u ovom prefixu *folk* zagovara *Bildung* za svakog čovjeka, i u prijevodu sa švedskog *folkbildning* za cjelovita čovjeka.

Iz ovog razloga, *folk-Bildung* je u manjoj mjeri akademski usmjeren, nego klasični *Bildung*, pa svoj orijentir pronalazi u političkom. U ovoj tradiciji, *Bildung* za svrhu ima kreiranje društva pravednosti, i u ovom momentu pronalazim onda naznake moralnih pitanja sadržane u konceptu pravednosti. Ovaj *Bildung* je osnažujući *Bildung* za radnu klasu, no politička dimenzija koncepta još nije radikalna kao što će biti u kritičko-hermeneutičkom *Bildungu*. Bitna predstavnica, a ime koje zaziva topla sjećanja s početka studija, začetnica pedocentrizma s knjigom *Stoljeće djeteta*, jest švedska pedagoginja Ellen Key, koja ukazuje na važnost *Bildunga* na individualnoj i socijalnoj razini. U njenom mišljenju, djeca trebaju biti obrazovana za civilno građanstvo, a škola treba osnaživati učenika da slobodno i odgovorno postupa u svojim građanskom djelovanju, s razvijenim individualitetom; kognitivno, moralno, i estetski. (Burman, 2014, prema Sjöström i sur., 2017)

Dakle, ovaj „moralni individualitet“ je bilo prvi put da u kontekstu literature o obrazovnom *Bildunga* kao konceptu, umjesto filozofiji, govoreći o nekom specifičnom *Bildungu*, a ne *Bildungu* kao fenomenu koji se događa u sklopu jedne povijesne etape u kojoj

³¹ Za Humboldta, *Bildung* je plodonosan samo u određenim granama zanimanja, dok ostalima prepisuje *Ausbildung*, koje vidi kao „uvježbavanje praktičkih vještina (kao što su ekonomija i svakodnevnica“), a koji ne mogu biti *Bildung* budući da su im svrhe izvanjštene iz njih samih. (Danner, 1994, 8)

se onda raspravljaju moralna pitanja, vidim naznake da su i drugi koncept *Bildunga* mislili eksplicitno etičnim. Mogla bi uhvatiti ovu nit i ići istraživati pojedinosti što je točno moralno u pedagogiji Ellen Key, ali bi me to odvelo u analizu prvenstveno njena životna opusa, pa onda i u pitanje o kakvoj je etici riječ, etikama vrline ili savjesti, metafizike ili idealizma, realizma ili antirealizma i sl. Ono bitno u *folk-Bildungu* jest da ima etičku notu, što mi ide u prilog jer pokušavam izvesti kako *Bildung* jest etičan po svojoj biti. Problematični aspekt koji vidim u ovom kratkom opisu *Bildunga* prema Sjöström i Burmana jest da se Ellen Key koristi posredstvom građanstva. Moje pitanje jest mora li *Bildung* nužno biti izveden preko građanstva i u kojoj je mjeri današnja politika građanstva u skladu s *Bildungom*?

Građanstvo je nužno politično, a *Bildung* je političan u tome što je apolitičan³², u tome što ne odgovara niti jednoj živućoj postojećoj ideologiji na djelu, u tome što zaziva rađanje nečeg novog, drugačijeg, još neosmišljenog, u tome što se pokušava ostvariti posredovanjem u djelatnosti.

U trenutku kada se koristi kao pojam, kao alat jedne ideologije, postaje političan, ali i prazan. *Bildung* svoju apolitičnost drži u svojoj slobodi, nedovršenosti, formi koja nam samo ukazuje kako da ostane to što jest. *Bildung* nikada ne smije postati set pravila, operacionaliziran na točne instrumente, alate i smjernice, već uvijek mora stajati cjelovito sam po sebi dovoljan. *Bildung* je, po meni, najviša teorija, prva točka, početni korak iz koje onda mogu proizvoditi politike više ili manje temeljene na *Bildungu*. Nijedna politika nikada neće moći producirati *Bildung* jer bi to bilo protivno njegovoj unutarnjoj logici.

S druge strane, *Bildung* je nužno političan jer u svakom osmišljanju novog i drugačijeg stvara napetost, tenziju u postojećem, moglo bi se reći: opoziciju. Osim pozitivnog stvaranja, ovog osmišljanja, *Bildung* je i (prvo) svaka kritika u odbacivanju postojećeg, u negaciji. No, svaka negacija je snaga jer prvo moram moći negirati da bih mogao misliti drugačije, i u toj negaciji onda i stvaram novo.³³

³² Kada govorim o političnosti *Bildunga*, mislim politološki, na političnost kao mogućnost uključivanja i aktivnog angažmana u demokratskim političkim procesima. Smještajući *Bildung* u ovakav pojam, nameće mi se onda pitanje može li jedna stranka *imati (!) Bildung* kao svojevrсни program.

³³ Osim negativiteta o kojem sam pisala ranije, ovdje mislim i na spekulativni stav kojim Hegel započinje svoju Logiku, a koji glasi „bitak-ništa-postajanje (*Sein-Nichts-Werden*)“ (Hegel, 1812/16, prema Kangrga, 1984, 1989, 2008), a o kojem Kangrga kaže: „ovo ništa omogućuje i bitak i postajanje“ (2008, 50), i na drugom mjestu: „ništa je na početku svijeta, a to ništa je stvaralački čin da bi došlo do onoga što se naziva i bitak, i postajanje i umjetničko djelo, i djelo, i bilo što drugo kao ono nešto.“ (2008, 121) Isto tako, bilo mi je jako simpatično vidjeti kako Kangrga (sasvim „samorazumljivo“) objašnjava ovo Hegelovo stajalište: „Stara metafizika počinje, kao što znamo, s onim stavom *ex nihilo nihil fit*, iz ničega ne postaje ništa, nešto postaje iz nečega, i tako dalje, pa onda Hegel to ironizira, ako iz nečega (postaje nešto, op.a.), onda nije

Moram imati nadu da može biti drugačije, da bi mogla odbiti sadašnje, što znači da je onda *Bildung*, isto kao i idealizam, okrenut u budućnost. Ako želim dijete odgojiti da bude čovjek, uvijek želim gledati u sutra. U ovom gledanju u sutra imam *Bildung* kao vječni proces, i ujedno Fichteov predivni citat prethodno naveden na 27. stranici, još jednu točku približavanja *Bildunga* i etičkog „treba da“ koji upravo u gleda u budućnost.

Bildungu se mogu približivati tako da, u mom slučaju, do najistančanijeg detalja proučim najdublju točku *Bildunga*, njegov duh i u njegovu duhu onda tražim najviši ideal kojem teži, koji ga oblikuje, da ga sagledam u različitim kontekstima, kroz povijest, sve njegove metamorfoze, i sa svijesti svog ograničenog individualiteta, u sebi onda, svim snagama, pokušavam pronaći ono što jednoj najvišoj vrijednosti odgovara. Nju možemo zvati ljubav, dužnosti ili trebanje, dobro ili sloboda, u duhu *Bildunga*, ja je uistinu pronaći ne mogu, no u ovoj težnji, muci i neprekidnoj potrebi da mu se približujem činim svijet boljim.

Na drugom mjestu pronalazim poveznicu između folk-*Bildunga* i obrazovne ideologije progresivizma, koja po svojim postavkama ne odgovara etičnom *Bildungu* kojeg tvrdim. Ponovno u Sjöström *i sur. (2017)* bez dodana objašnjenja tvrde povezanost progresivizma i folk-*Bildunga* i demokratskog obrazovanja; zaključujem prvo preko građanstva, a potomje preko pragmatizma. Progresivizam u nastrojanim prema boljem stanju naglasak stavlja naglas na odnos, nasuprot čovjeku, što vidim u Kohlberg i Mayer (1972): „Kao edukacijska ideologija, progresivizam drži kako obrazovanje treba njegovati djetetovu prirodnu interakciju s razvijajućim društvom ili okolinom“ (1972, 454), i dalje: „oni definiraju razvoj kao progresiju kroz nepromjenjivi red sekvencijalnih razina“ (1972, 454).

No, kroz moju prizmu misli: naglašavanje odnosa kao nečeg što postoji bez aktera, subjekata, čovjeka, i kao nešto što dolazi prije čovjeka, kao da čovjek nije taj koji upravo producira taj odnos³⁴ i bez kojeg odnosa ne bi ni bilo, je kao da se bavim problematikom izrade nečega, samim procesom, bez da znam otkud mi materijal ni tko mi je radnik.

Progresivizam moralitet opisuje kao:

trebalo tek postati, jer već nešto jeste.“ (2008, 50)

Malo je reći da me ovakav izvod, kratak i jednostavan, ostavio bez teksta.

³⁴ Kangrga o produkciji odnosa: U tom smislu, dakle, produkcija odnosa znači, kod Fichtea, taj subjekt-objekt-identitet. A to nije ništa drugo nego – već započeti sa samodjelatnošću ili slobodom kao apsolutnim početkom svega što jest. To znači: svijeta i čovjeka samog.“ (Kangrga, 2008, 17-18)

„Moralitet nije niti internaliziranje etabliranih kulturnih vrijednosti, niti otkrivanje spontanih impulsa i emocija; ono je pravednost, reciprocitet između individualiteta i drugih u njegovoj socijalnoj okolini.“

(Kohlberg i Mayer, 1972, 455)

Iz citata, u ovom *reciprocitetu između individualnosti i Drugoga* čujem da tvrde ostvarivanje posredovanjem, djelovanjem, akcijom u svijetu, objektivizacijom subjektivnog duha, pokušaj sinteze općeg i pojedinačnog, ali ovdje je ova proizvodnja *dobra* čovjeka i *dobra* svijeta shvaćena preko pravednosti, što me opet dovodi do etika vrline koja ne može biti etika *Bildunga*, u tome što je etika adekvacije onome što je čovjeku izvanjsko. Ovakva etika je heteronomna etika. (Kant, 1990; Kangrga, 2004)

Možda su 1612. bile potrebne progresivističke struje koje bi napretkom medicine prestale slati žene na vješala pod optužbama da su vještice, pa su, u trenutku svjedočenja prvih racionalnih znanstvenika medicinara, umjesto dječjih prepričavanja simboličkih igara, sudovi prestali tako olako ubijati žene. (Potts, 1613, prema Poole, 2002) Ali danas, mi već dugo znamo da su *crnci*, i *migranti*, i *pederi* i *lezbe*, ljudi, koji se razlikuju po posebnostima jedni od drugih, i da ih se, iz ovog ili onog razloga, klasne i kulturne razlike između nas, demonizira kao što se demoniziralo žene u 17. stoljeću i dalje nam ta spoznaja sama nije dovoljna da postanemo dobri ljudi. Moralni progresivizam danas dosegao je svoj vrhunac i izvrnuo se u progresivizam za kapital, u olakšanje svakodnevnog života, u veš mašine na Bluetooth. Danas se takvom znanstvenom racionalizmu suprotstavlja i svakodnevni čovjek, jer je dosegao zasićenje ratiom, jer nam već i kolektivna svijest vrišti za nečim boljim, nečim drugačijim. Gledam kako sve veći broj ljudi gubi povjerenje u znanost i okreće se teorijama zavjere, koje temelje na „slobodi“ i „svijesti“. Ovaj moment ima i mračnu stranu u tome što odbacuje sve znanstveno, a ne samo ono znanstveno koje je za kapital, pa onda odbacuje i dosegnuća koja su po nastanku upravo bila za čovjeka. No ovo nepovjerenje u znanost, između ostalog, krivica je ratiocentričkog inzistiranja na progresivizmu, pa onda kako znati što jest za mene, a što je za sustav, pa mi je lakše samo odbaciti sve, i NASU, i cjepiva, i UNICEF, i sve živo i neživo.

Na drugom mjestu pronalazim predstavnicu novijeg, kritički sagledanog liberalnog obrazovanja, Nussbaum (1997, 2010) koja kaže slijedeće, prema Sjöström i Eilks (2021):

„(Nussbaum) tvrdi etičku samo-refleksiju i kritički pristup vlastitoj kulturi i njenim tradicijama esencijalnim dijelom obrazovanja.“ (Nussbaum, 1997, 2010, prema Sjöström i Eilks, 2021, 57-58)

Čujem *etičku refleksiju samoga sebe* kao ništa drugo nego gledanje u ono što čovjek jest, što ja jesam, sagledavam samoga sebe, svjestan sam sebe, samosvijestan sam i uman, a *kritički pristup vlastitoj kulturi i tradiciji* kao mogućnost da mislim nešto drugačije od postojećeg u momentu kada pristupam kulturi ne kao apsolutnosti, nego kao životnosti i fluidnosti, kao proizvodom ljudskim, kojeg mogu i mijenjati, i prihvaćati u mjeri i na način koji odgovara mene umnom, koji se ne predajem tradiciji i ponavljam unedogled dok ne postanem bezvremen. No kako se mogu postaviti u tu poziciju da sam sebi donosim zakone koji su u potpunu skladu sa samim sobom, pa da u tome (p)ostajem samozakonodavan, pa i slobodan, pa i proizvađajući, ako mi je jedina djelatna komponenta koja mi opisuje čovjeka kultura, pa si mogu izračunati da je čovjek bez kulture tek pravo čovjek, jer onda preko malo refleksije i a(nti)kulturnog djelovanja, mogu postati definicija dobrog čovjeka! A kulturno djelovanje je upravo pojam manji od ovog dobrog čovjeka, jer je samo proizvod, nusprodukt jednog procesa zvan čovjek, i kultura mi kao koncept ne može opisati skup tog puta čovjekova, kao rezultat pa i proizvod nekog puta, kojeg onda mogu i vrednovati i reći *ovaj je bio bolji čovjek, jer je bio kulturniji od naše kulture!*, kao da smo toliko počeli gledat u budućnost, da ćemo vrednovati čovjeka već kad mu se san u zemlju spustio, pa ćemo vidjeti kakvu je kulturu za života stvorio i kakav kulturni kapital zaradio. Kulturu vidim kao samo jedno od onoga što čovjek svojim djelovanjem ostavlja. Mogla bih pojam kulture definirati na način da je kultura samo jedan od konstituenata putem kojeg mi je ova čovjekova druga priroda kao svijet duha koju si je čovjek samodjelatnošću, samosvjesnom, slobodnom proizvodnjom stvorio, moguća. U tom momentu mi je već na djelu jedinstvo čovjeka i svijeta, čovjekova druga priroda utjelovljena, u kojem uistinu imam i čovjeka jer su mi kritike moraliteta prevladane pojmom običajnosti, u kojem nema mjesta kulturi koja svoju mogućnost pronalazi u nečemu izdvojenom iz čovjeku, već u pretvaranju moraliteta u običajnost, gdje mi pokušaji čovjeka da postane dobrim čovjekom postaju čovjekov običaj, a time se i u djelovanju ispoljavaju kao kultura *čovjeka*. (Hegel, prema Zovko, 2014)

2.5. Etika u demokratskom obrazovanju

No dosta mog iskazivanja razočaranosti s konceptom liberalizma, demokratsko obrazovanje bila je ideja Johna Deweya u kojoj zadaću *Bildunga* „vidi u promicanju socio-etičkih temelja kako bi se djelatno ostvarile demokratske navike“ (Sjöström i Eilks, 2021, 58). Ovdje čujem demokraciju kao vrhovni koncept, kao čovjekovo idealno dobro, kao cjelovit skup

ljudskog dobrog djelovanja, odnosno čujem da je dobar čovjek demokrat. Ponovno vidim problem s posredovanjem dobra i čovjeka preko nekog koncepta koji ima svoju strukturu, svoju unutarnju logiku i pravila, pa možemo govoriti o *kakvoj* demokraciji je riječ (pa i možemo li premostiti jaz između politike i etike, tj. dokazati političnost etike i etičnost politike), pa kao sito, tu i tamo će dati točan odgovor o pitanjima dobrog čovjeka, a ostatak - jer je sito preusko, past će sa stola. A i Johnu Deweyu, njemu je njegova matična država kao Grku polis, pa nužno u opisu svog idealnog čovjeka mora staviti „socio“ uz etičke temelje, kako ne bi zaboravili ne možeš biti dobar čovjek ako ne radiš za dobrobit Amerike, ili uz dužno poštovanje, možda društva. Može li čovjek biti dobar čovjek čak ili baš zato jer ne radi dobro koje mu sustav ili društvo kaže da je dobro? Možda bi radije zamijenila *socio s kritičkim sociom*, gdje osvješćujem što je to što se od mene traži i postavlja kao dobro ili društveno dobro, da bi smogao snage zamisliti nešto drugačije? Je li demokracija ultimativno dobro ili je Sokrat bio u pravu?³⁵

Na drugom mjestu pronalazim da je „demokratsko obrazovanje vezano s pragmatizmom, i kasnije progresivizmom“ (Sjöström i sur., 2017, 170), a takvi koncepti u kojima prvo vidim nekakvu korist, pragmu, progres, mi nikako ne odgovaraju mom idealu *Bildunga*, koji nije usredotočen i ne može u sebi držati nekakvu korist kao cilj, već je proces čija je svrha sami proces. Ne mogu imati *Bildung* koji u sebi drži proturječivost onoga što mi stoji kao ideal dobra, pa umjesto dobra samog postavljati nekakve ciljeve, zahtjeve i težnje.

Kasnije vidim da autori dodaju kako je „zanimljivo da su Kivelä i sur. (2012, 304) zaključili kako na općoj razini ne postoji bitna razlika između *Bildunga* koji se temelji na razvoju i ideja pragmatista kao što su Dewey, James i Mead.“ (Sjöström i sur., 2017, 170)

³⁵ Već zadnjih par godina imam spremljen projekt upravo na ovu temu. Uviđam kako zbog stalne promjene vlasti, putem ove demokracije, jedno obrazovanje ne može napredovati, kada mi se program mijenja svake 4 godine, pa mi je malo vjeronauk obavezni predmet, jedan mandat srčano uvodim građanski odgoj, drugi ga uopće ne želim spominjati, i slično, pa mi sve ostaje na onom trulom stanju još iz prošlog tisućljeća. Ovo se ne događa, nažalost, samo u RH, već ovakve primjere pronalazim i u susjedstvu, a ovdje se dakako radi o politizaciji obrazovanja, odnosno uplitanju politike u obrazovne politike, a ako me pamćenje dobro služi, Kangrga (2004) u velikoj knjizi *Etika, osnovni problemi i pravci*, rastavlja kako su politika i etika nastale po različitim osnovama, pa, bez uvrede svakodnevnom čovjeku, ja bih svoje obrazovanje radije približila etici nego politici.

Isto tako, dobila sam kritiku da prestrogo pišem o Johnu Deweyu, pa sam išla istraživati na kojim postavkama on počiva svoju teoriju od odgoju, *Bildung*, obrazovanje i moralno obrazovanje itd. U svemu što sam čitala, a što neću ubacivati i proširivati, čula sam progresivizam i pragmatizam, i iako Dewey možda uistinu postavlja demokraciju dosta otvoreno, kao demokratski ideal, i ta demokracija kao pojam mi je problematična, bilo praktička, bilo idealna.

Isto tako sam dobila kritiku da ako nisam zagovornik demokracije, onda sam što? Totalitarist? Ne želim to biti, no to mi je točno moment koji mi pokazuje važnost i inzistiranje na ovom da se može misliti drugačije.

I meni je bilo zanimljivo, jer niti se pragmatisti temelje na bilokakvom razvoju kao procesu nego na završnom rezultatu, niti je *Bildung* koji se temelji na razvoju, raz-voju, kao nečemu čiji je put već određen pa se sad treba samo otvoriti, razviti, odviti, pa i ima kraj, *Bildung*. Pa su možda i ta dva koncepta slična u tome što su oba kriva. S druge strane, možda su baš Kivela i suradnici u pravu, i u njima se zbilja prava pomirba uma i stvarnosti, a u meni još nije.

2.6. Etika u kritičko-hermeneutičkom *Bildungu*

Slijedeća i ujedno zadnja tradicija jest kritičko-hermeneutički *Bildung* čiji su začetnici Gadamer i Ricoeur, a svoj vrhunac ima u Klafkija i Wenigera. Od ova četiri imena, usredotočila sam se na Gadamera, kao „začetnika kritičko-hermeneutičkog *Bildunga*“ (Sjöström i Eilks, 2021, 58), i Klafkija. Krenula sam u taj *Bildung* retroaktivno, počevši od Klafkija, jer na drugom mjestu pronalazim kako je upravo kritičko-hermeneutički *Bildung* najbliži Klafkijevom kategoričkom *Bildungu* (Sjöström i Eilks, 2021), i na prvu me iznenadio sa sustavom kojeg je mislio.

Klafkijeva sinteza *Bildunga* dolazi do kategoričkog *Bildunga*. Što mu jest taj kategorički *Bildung*? Kategorički u pojmu me podsjeća na Kantov kategorički imperativ i ulogu kategorija apriori, a *Bildung* je onda što?

Klafki ga dalje rastavlja na materijalni i formalni, redom - uviđa da se u svijetu, u materiji, materijalno događa primat objekta nad subjektom, na dva načina; znanstveni, koji vjeruje u apsolutnu objektivnost znanja, u epistemološki pozitivizam, i humanistički, koji se temelji na kulturnom kvalitetu, (quality, ali ne kvaliteta kao uspješnost, nego kao kakvoća, ono vrijednosno u kulturi, snaga, ono što omogućava, op.a.), dok formalni *Bildung* vidi u primatu subjektivnog nad objektivnim. (Sjöström i Eilks, 2021)

U ovoj razlici, ja čujem onu vječnu razliku čovjeka i svijeta, subjekta i objekta, neposrednog i posrednog, mislećeg i djelatnog, teorije i prakse, pa čak i dualizma uma i tijela. Gdje je pomirba, mirenje? Kategorički *Bildung* je onda spoj ove dvije krajnosti, ukidanje razlika, smještanje čovjeka u svijet, ali i svijeta u čovjeka nužno, jer je posredovanje trećeg, odjelovljivanje onoga što jesam, ostvarivanje u praksi, nezaobilazna nužnost u postajanju čovjeka čovjekom. Bez ove dimenzije objektivacije subjekta, dok je subjekt još zatvoren u sebe, u man i u sebi, a ne živi i djeluje u svijetu, nema promjene, ni drugačijeg, ni ničeg novog, pa ni revolucije, pa ni idealna dobra, a onda ni čovjeka uistinu.

Stalno mi u glavi zvoni onaj citat s 273. stranice Realne Jenske filozofije Hegela (1967), kojega Kangrga jako voli, a koji, parafraziram, misli *jedan udarac stvara ih oboje*, čovjek svijet i svijet čovjeka³⁶, pa onda odrediti *Bildung* kao jedinstvo čovjeka i svijeta kao ono idealno u odnošenju čovjeka prema svijetu i svijeta prema čovjeku, mi izvrsno stoji.

Klafki, međutim, nastavlja, pa formalni *Bildung*, primat subjekta nad objektom, operacionalizira na dva načina: prvi je funkcionalni *Bildung*, Rousseauov i Humboldtov *Bildung*, onaj koji vjeruje u buđenje ljudskih snaga i potencijala, i drugi je *Bildung* baziran na metodi, metodičan *Bildung*, koji se „fokusira na procese metodike učenja i načina mišljenja kako bi ovladao („*master*“) životom“ (Sjöström i Eilks, 2021, 59).

Autori dodaju kako je ta linija misli vidljiva i kod Johna Deweya i njegovih strategija učenja i teorija meta-učenja, pa mi je jasno zašto zvuči kao da u formalnom *Bildungu*, onome koji bi mi trebao biti unutarnji, onoga kojeg rastavljam ovdje kad se pitam tko mi je idealni čovjek i kakvi atributi mu logički pripadaju, imam sami primjer udaljavanja čovjeka od čovjeka u trenutku kada ga podvrgavam zahtjevima koji dolaze iz nekakve već postojeće ideje „života“ i onda još moram i učiti kako da budem živ i da budem dobro živ, da moram zaslužiti ljubav i tako dalje. Ova dimenzija, da u posredovanju s objektivnim, u ostvarivanju čovjeka u svijetu, moram već igrati tu svjetovnu igru, koja je danas kapitalistička, pa moram znati neki zanat da bi mogao prodavati svoje sate, mora mi biti problemsko pitanje kako misliti novo i drugačije u odnosu na te zahtjeve. A ne da u formalni, idealni, čovječni, subjektni *Bildung*, postavljam odmah izvanjske zahtjeve i govorim čovjeku da su oni konstitutivni u jednom dobru, da se treba pokoriti zahtjevima koji se pred njega stavljaju, i da igra kao i svi drugi, pa će pobijediti život i u tome postati dobar čovjek.

U *Bildungu*, ako ga uzimam za smjer djelovanja, a pedagogija kao normativna znanost nužno mora imati smjer, onda želim da mi taj smjer, ideal *Bildunga* za kojim tragam, bude u što većoj mjeri očišćen od ovakvih problemskih situacija koje me samo skreću s puta i zbog kojih se ne mogu uzdići na višu razinu sinteze u potrazi za ovim idealom. Da, čovjek jest u konstantnom stanju tenzije s Drugim, ali po dijalektičkoj liniji u kojoj A ujedno sadrži i Ne-A, na ovoj razlici bilo bi tužno i ostati. Mislim da je ovo kritika više vezana uz utjecaje Johna Deweya u radu Klafkija, nego Klafkija samog.

³⁶ Citat: „Filozofija se ospoljuje samoj sebi i stiže k svom početku, neposrednoj svijesti koja je upravo ono razdvojeno. Ona je tako čovjek uopće; pa kao što je točka *čovjeka*, jest i *svijet*, a kao što on jest, jest i čovjek: jedan udarac stvara ih oboje...“ (Hegel, 1967, 273, prema Kangrga, 1989, 59)

Pedagoškim rječnikom, ono što Klafki radi je nalazi sadržaj (koji je po tome što je sadržaj nužno i objekt, danost) i u gomili različitih sadržaja želi pronaći ono što formom odgovara formalnom *Bildungu*. Želi ono što Hegel zove pomirbom uma i stvarnosti. Znači, moja zadaća, kao pedagoginji, je da u onom postojećem i proizvađajućem, tražim ono u čemu vidim *Bildung*. No što mi uopće je jedan *Bildung* nego ono što tvrdim u ovom radu, ono postajanje čovjeka čovjekom, čiji pojmovi kriju čitave svjetove, u čijoj definiciji je, i čovjek pomiren sa stvarnosti u samosvjesnoj proizvađalačkoj djelatnosti, i gleda u budućnost, i na temeljima kritike i negacije stvara novo, onaj koji je put i proces i cilj sam po sebi, sloboda koja si daje oblik, autonoman i samozakonodavan, revolucionaran, pa u toj težnji prema umnom, dobar. I mogu li samo traženjem i priklanjanjem onome što stoji objektivno, odvojeno – sadržaju - uistinu ikada misliti nešto novo? Ili se promjena zbiva (i) u trenutku otpora, kritike, odbacivanja i slično?

Jedna feministička filozofija će uzeti filozofiju kao koncept i misliti drugačije od ovakve filozofije koja je nastala na demokraciji u polisu. Ali onda gledam feminističke filozofkinje (što je onda *contradictio in adjecto*) kako ne mogu definirati feminističku filozofiju uopće, jer im je zasnovana s pozicije Drugoga, koja uvijek misli drugačije i novo, koja počiva na razlici i u opreci sa svim pa sad ne zna ni gdje je, a ja vidim da joj fali ideal, fali joj sinteza, odbacuje univerzalizam i zatvara se u kukuljicu preko zaštite privatnih prava. I iako me oduševljavaju nekim tezama i volim slušati i misliti drugačije od idealizma, u tome za-pravo bivam čovjek, i dalje ih hoću zagrliti i povući za rukav i reći *ej, čovječe, imamo se čemu nadati*, nije sve Sartreov egzistencijalizam i Arendtina banalnost zla. Bit će svakakvih različitosti i posebnosti, i problema koji proizlaze iz njih, u svijetu, ali *pogledaj sa mnom prema gore na trenutak*.

Feministička filozofija, uzimajući je opće kao znanstveni pravac građen na Drugotnosti, divno uzima ovaj doseg idealizma u nužnosti mišljenja drugačijeg, i revolucije i promjene kao pravog čovječnog momenta, pa pokušava misliti drugačije od samog idealizma, ali u tom mišljenju drugačije od idealizma, koji prvotno misli drugačije, dolazimo do toga da feministička filozofija treba misliti drugačije od mišljenja drugačijeg i tu dolazim do pitanja njezine mogućnosti uopće. Pa na Simpoziju filozofije i feminizma, slušam profesoricu kako govori „pa kako da ja mislim nešto radikalno novo, mogla bi ovo, ali to već istražuje ova, ili ovo, ali i to već misli ona, pa kako da mislim drugačije od svih njih, *nemam što misliti više*“. Pa ispada da feministička filozofija, u tom stalnom zahtjevu da misli drugačije od svijetu, gubi prostor u kojem se može misliti uopće.

No dobro, iako mi je užasno zanimljiva feministička filozofija u zadnje vrijeme, idem se vratiti natrag na kritičko-hermeneutički *Bildung*, pa ne znam je li ovo krivica što čitam Klafkija prema švedskom autoru koji je preveden prvo na engleski pa ga ja prevodim na hrvatski, pretpostavljam da se gubilo u prijevodu, ali u Sjöström i Eilks (2021), napravljena je jedna divna tablica (2021, 59) u kojoj stoji povezanost materijalnog, formalnog i kategoričkog *Bildunga*, po varijablama orijentacije vještina i sadržaja (*skills orientation* i *content orientation*). Ne mogu srozati *Bildung* kao pitanje svrhe čovjeka tako uopće, na dvije kućice, jednu vještina i drugu sadržaja, pa reći kategorički *Bildung* je samo puno sadržaja i puno vještina, kao da čovjek koji je jako vješt i ima punu glavu nekakvog sadržaja onda znači da je on nužno i dobar čovjek (jer je *Bildung* vrijednostan pojam u početku).

Upravo ovaj kategorički *Bildung* stoji kao najbliži kritičko-hermeneutičkom *Bildungu*, a Klafki radi lijepu kritiku postmodernizma kad *Bildung* počiva na „tri elementa kao vodećih principa koji karakteriziraju *Bildung*: na sposobnosti samoodređivanja, sposobnosti za participaciju i sposobnosti za solidarnost“ (Sjöström i Eilks, 2021, 60). U samoodređivanju vidim slobodu i autonomnost, u participaciji ulazim u svijet i u solidarnosti imam ljubav prema čovjeku kao rodnom biću. No, o pojmovima participacije i solidarnosti dalo bi se dalje teoretizirati.

Imajući sve na umu, Klafki, kao i Herbart s razlikom pojedinačnih ciljeva i općeg cilja obrazovanja, su dvojica hrabrih pedagoga i idealista, koji se usuđuju pokušati ono najviše u čovjeku operacionalizirati u pozitivističke, kauzalne, mehaničke teze i istovremeno sačuvati čovjeka.

Sljedeći na redu, kako sam i najavila, stoji mi Gadamer i prvo što uviđam je da smo i Gadamer i ja, Klafkiju uputili istu kritiku vezanu uz progresivizam. Ujedno, Gadamer će mi divno koristiti kao točka prijelaza s analize različitih povijesnih etapa *Bildunga*, prema trima perspektivama *Bildunga* koje čine *Bildung* uopće.

Gadamerovu kritiku progresivizma nalazim u Varkøyu (2010):

„Iz perspektive pragmatizma, znanje je vrijedno ako je ujedno korisno. Na ovaj način, *Bildung* je transformiran i reduciran u neki oblik tehničke kompetencije. Gadamerova kritika pragmatizma jest da ono reducira episteme i fronesis u techne.“ (2010, 90)

Gadamer zapravo „kritizira tendenciju da se svi ljudski problemi interpretiraju kao tehnički problemi koji se onda mogu riješiti jedino tehničkim rješenjem“ (Varkø, 2010, 89). Odnosno, da se svo znanje o stvarima, i mudrost kao znanje o dobrom životu, mogu obuhvatiti

tehnikom. U tome čujem da je čovjek onda prvo tehničko biće, kauzalno, mehaničko biće, i ponovno sam u okvirima pozitivizma, nove metafizike koju želim prevladati, kojoj se želim oduprijeti, koju želim destruirati. Ako mislim čovjeka kao tehničko biće redukcijom do apsurd, onda mi nema razlike između jedne umjetne inteligencije i čovjeka uopće, jer se sve može riješiti promjenom nekakva koda ili zamjenom hardvera (u pedagogiji – nekakvom resocijalizacijom, kao da je socijalizacija najviši pojam odgoja). Tema čovjeka kao prvo tehničkog bića podsjeća me na film koji interpretira Heideggerovo predavanje u Freiburgu 1942., u kojem se fokusira na Holderlinovu himnu Ister, u kojem redatelj preko čovjeka kao tehničkog bića (jer se tehnika razvija brže od kulture), implicitno teoretizira ispravnost čovjekova puta, pa završava s: ne samo opravdanjem nasilja, već opravdanjem nasilja po nacional-socijalizmu, odnosno nacizmu. Ma koje je to dobro nastalo po nacizmu?

2.6.1. Etika u *Bildungu* kao procesu kao metafori

Gadamer također uviđa da postoje tri perspektive iz kojih se može gledati na *Bildung*, pa osim kritike instrumentalizma, *Bildung* još čini i kulturno naslijeđe, a poseban naglasak stavlja na *Bildung* kao na „procesu kao metafori“ (Varkøy, 2010, 88). Pa tako misli da *Bildung* nema određena cilja ni apsolutna znanja (gdje čujem čistu kritiku pozitivizmu; u negaciji apsolutnog objektivnog znanja), nema svrhe osim samog sebe, nije način znanja nego način bivanja u spajanju subjektivnog i objektivnog, čovjeka u svijetu, jer *Bildung* nije moguć ako čovjek ostane u subjektivnom, izolirani um. (Gadamer, 1960, prema Varkøy, 2010)

Sve čujem s ugodom, dodala bih jedino da *proces kao metafora* nije ništa drugo nego upravo ideal, put bez kraja, beskonačnost, nužnost nedostižnosti tog ideala jer je, ponovno, *Bildung* nužno vrijednostan. Ne mogu ovakav *Bildung* onda uzeti i staviti ga pod neku teoriju egzistencijalizma, Sartrea naprimjer³⁷, pa reći, ne možemo ništa znati, možeš samo raditi stvari dok ti se ne otkriju, pa si za života zapravo vagabonda i sve je slučajnost, pa nemamo ni odgovornosti prema ničemu, pa onda i možemo štogod nas je volja, i krasti, i lagati i ubijati. *Bildung* je idealan koncept, i pedagogija je idealna nauka, i mi smo ljudi s idealima i u tome nam leži snaga. Djelatan si u ovome svijetu, proizvodiš ga, kreneš mijenjati sebe, mijenja se svijet oko tebe, proizvodiš ga, imaš kontrolu, imaš ljubav, usudiš se reći *neću, ne prekidajte me,*

³⁷ Danner (1994) o Sartreu: „Ovo je poprilično moderna misao koju eksplicira francuski egzistencijalist Jean-Paul Sartre koji kaže – protiv tradicionalne, metafizičke filozofije – da egzistencija ljudskog bića prethodi, dolazi prije, njegove esencije. Drugim riječima, samo postojanjem, življenjem, čovjek može definirati sebe samoga, i.e. ne postoji definicija ideala prema kojoj čovjek treba stremiti kako bi postao dobra osoba; jedino življenjem, ovo postaje jasno, korak po korak, akcijom za akcijom. U Sartrea, ovo se odnosi na pojedinačnog čovjeka; u Humboldta, odnosi se na čovječanstvo.“ (Danner, 1994, 8)

ne želim, nije mi po volji, i tako dalje. Šalila sam se s kolegama da bi mi prva radionica za koju bi tražila potporu Ministarstva na temelju ovog rada bila zakrinkana kao osnažujuća radionica asertivne komunikacije u kojoj stručne suradnike učim etici i dajem im snagu da kažu *ne*. Malim slovima ispod naslova na plakatu moje izmišljene radionice pisalo bi *Kako reći ne?* I neki bi rekli da u tome zazivam kaos - ja ću reći da budim čovjeka, i vraćam mu kontrolu nad svojim životom, i vjerujem da ima potencijala biti dobar, i da, oprostite, čitam u zadnje vrijeme previše Vedrane Rudan, sigurno zna više od ovih naših vladajućih. A nakon svakog ovakvog paragrafa, a nije tajna da ih ima mnogo, imam se potrebu ispričati čitatelju, ali nisam sigurna je li to samo zato jer sam naučena da *žene ionako previše pričaju*.

2.6.2. Etika u *Bildungu* kao kulturnom naslijeđu

Varkøý dalje, osim procesa kao metafore, u konceptu *Bildunga* uviđa još 2 perspektive *Bildunga*; kulturno naslijeđe i kritiku instrumentalizma. (Varkøý, 2010)

Još od Humboldta, i njegova *gebildet* čovjeka, koji je preveden kao kulturni čovjek, stoji poveznica između kulture i *Bildunga*. Iako nisam duboko ulazila u analizu ove dimenzije koncepta, niti gajim poseban interes za teoretiziranje kulture, i iako je *Bildung* u svom povijesnom razvitku blisko vezan upravo s njom, želim eksplicirati kako u mom viđenju *Bildunga*, ono ne ovisi o kulturi, niti želim da koristi kulturu kao način elitizacije spoznaja do kojih dolazim u ovom radu. Smatram kako nije potrebno znati, moći nabrojati i reproducirati sve ove pojmove, autore i koncepte da bi čovjek bio u stalnoj potrazi za onim što ga čini čovjekom, niti da je *Bildung* koncept samo za one koji već jesu privilegirana elita. Što je u direktnoj negaciji s Nietzscheovom kritikom koja glasi „kada *Bildung* postane nizak pojam, pristupačan svima, to je predfaza barbarizma“ (Nietzsche, prema Danner, 1994, 15).

Pa onda i mimo Humboldta, ne smatram da bi se obrazovni sustav nužno trebao zasnivati na učenjima mrtvih jezika i kultura, kako bi se do ovog momenta došlo. U razgovoru s okolinom, čut ću fraze spiritualizma i raznih drugih uvjerenja (growth mindseta, trauma-healinga, ...) koja su popularna u zadnje vrijeme, u ljudi koji su nedavno izašli iz stanja ovisnosti ili prevladali neku životnu prepreku, tipa “svaki čovjek je Bog”. Također često čujem da je Stvaratelj, Svemir, Bog ili nešto treće, podario nam snagu, te je na nama da odlučimo kako ćemo je koristiti. Sad, iako je ona logički krivo postavljena, jer je čovjek svojom konačnosti tek čovjek, ne Bog, niti priroda, saslušati ću njihovu zgradu misli i vidjeti da ne odudara od idealizma, da samo pričamo drugim pojmovima, ali moment je isti. Razlika je u tome što ja, u trenutku kada kažem čovjek, ljudsko, odmah mislim na ono što oni nazivaju božanstvenim:

autonomiju, slobodu, volju, svijest i samosvijest, proizvodnju... pa mi govore: *Znaš, svaki dan kad ustaneš, ti odabireš graditi svoj svijet svakom odlukom koju donosiš*, a nisu ni K od Kanta vidjeli! Osim toga, vidjet ću i gdje odudaraju.

Iz tog razloga, smatram da *vjerujem* u idealizam, što mi je Kant pokazao na Platonovoj liniji znanja i uvjerenja križajući znanje kao uopće moguće, tj. da ne mogu imati nešto kao apsolutno znanje, pa mi je onda vjera centralna u svakom pogledu i život bez vjere ništavilo besmisla. Vjera ovdje nužno ne mora značiti spiritualnost, religioznost. Svijesti sam da nam ovo kapitalističko novo-metafizičko pozitivističko životinjsko samoodržavanje ubija djecu i mlade ljude, a nisu oni krivi što imaju svijesti. Nisu nikako slabi, samosvjesni su, još uvijek su stvaralačka duha i osjećaju onaj teret odgovornosti koji dolazi proizvodnjom vlastitih okolnosti, drugim riječima: vjeruju u mogućnost promjene.

Osim vlastitih životnih primjera, a bez obzira što je pojam *Bildunga* rezultat europske tradicije, i u drugim dijelovima svijeta vidim prizvuke onoga što predstavlja. Budizam se u traženju istine o čovjeku bavi samosvijesti i onim zajedničkim svim ljudima na svijetu, pa putem askeze, kao i Kantova formalna etika, zahtjeva odmicanje od tjelesnih užitaka, od svega osjetilnog, u trenutcima donošenja moralnih sudova, kako bi oni bili umni po stvaranju. Pa govoriti da postoji samo jedan ispravan način dolaženja do čovjeka ponovno me vraća u okvire sadržajne istine koja mi govori točno kakva trebam biti. Iako mi njemački klasični idealizam duhom i materijom prilazi najbliže čovjeku onakvim kakvim ga i sama vidim, moram se čuvati opasnosti da ga uzimam kao apsolutnu ne-pogrešivu teoriju.

Micanjem *Bildunga* od pojma koji je rezerviran samo za privilegiranu obrazovanu klasu, prema pojmu kojeg razumije svakodnevni čovjek, *Bildung* se nužno ne pretvara u *niži* pojam, tehnički naputak za funkcionalno društvo, u zagovaranje anarhije ili što već. Od čvrsta sam uvjerenja da se bitne točke ovog koncepta mogu translirati na brojne načine ukoliko prvo, razumijem odnose među segmentima koji ga oblikuju takvim kakav je, i drugo, u svakom trenutku gledam u budućnost, u svijetlo ovog ideala kojeg želim dostići. Smisao ovakvog *Bildunga* sadržan je upravo u njegovoj univerzalnosti, odnosno u pogledu na čovjeka kao rodnog bića, vrijedi za sve i svakoga, i u svemu i svakome se onda može i pronaći.³⁸

³⁸ „Prema tome nije potrebna nikakva znanost i filozofija, da bi se znalo što treba učiniti da budeš pošten i dobar, štaviše, čak mudar i krepostan.“ (Kant, 1953, 165)

2.6.3. Etika u *Bildungu* kao kritici instrumentalizma

Kritika instrumentalizma sadržana u *Bildungu* nije ništa drugo nego kritika obrazovanja putem tehničkih naputaka, što me onda vodi do kritike pedagogije bez duha koju sam rastavila u uvodu. Instrument kao alat pomoću kojeg dolazim od točke A do točke B nužno pretpostavlja postojanje točno određena kraja - cilja, pa u svom kraju može opravdavati nužnost sebe kao alata da se ono i postigne. Osim toga, pretpostavlja predvidivost svake situacije pa tako i ljudskog ponašanja i djelovanja i učenja i bivanja uopće, što ne može biti slučaj, jer je čovjek jedino biće koje djeluje po slobodnoj volji.

Bitno mi je naglasiti kako je koncept *Bildunga*, promatran kroz povijesno mišljenje ideala obrazovanja i onoga kakav idealan obrazovani čovjek treba biti, u neprekidnoj mijeni. Tragati za „točnom“ ili „istinitom definicijom“ *Bildunga* pokazalo mi se nemogućim zadatkom. Kratko određenje *Bildunga* koje ću koristiti, a koje mi postavlja kako je *Bildung* „forma samoodređivanja čovjeka“, svoj izvor ima u mišljenju profesora Komara. Takav pojam, koji je prošao toliko transformacija, danas mi se ne javlja kao svršeni koncept, već kao osjećaj ili težnja samosvjesno-svjesnih praktičara koji, uz veliku količinu poštovanja i ljubavi prema rodu i uz poznavanje puta misli o čovjeku koja je sadržana u tom pojmu, onda proizvode pojam *Bildunga* kako bi ih nešto i pojmovno određivalo u tom radu za-jedno. Validnost određivanja *Bildunga* kao *forme samoodređivanja čovjeka* pronalazim u poznavanju muke dolaženja do ova tri momenta, od kojih je svaki sadržan u jednom od pojmova definicije: formi, samoodređivanju i čovjeku.

3. *Etički Bildung* kao forma samoodređivanja čovjeka

Kako bi uopće bilo moguće doći do takvog određenja *Bildunga*, kako bi bilo moguće doći do jedne „forme“ iznad sadržaja³⁹, Kant je prvo morao odstupiti od metafizičke istine svemira, od apsolutnosti koju mu je jedna metafizika nametala. On je u tom momentu morao misliti drugačije kako bi mogao stvoriti nešto još-nepostojeće, započeti novi slijed misli, preokrenuti hijerarhiju pojmova, i to sve u zatvoru već postojećih pojmova koji su u službi metafizike. Kant će u duhu zbiljske francuske revolucije, kao istinske misaone i duhovne

³⁹ Kant će pomoću analitičke metode razdvojiti metafizičko apsolutno mišljenje i spekulativnu samodjelatnost onoga Ja kako bi pokušao sačuvati čovjeka (Ja) od apsolutnosti koja ontološkom sintezom nameće onostranost svijeta. Ta analiza će raditi razliku između forme i sadržaja, no tek će Fichte taj dualizam prevladati stavljajući naglasak na ono spekulativno tvrdeći kako upravo samodjelatno Ja omogućuje bitak. (Kangrga, 1989)

revolucije u svojoj biti, ne samo proizvesti čitavi jedan novi svijet, što je samo po sebi revolucionarno, već taj *svijet* preobraziti u realitet u kojem je čovjekov svijet pleonazam.

Kako bi uopće bilo moguće doći do jednog „samoodređivanja“, Fichte će na tragu Kantove autonomije, namučiti se postavljajući slobodu na apsolutni početak svega, kao ono iz čega je samodjelatnost uopće moguća, kao ono što dolazi ispred nužnosti, kao ono iz čega nastaje svijet.

A kako bi bilo moguće doći do jednog određenja čovjeka, potrebne su bile generacije čovječanstva koje su trebale izboriti i postići genuzu roda, od jedne Grčke pa do dana današnjeg, i odnos njega i svega postojećeg i još-ne-postojećeg, mogućeg i nemogućeg, kako bi uopće mogli naći trenutke u kojima čovjek postaje čovjekom.

S druge strane, misliti *Bildung* kao zatvorenost, bilo bi protivno svemu što je u tom pojmu sadržano, tražiti jedno konačno određenje *Bildunga*, zanemarivalo bi svu životnost ljudi koji su taj pojam uzimali i prerađivali prema svojoj stvarnosti.

Na tom tragu, želim otkriti poimanje *Bildunga* od strane Hegela, kojega smatram zadnjom karikom u pokušaju uozbiljenja filozofije, sad već čiste spekulacije, u smještanju misli o čovjeku u čovjeka samog, u prevladavanju odvojenosti čovjeka i njegova svijeta, ili njegovim rječnikom: u pomirbi uma i stvarnosti.

Svu ovu muku dolaženja do samoodređivanja čovjeka, njegove slobode, pronalaženja smjera obrazovanja koji će onda biti za tog čovjeka, nikako za nešto njemu izvanjsko, upotpunit' će čovjek koji se smatra vrhuncem njemačkog klasičnog idealizma. Na tragu Kanta i Fichtea koji će ujediniti moralnu svijest i samosvijest, Kant preko kategoričkog imperativa, a Fichte preko jedinstva subjekta i objekta, moralno će dobro smjestiti u čovjeka, moralno dobro će postati čovjek, a Hegel će tog čovjeka (i njegovu slobodu i moralnost) onda smjestiti u svijet. (Kant, 1990; Fichte, 1956; Brkić, 2004; Zovko, 2014; Kangrga, 1984, 1989, 2004, 2008;)

U Hegela, odmah vidimo ukidanje i razlike između nekakve misli o čovjeku i obrazovanja, obrazovanje je neodvojivo od pitanja o čovjeku i njegovoj prirodi, pa će za zadatak obrazovanja postaviti podizanje individualnog uma do univerzalnosti, prihvaćanje moralnosti kao druge prirode individuuma (Hegel, 1987). Prema Zovko (2014), *Bildung* će opisati kao konstitutivan segment duha u procesu pomirbe uma i povijesti, odnosno umskog i zbiljskog (2014, 84), a zadatak jednog *Bildunga* tako postaje upravo ono postajanje čovjeka čovjekom.

Prepoznajući da čovjek ne postoji odvojen od društva, i svijeta, kako bi mogao biti čovjek, kako bi mogao biti slobodan, mora prvo proizvesti *čovječni svijet*, *slobodni svijet*, jer čovjek nije „individualno izolirani, apstraktni subjekt koji se poziva na svoja prava“ (Zovko, 2014, 85).

Preko pojmova prve i druge prirode, oživljava *Bildung* kao transformaciju prve prirode („status naturalis“) u drugu prirodu, prirodu čovjeka⁴⁰, putem društvene prakse i potvrđivanjem prava unutar društvenih i državnih institucija, koje će mu tvoriti sustav etičnosti⁴¹, jer „...sloboda, pravo na kritiku, samoodređenje i autonomnost djelovanja ne mogu i ne smiju ostati apstraktni pojmovi, nego predstavljaju dio čovjekovog životnoga svijeta, njegovu „drugu prirodu“ koju je on tijekom svoje povijesti postupno izgrađivao...“ (Zovko, 2014, 84).

Neposrednost institucija dati će čovjeku slobodu, a obrazovanje će mu volju uzdići na promišljeno, odgovorno i slobodno djelovanje. Tražit će ukidanje prirodne samovolje i proizvoljnosti htijenja svakog pojedinca. (Zovko, 2014) Riješit' će mi i problem diplomskog rada kada navodi kako se druga priroda konstituirala uvažavanjem i prihvaćanjem životnih formi etičnosti koje se usvajaju *Bildungom* i kako *Bildung* nije samo individualna komponenta edukacije, već nastojanje da se društvene strukture transformiraju u sustav intencionalizirane etičnosti koja prelazi u svijest društvene odgovornosti. (Zovko, 2014) Dijalektičkom metodom, ujedinit će etiku kao nekakvu teoriju morala i moralnog obrazovanja⁴² i *Bildung*, i iste smjestiti u čovjeka i svijet. No, da bi ovaj „sustav etičnosti“ i ova „svijest“ imali težinu, moram prvo imati primat praktičkog uma, pa vidjeti kako subjekt u jedinstvu s objektom ima sposobnost stvaralaštva i što ju u opće omogućuje, a da bi imala ovu „odgovornost“, potrebno mi je vidjeti idealitet svijeta kao čovjekov proizvod nasuprot jednoj gotovosti, dovršenosti i onostranosti.

Smatram da moram pokazati prvo tu muku puta koji počinje s razlikom *noumena* i *phaenomena* kod Kanta preko kategorija, da bi jedan Hegelov *Bildung...* kao transformiranje „društvenih struktura u sustav intencionalne etičnosti koja prelazi u svijest o društvenoj

⁴⁰ Priroda čovjeka kao svijet duha koji je on sam stvorio. (Hegel, 1987, prema Zovko, 2014) Ako je čovjek na početku svog života životinja, koja isključivo živi samo svoju individualnost, koja djeluje po zakonima nužnosti koja stoji u početku svega, onda je vrhunac čovjeka njegov duh, uzdizanje na ono opće i univerzalno, proizvađajuće, ono koje si postavlja nužnost prema vlastitoj volji, ono povezujuće. (Hegel, 1987)

⁴¹ Sustav etičnosti jest uozbiljenje konkretne slobode: „Ovakvim definiranjem položaja čovjeka u državi Hegel odbacuje svaki oblik mogućnosti nijekanja slobode te stvara intencionalne okvire za ozbiljenje konkretne slobode koje on naziva „sustavom etičnosti“ (*System der Sittlichkeit*)“ (Hegel, 1987, prema Zovko, 2014, 84). U Kanta pronalazim problem operacionalizacije transcendentne slobode (Kangrga, 1966), u Fichtea se taj problem pomalo raščišćuje (Kangrga, 1989, 2008), a Hegel ga eksplicira u društvu. (Zovko, 2014)

⁴² Mogla bi reći i ukinuti etiku u brisanju njenih granica, i (moralno) obrazovanje učiniti čovjekom koji postaje čovjek.

odgovornosti“ (Zovko, 2014, 87) imao snagu, jer um koji nije stvaralački, nema odgovornosti. Onaj koji nema primat praktičkog uma, nije svjestan da je stvaralački. Ako mu je svijet onostran, *takav kakav je*, gotov i dovršen, pa se on samo mora snaći, onda se njime i samo koristi, pa ga iskorištava do iznemoglosti. A onaj koji ne zna da gleda kroz sito na svijet, ugostit će se u jednoj “objektivnoj” istini i neće vidjeti da može biti drugačije. Tu je promjena, tu je revolucija, tu je novi svijet, tu su smisao, i nada, i snaga i sigurnost i vjera. Spekulacija, kao aktivizam, i svrha obrazovanja kao pedagoški moment.

U suprotnom, Hegelovo određenje *Bildunga*, ostaje mi prazno slovo na papiru.

3.1. *Etički Bildung je forma...*

U ovom poglavlju želim vidjeti koji povijesni moment mišljenja drugačijeg mi dopušta, odnosno omogućuje da mislim primat forme nad sadržajem, dok istovremeno validiram inzistiranje na *Bildungu* kao formi iz koje se čovjek uopće može samoodređivati.

Kao što sam već spomenula, kada se pitam o pojmu forme, prvo se pitam što mi stoji u opreci s tim pojmom. U Kantovom dualizmu, formi je suprotavljen sadržaj.⁴³ Sadržaj mi ovdje predstavlja čitavu historiju misli koja traga za istinom svijeta kao *adequatio rei et intellectus*, gdje je sadržaj upravo ta *res* (stvar), što nam i prijevod stvari govori: podudaranje stvari i intelekta (razuma). Stara metafizika, kao i nova metafizika koja danas stoji pod pojmom pozitivizma (Kangrga, 1984), zbog krutosti, ograničenosti i stalnosti ove „stvari“, i sukladno određenju ovakve istine, biti će u stalnoj potrazi za apsolutnom istinom u sadržaju, odnosno: vladat' će primat teorijskog, primat razuma.

Dok je istina shvaćena kao *adaequatio rei et intellectus*, odnosno kao podudaranje stvari i intelekta (u intelektu), s pretpostavkom da je predmet koji sagledavamo, ta stvar odvojena od nas, i postoji sama po sebi, ima svoju odvojenu bit, istinu nećemo dotaknuti. Jer istina tog predmeta nije sadržana u beskrajnim deskriptivnim definicijama tog predmeta, istina jednog stola nije da je on čvrst, smeđ i drven. Istina tog predmeta je da je on po čovjeku. Njegova mogućnost je upravo u čovjeku kao djelatnom biću koji je taj stol proizveo. (Fichte, 1974) U vremenu kao konstituentu modernog pojma prakse (Kangrga, 1984), u kojemu je on potrošio sate svoga života, a sati njegova života kao čovjeka kao vremenitog bića nisu ništa drugo nego njegova životnost. Njegov život je utkan u taj stol. I po svijetu, po kojem je dani materijal, od

⁴³ Sadržaj nije uistinu u opreci s formom, što ću kasnije prevladati kod kritike forme.

prirode, koja je dana, takva kakva je, uzeta i prerađena, postaje ljudska. Taj stol više nije od prirode, jer po prirodi on bi ostao drvo. On je po čovjeku. (Kangrga, 1989)

Koncept sadržajne istine, shvaćene na način istine predmeta kao stvari, ne može izaći iz područja danog, pred-određenog, u-drugome-realiziranog, odnosno: deskriptivna istina predmeta uvijek će biti nametnuta nekome, i od strane nekoga, pa će, kao i svako ljudsko djelovanje, uvijek imati svrhu, ali koja je izvanjštena iz nje same. Ono do čega dolazi Fichte, svojim pojmom djelatvorne radnje jest da je svaka „stvar“ ili u našem slučaju onda *sadržaj*, prvo mora biti proizveden i da takav jedan bitak biva moguć tek i jedino proizvodnjom nekog djelatnog Ja. (Fichte, 1974) No da bi došao do ovog stava, prvo Kant mora destruirati metafiziku u Kritici čistog uma (1970), uz pomoć Humea (1988), o čemu ću detaljnije pisati kasnije.

Dalje, iz sagledavanja istine kao sadržaja, teorija o spoznaji koja svoje principe uzima iz određenja istine kao podudaranja stvari i intelekta, dakle, spoznajna teorija, a koja proizlazi iz metafizike, tvrdi da je objekt (ta „stvar“) nužno odvojen od čovjeka i sam-po-sebi postoji. (Kant, 1970) Što ovo znači za svijet i za čovjeka? U ovakvom bitnom metafizičkom određenju svijeta, svijet onda sam po sebi ima svrhu, bitak je moguć sam po sebi, a čovjekov zadatak u tako određenom svijetu jest da u razumu pronade što vjerodostojniju sliku predmeta koji stoji ispred njega, i da se u takvim danim okolnostima onda i samo su-odnosi, snađe, itd. Dakle, vraćam se onu kritiku koju upućujem Grčkoj, kako bez dimenzije pitanja o *mogućnosti bitka* uopće, istinu ne mogu dohvatiti.

Ako i postoji istina koja se sadržajno da opisati, mogu li je ja kao čovjek spoznati? Kant (1970) će se pitati što omogućuje jednom razumu da stvara kategorije, analizira, stvara ladice, usustavlja, zadržava i odbacuje kada osjeti kognitivne disonance u slučajevima kada mu se nova informacija ne uklapa u postojeću shemu itd. (Kant, 1970) Kant će biti prvi koji će dotaknuti pitanje mogućnosti razuma da rastavlja, pa će Hegel jednom Kantu, prema Kangrgi, reći da mu je u kreaciji čistog razuma kumovao um. (Kangrga, 2008) O čemu on tu govori?

Kad se pitam o čistom razumu, razumu koji je lišen svih izvanjskih podržaja, a do njega ćemo doći preko onoga *nisi intellectus ipse* (osim razuma samog), kad se empiristi i racionalisti raspravljaju, pa empiristi misle da su zakucali čavao u drvo kada postavljaju pitanje *Što je u razumu, a da prije toga nije bilo u osjetilu?* Pa će im racionalisti vratiti s poznatim *nisi intellectus ipse, osim razuma samog* (Leibniz, 1704, prema Kangrga, 2008). Na tragu toga, Kant će pisati djelo *Kritike čistog uma*, gdje će pokušati doći do onih principa po kojima razum djeluje. No

razum, pogotovo čisti razum, Kantovim dokazom već *ima* principe po kojima djeluje. (Kant, 1970)

Pitanje koje mi slijedi je pitanje „što onda *možemo znati*“? Odnosno, „gdje je granica vlastite spoznaje“, što mi je ujedno i granica i doseg filozofije kao teorije o čovjeku (Kangrga, 1989). Početak ove misli pronalazim u Kantovom transcendentizmu (Kant, 1970). Kant će još transcendentizam, granicu razumske spoznajne misliti teorijski i u tome ostati filozof. (Kangrga, 2008) Marx i Engels će kasnije pisati da ne možete prevladati filozofiju, a da je ne uozbiljite (Marx, Engels, 1976, prema Kangrga, 1989), ali Kantu to još neće poći za rukom jer mu je svijet još uvijek stran, tuđi, izdvojen iz čovjeka. Njegova se misao još nije dovinula do onoga što Fichte (1974) zove djelotvorna radnja (*Tathandlung*), on još ne vidi da mu je u početku svijeta proizvodnja samodjelatnog Ja. Kant se još uvijek bavi razumom, rastavljačkim organom, onaj koji analizira, onak koji uzima doživljaje izvana i provlači ih kroz svoju strukturu, a kasnije ćemo vidjeti i: onaj koji ima svoje *kategorije a priori* (Kant, 1970). Kantu svijet još uvijek nije proizvod čovjeka jer ne vidi jedinstvo subjekta i objekta, pa može razlikovati *phaenomen* i *noumen*, kao dvije strane iste medalje – svijeta, kao svijet koji je *sam po sebi*, i kao svijet koji *ja vidim*.

S druge strane, bitno mi je razlikovati: um je sintetički organ, onaj koji spaja, povezuje, ujedinjuje, onaj koji teži u beskonačno jedinstvo, onaj koji proizvodi, nasuprot razuma koji uzima sve oko sebe kao *takvo kakvo je* pa analizira i usustavljuje, traži kauzalnosti, povezanosti i slično. U Fichtea (1974), u njegovoj djelotvornoj radnji, na djelu je već jedno umno proizvođenje svijeta i čovjeka.

Primat razuma kroz povijest vodi u znanstvenu praksu odvojivosti svijeta od čovjeka, pa teorijski misliti granicu spoznajne moći znači ostajati unutar granica razuma, znači pokušavati doći do čovjekove istine alatom koji se iznova pokazivao neuspješnim razriješiti problematike čitavih historija. Pa kako će razum sam doći do svoje granice kad je upravo on ograničen? Kako će razum svojom djelatnošću, u kojoj on sebe nužno pret-postavlja (jer misli nužno iz i unutar sebe) prekoračiti sebe samoga? Um mu je mora pokazati, i to je onaj korak koji radi Fichte, taj *skok*, taj prijelaz iz spoznajne teorije u kojoj čovjek stoji nasuprot predmeta koji promatra, u identitet subjekt-objekt u kojem subjekt i objekt više nisu dva različita entiteta, već tvore jedinstvo koje bez jedne samosvijesti sebe kao čovjeka, kao praktičkog bića u mogućnosti, ne bi bilo moguće (Fichte, 1974), a koje će kasnije Hegel proširiti na povijesnu proizvodnju svijeta koji najjasnije vidim u poznatom citatu iz Realne Jenske filozofije *jedan udarac stvara ih oboje – čovjek svijet, i svijet čovjeka*. Kako se mijenjam ja, mijenja se i moj

svijet; kako se mijenja moj svijet, mijenjam se i ja. Ukoliko pretpostavim jedinstvo subjekta i objekta, gdje više Ja nisam odvojen od svoga svijeta, već ga činim, proizvodim, djelatatan sam u njemu, onda isto tako i svijet povratno djeluje na mene. Ovaj moment događa se u istom trenutku, odnosno „jednim udarcem“, Fichte bi takvo jedinstvo nazvao „identitetom“ jer nije imao bolje riječi (Kangrga, 2008), ja ću reći samo: jedinstvo čovjeka i svijeta. Hegel u tom momentu vidi mogućnost povijesti (Marcuse, 1981; Kangrga, 1984), no taj moment neću razlagati u ovom radu.

Nastavno na transcedentalizam i kako je upravo Kantovo pitanje mogućnosti, početak jednog čitavog novog svijeta, s pravom nazivano epohalnim korakom u filozofiji⁴⁴. Osim što se pita o granici filozofije, Kantu će prvom poći za rukom osamostaliti etiku kao zasebnu nauku⁴⁵ (Kant, 1990). Kangrga (1989) će pisati kako je u tom osamostaljenju etike i čovjeka impliciran „prvi početak proboja ili prodora kroz čvrstu tisućugodišnju metafizičku zgradu jednog samoniklo-prirodnog toka ili razvoja ili kretanja s gledišta vječnosti“ (1989, 56). Drugim riječima, Kangrga će reći da Kant osamostaljenjem čovjeka, osamostaljuje etiku u momentu kada je utemeljuje u čovjeku samom, u čemu prevladava čitavu historiju zasnivanja etike kao teorije o moralu za kojom se traga posvuda, osim u čovjeku. Kao što će idealisti uzeti filozofiju i staviti je čovjeku pod kožu (Kangrga, 2008), isto će napraviti Kant s etikom, vratiti je čovjeku.

Ono što mi je bitno za razjasniti kod pojma forme jest cijeli taj misaoni put koji rezultira potpunom destrukcijom metafizike ili drugačije rečeno: primata razuma i teorije, koji počinje upravo Kantovim pitanjem mogućnosti kategorija razuma *a priori*, odnosno pitanjem „posjedovanja nekih saznanja *a priori*“ (Kant, 1970).

Bitno određenje Kantova čovjeka jest da je on samozakonodavan, u njemu je postulirana sloboda kao sposobnost da započne novi slijed događaja sam od sebe (preko pojma spontanosti) (Kant 1990; Kangrga, 1989), jer bi inače ostao životinja koja djeluje po prirodnom zakonu. Takav čovjek ne može (p)ostati čovjek ukoliko djeluje po principima apsolutnosti objekta u metafizike.

⁴⁴ Čak i Kantovi kritičari govore o veličini misaonog zahvata koji proizvodi: „Time je on sam ponovno ukinuo pricipijelnu nezavisnost praktičke i teorijske filozofije, ili je pak tu nezavisnost proglasio samo za privremenu. On je u tome svojim nastavljačima napisao program buduće filozofije, po kojem su oni samo prevjerno radili.“ (Thilo, 1861, prema Kangrga, 1989, 56)

⁴⁵ Nauku, nikako znanost, s obzirom na destrukciju metafizike koja onda izmiče bilokakvu mogućnosti postojanja znanstveno-teorijskog utemeljenja praktičkog ljudskog djelovanja u tome što svijet, pa i čovjek, više ne može stajati kao puki objekt analize i na temelju čije praktičke djelatne moći se ne mogu postavljati pozitivistički zakoni zbog postulirane slobode u Kantovom čovjeku. (Kangrga, 1989)

Iz tog razloga, sadržajna odredba predmeta, u ovom slučaju *obrazovanja*, nužno se u slijepoj vjeri nada da će u svojim deskripcijama, apsolutno i pozitivistički, obuhvatiti cjelokupnost onoga što čovjek jest i što treba biti. Ma kojim god putem krenuli, u kakve god deskriptivne kategorije pokušali razlomiti, odvojiti i opravdati ljudsko djelovanje, koliko god razdvajali objekt od subjekta pa se trudili analizirati i diferencirati najmanje aspekte čovjeka kao upravo tog objekta, kao *učenika*, njegovu esenciju, njegov duh nemoguće je zatvoriti u definiciju. Tek i kada uzmem *učenika* kao subjekt-objekta, kada napravim ovaj skok iz spoznajne teorije u Fichteov spekulativni stav identiteta subjekt-objekta, mogu govoriti o nekakvom čovjeku, ali i dalje – krnjem, jer želim opet podsjetiti na onaj Hegelov stav, prema Zovko (2014), kada kaže da čovjek nije izolirani, apstraktni subjekt, već živi i djeluje u svijetu, i svijet djeluje na njega povratno. Pa i slušam, gledam, i vidim pedagogiju kako se pomalo historijski pokušava približiti ovim istim momentima, kroz pojmove holističkog odgoja, pedocentrizma, kroz partnerstvo obitelji, škole i zajednice, i sl., a koje prvo vidim u idealizmu, i koji su po idealizmu uopće mogući. Ovdje mogu nastaviti pedagoški – u tome što mi onda jedan učenik prestaje biti kanta u koju ću uliti znanje (sadržaj), koji nije apsolutni bitak sam po sebi *takav kakav je* već se djelatno proizvodi, koji se apsolutnim pozitivističkim istraživanjima nikada u potpunosti ne može opisati, itd.

Specifično o važnosti forme u Bildungu, želim sada eksplicirati Kanta, koji se muči da odbaci svaku danu apsolutnost kako bi čovjeka utemeljio u njemu samome. Ako rastavim taj put kojim se mišljenje o čovjeku kreće, izgledat će ovako: kako bi izbjegao determinizam koji vlada metafizikom, i koji je nužno postavljen u sadržaju, Kant, uz prijašnju pomoć Humea, metafizičkog empirijskog skeptika, pokušava naći logičke nedosljednosti u mišljenju svijeta kao onostranosti. (Kant, 1970; Hume, 1988)

Priča započinje ovako: David Hume, metafizički empirist, uviđa kako u razumijevanju metafizičkog svijeta stoje nepropitane sile koje upravo omogućuju takvo razumijevanje svijeta. Odnosno, na primjeru uzroka i posljedice, uzročno-posljedične veze (Hume, 1988), Kant (1970) će kasnije reći: kauzaliteta, koji je specifičan za to doba mehanističkog poimanja svijeta, Hume će uzdrmati temelje metafizike pitajući se o podrijetlu sile koja spaja uzrok i posljedicu. On pronalazi prvo proturječje metafizike u konceptu uzroka i posljedice, i sile kao derivata koji ga omogućuje.

Hume kaže: „sva naša zaključivanja o činjenicama iste su prirode. I tu se neprestano pretpostavlja da postoji neka veza između sadašnje činjenice i one koja se iz nje izvodi.“ (Hume, 1988, 82)

Odnosno, ne može svo zaključivanje (pa onda i znanje) biti izvedeno iz empirije, iz svijeta naučeno, postoji neka veza koja ju omogućuje. „Očito je da postoji neki princip povezivanja raznih misli...“ (Hume, 1988, 74). Ovo pitanje je bitno, jer empirizam tvrdi da sve što je u razumu je prije toga bilo u osjetilu, odnosno u svijetu.

U obliku pitanja, to bi zvučalo ovako: „da nam se pokaže bilo koji predmet i zatraži da se izasnimo o posljedici koja će iz njega proizaći, a da se ne osvrćemo na prošla zapažanja, na kakav bi način, pitam, duh morao postupiti u ovoj radnji?“ (Hume, 1988, 84) Koja je to specifična sposobnost koja nam omogućuje vezu uzroka i posljedice?

Koja je to sila razuma koja omogućuje sposobnost kauzalnog mišljenja? Jedna priroda, jedan *noumen*⁴⁶ kao svijet sam po sebi (Kant, 1970), u svom predmetu nema koncept uzroka. Jedno drvo ne zna za uzrok, a niti jedna srna, niti jež.⁴⁷ Misli kauzalnost je imati sposobnost (čovjekovu) da se predvidi budućnost, razumije prošlost i živi svjesno u sadašnjosti. Um proizvodi vezu koja može reći „ako A onda B“.

Humeovo pitanje nije pitanje ispravnosti koncepta uzroka, niti validnosti istog, već pitanje mogućnosti mišljenja ovog koncepta *a priori*, neovisno od iskustva. Ne zanima ga moguća potreba za ovakvim mišljenjem, već podrijetlo te moći. Zanima ga otkud ta sposobnost? Proizlazi li ona iz iskustva, je li naučena, preuzeta od prirode, ili je u razumu, neovisna od empirije?

Kantovom terminologijom, otkud nam taj sud, taj sintetički sud *a priori*? Jer analitički⁴⁸ apriori⁴⁹ nije u samom predmetu, da zbog same strukture i unutarnje povezanosti promatranog

⁴⁶ Kant razlikuje fenomenološki svijet i *noumen*. *Noumen* jest svijet po sebi, kakav on jest za sebe. (Kant, 1970)

⁴⁷ „Ni najtočnijim istraživanjem ni ispitivanjem duh nikada ne može naći posljedicu u pretpostavljenu uzroku, jer je posljedica potpuno različita od uzroka, pa se dakle u njemu ne može otkriti.“ (Hume, 1988, 84)

⁴⁸ Analitičko znanje je ono znanje u kojem je predikament sadržan u predmetu, npr. matematika i logika. Unutar ovih primjera, spoznaja se ne proširuje izvanjskim, već je sadržana u samom predmetu. Do novih spoznaja se dolazi prateći unutarnju logiku predmeta. Ne trebaš znati brojati da možeš diferencirati prste na rukama. Neženja je neoženjen muškarac. (Kant, 1970)

⁴⁹ Ovo analitičko u razumu je *a priori*, nije uvjetovano iskustvom niti znanjem. *A priori* nije samo van iskustva, već je nužan i univerzalan za svaki ljudski um. *A priori* je struktura kao sito kroz koje iskustvo prolazi. (Kant, 1970)

predmeta pronalazimo koncept uzroka kao „ono određujuće“ tog predmeta, a nije ni sintetički⁵⁰ *aposteriori*⁵¹ da mu dodajemo uzrok izvana, već je ta veza sadržana u samom umu. (Kant, 1970)

Ono što Kant vidi je da cijela metafizika (i sva znanost, pa i današnji pozitivizam kao nova metafizika) stoji na pretpostavci sintetičkih sudova *a priori*. Pa na kraju Prolegomene (Kant, 1953) daje otkaz svim metafizičarima koji mu ne mogu odgovoriti na pitanje kako miješaju kruške i jabuke, odnosno kako je moguća sinteza *a priori*, budući da im se znanost temelji na konceptima koji su *a priori* nepropitani. Iz ovog stoji da sva metafizička saznanja onda nisu derivirana iz empirije, ili „stvarnosti“, nego iz ovog *a priori* koje proizvodi razum. (Kant, 1970)

Dalje, ovo znači da nam jedan svijet, kao *noumen*, kao svijet sam po sebi, ne može biti dohvatljiv u svojoj istini, da jedna apsolutna objektivnost nikada nije moguća, jer sva spoznaja i empirija prolazi kroz kategorije koje um stvara, kroz formu, kroz sito koje razdvaja i objedinjuje. Ono što nam je spoznatljivo je fenomenološki svijet, svijet fenomena, svijet koji se nama pred-stavlja, kojega percipiramo i dajemo mu smisao. Ima li svijet sam po sebi smisao nije spoznajno dohvatljivo. Ovaj misaoni pothvat možemo vidjeti kao vodu koju ne možemo držati (svijet po sebi), ali kad je stavimo u kadice za led i zamrznemo, kockice leda (fenomeni) odjednom su opipljive i dohvatljive. Pregrade ove fiktivne kadice za led će Kant nazvati transcendentnom dedukcijom kategorija *a priori*. Sva čovjekova istina je upravo samo to – čovjekova istina, ne istina o svijetu kao takvom⁵². Tako će u fenomenu, ono što odgovara osjetilima, ono što percipiramo, iskusimo, biti sadržaj, a ono što dozvoljava umu da percipira, biti će forma. Ovdje je ujedno i ukinuta mogućnost postajanja objektivnosti, jer svemu čemu čovjek pristupa, pa i analizira, kategorizira i sl., pristupa kroz vlastito sito kategorija koje mu čine razum.

⁵⁰ U sintetičkom znanju, do novih spoznaja dolazimo dodavanjem činjeničnih spoznaja izvana. Nekom predmetu dopisujemo osobine. Sintetičko znanje je svaka znanost koja ne prati neku unutarnju logiku stvari, već istu pripisuje predmetu koristeći razne metode koje onda imaju svoju unutarnju logiku koja ih čini validnima. (Kant, 1970)

⁵¹ Ovo sintetičko je *aposteriori*, izvanjsko, u srži *aposteriori* ne stoji primat strukture i forme iz koje se spoznaja izvodi, već se sintetizira i proširuje naknadno. *Apoteriori* je zaključivanje iz osjetilne zamjedbe i iskustva. (Kant, 1970)

⁵² Ovdje ne mislim čovjeka kao pojedinca, pa u duhu nihilizma, svako ima svoju subjektivnu istinu, pa istina ni ne postoji, pa možemo što nas je volja jer ono što *ja* mislim je uvijek *moja* istina i nitko mi ne može reći drugačije, već se radi o čovjeku kao rodnom biću, i čovječanstvu kao rodu, mi kao ljudi, pa i čovjek kao pojedinačno onog općeg, ima svoju istinu, no za nju ne može tvrditi da je istina svega postojećeg.

Tek i prvo ovim misaonim pothvatom koji Kant izvodi, ne u pokušaju da ukine metafiziku, već da ju sustavno poboljša, stvorit će čitavi jedan novi svijet i omogućiti čovjeku da sebe djelatno ostvaruje u proizvodnji vlastita svijeta.

Kad kažemo za *Bildung* da je forma, onda ne govorimo o tome kakav čovjek treba biti, kako ga trebamo oblikovati, kojim sadržajem napuniti, pa ni u kojem smjeru ga voditi kroz život. Forma je slobodna utoliko što mi ne pokazuje cilj, osim strukture i reda. Pokazuje mi ono „kako“ u razumijevanju sebe sama, u dolaženju čovjeka sebi samome, i nikako ne nameće ono što trebam činiti, jer jedino *što trebam činiti* jest, iz razumijevanja sebe sama, pokušati stići što bliže *sebi*, odnosno truditi se postati čovjekom. Ona nam daje sposobnost da se oblikujemo po svojoj volji u tome što nam daje mogućnost da razumijevanjem sebe, razumijemo svijet oko sebe. I dalje, forma u *Bildungu* mi čovjeka stavlja u centar sebe i svijeta, preokreće poredak stvari iz koje čovjek sada uopće može proizvoditi.

Bildung forma, iako otvorena nije nikako sadržajno prazna, pa će kao i Kantov kategorički imperativ, odnosno jedinstvena moralna kategorija a priori, stajati na nekim principima. Ovi principi biti će upravo ovo „samoodređivanje“ u kojem je sadržana apsolutna autonomija subjekta, upravo – sloboda, i ovaj „čovjek“ u kojem je sadržan čitav jedan svijet.

Ono što smatram bitnim odmah razjasniti jesu kritike Kantova formalizma, formalnih praktičkih principa, tj. dovoljno je reći: formalnog etičkog principa (anticipirajući jedinstvo proizvodnje vlastita života i *dobrog* života) koje pronalazim kod Schelera i drugih, prema Kangrgi (1989).

Na prigovor kako je Kantova etika zbog inzistiranja na formalizmu, sadržajno prazna, Kangrga kaže slijedeće:

„Kantova etika... premda formalna, nije zato nipošto i sadržajno prazna. Jer ova formalnost principa nije suprotstavljena njegovu mogućem sadržaju, nego da s jedne strane svakako pretpostavlja, a s druge strane upravo zahtijeva (odnosno nastoji uspostaviti!), da bi se zapovijed izražena formulacijom kategoričkog imperativa uopće odnosila na zbiljsku, realnu radnju. Inače bismo imali zapovijed radi zapovijedi, a ne zapovijed za određeno izvršenje ili realizaciju radnje, odnosno djelovanja.“

(Kangrga, 1989, 122-123)

Kantova forma, a i forma jednog *Bildunga*, nužno stoji kao jedan putokaz, koji me onda usmjerava na pravi put, put prema čovjeku, bez da me ograničava onim već pred-određenim,

bez da mi zadaje pred-određeni cilj kakva trebam biti, s poštovanjem mene kao slobodna čovjeka koji ostajući vjeran samome sebi, dolazim (ili se trudim stići) do stanja samoostvarenja.

Ovakva forma, nije i ne može stajati sama po sebi svrhovita i odvojena od prakse, jer bi izgubila dodir s predmetom svog istraživanja, sa svijetom i čovjekom, s pedagogijom kojoj ona treba biti u službi, kako ista ne bi bila podvrgnuta izvanjskim zahtjevima sustava koji na čovjeka gledaju kao na sredstvo, a na pedagogiju kao na instrument dolaženja do unaprijed postavljenih ciljeva.

Ukoliko imam formu radi forme (*forma formata*, Kangrga, 1989), ne gubim samo smislenost forme, gubim i smisao čovjekov, i smisao pedagogije, zbog unutarnje povezanosti obiju, u tome što im oduzimam mogućnost oblikovanja i preoblikovanja života, oduzimam im bilokakvu kontrolu nad vlastitim životom i od potonjih radim životinje prepuštene divljini, a od slijedeće tehničke napatke za održavanje statusa quo.

Forma se nužno odnosi na život, na rad, na djelovanje, na zbilju, ona proizlazi iz života, rada, djelovanja i zbilje, i istima daje smisao kao forma formans, kao stvaralački čin proizvodnje svijeta. (Kangrga, 1989) I sam Kant će reći kako kategorije svoju svrhu pronalaze tek u akciji, u procesu odnošenja prema svijetu, one su na djelu kao *condicio sine qua non* ljudskog odnošenja, upravo zbog nemogućnosti izostavljanja čovjeka i njegova subjektiviteta iz relacije sa svijetom. (Kant, 1970)

Iz prijašnjeg citata: *Zapovijed izražena formulacijom kategoričkog imperativa* jest srž Kantove formativne etike, koja mi pokazuje ono „kako“ moralne radnje, a proizlazi iz Kantova revolucionarna pitanja o predmetnosti predmeta, odnosno pitanja *po čemu je predmet moguć*, čiji odgovor pronalazi u njegovoj proizvedenosti, ili drugačije rečeno: „u samoj formi, načinu i karakteru proizvođenja kao stvaralačkog čina“ (Kangrga, 1989, 124). Pa po čemu je moguća moralna radnja per se?

Kangrga kaže: „... načinom ili karakterom volje (djelovanja) koja ovaj predmet ima tek da uspostavi primjerena svom vlastitom umskom zakonu...“ (Kangrga, 1989, 124).

Pa valjda po volji! Historije generacija nam ukazuju na očitu težnju čovjeka da pronade moralno dobro, da pronade odgovore na pitanja što ga muče cijeloga života, kako se odnositi, prema sebi i prema drugome, kako postupiti, a da pri tome ostane dobar čovjek?

Pa ako sam do sad govorila o svijetu koji percipiram, za kojeg se, u trenutku kada mi se pred-stavlja, pitam po čemu je moguć da bi se uopće mogao staviti ispred mene, odnosno kojeg

proizvodim snagom uma, bitnim određenjem čovjeka kao jedinog bića koje svoje okolnosti proizvodi, a do spoljašnjeg dolazim preko formi i kategorija, slijedi mi pitanje gdje i kako će Kant utemeljiti etiku, a da nije podložna iskrivljenjima koja proizlaze iz razumskog – da nije sadržajna i u tome dana i nametnuta čovjeku, da jedno dobro stoji univerzalno i opće, i da moralni zakon uistinu jest ljudski zakon⁵³ - u tome što vrijedi za svako ljudsko biće, koje je k tome umno, odvojeno od nagona, proizvoljnosti, samovolje i pukog htijenja. Drugim riječima, gdje i kako će Kant dati čovjeku snagu da proizvodi⁵⁴ moralni svijet i dalje, u kakvu je odnosu volja s istim?

Upravo u kategoričkom imperativu, trinaestoj kategoriji, onoj moralnoj, onoj koja je u odnosu tek kada je djelatna, ona koja prevladava problem teorijskog postavljanja etike u tome što je s druge strane teorijskog, u onom zahtjevu *treba da*, koji nije podvrgnut dobru i zlu kao izvanjski postavljenim parametrima kojima se prilaže, već kojim preokreće red stvari tako da mu jedno dobro stoji kao proizvod čovjekovog slobodnog autonomnog djelovanja kojim „utire put za prodiranje pravog shvaćanja povijesne prirode čovjeka i njegova svijeta i koji otvara pravu misaonu revoluciju“ (Kangrga, 1989, 139).

Kangrga o ovom prevratu koji se zbiva Kantovim kategoričkim imperativom:

„Nije dakle više riječ o odnosu volje prema nečemu što je već određeno ili pretpostavljeno kao dobro ili zlo, budući da moralna mogućnost mora prethoditi radnji, jer tu nije predmet njezin odredbeni razlog, nego zakon volje. Ne proizlazi moralnost volje ili djelovanja iz primjerenosti nekom dobru (koje je, ne zna se kako, kao takvo već dano ili unaprijed određeno u vidu jednog objekta moralnog djelovanja), niti nemoralnost proizlazi iz neprimjerenosti njemu, odnosno iz primjerenosti zlu, nego samo zlo ili dobro postaju i mogući i određeni po moralnom zakonu, koji određuje taj odnos volje prema radnji. U centru se pitanja ne nalazi dakle odnos volje prema nekom predmetu koji se proglašava dobrim ili zlim, nego se dobro i zlo konstituiraju i određuju samim karakterom htijenja, dakle umnom voljom koja je kao autonomna ili slobodna primjerena svom vlastitu moralnom zakonu. Tek iz te voljno-djelatne primjerenosti proizlazi tada i radnja i njezini mogući učinci kao predmeti koji se tada mogu nazvati dobrima i zlima.“ (Kangrga, 1989, 139)

Dakle, za ovo pitanje forme *Bildunga* i etičnosti forme, bitan moment pronalazim upravo u ovoj perspektivi proizvodnje iz unutarnje logike čovjeka, i ta forma *Bildunga* mi

⁵³ Ako kategorije svijetu pripisuju zakone, još jedno pitanje jest: po kojoj kategoriji (kauzalitetu, i to kauzalitetu koga i čega?) će ovaj zakon biti uman?

⁵⁴ Proizvodi – pro (u/po budućnosti), iz (sadašnje prošlosti, samosvijesti i svijesti), vodi (u pedagogiji nužan agein) čovjeka i njegov svijet (bolje rečeno: u proizvodnju vlastita svijeta).

ukazuje na važnost stavljanja subjekta u centar stvari, gdje više niti čovjek nije samo bačen u svijet i treba mu se prilagoditi, niti je tu da se razvija prema izvanjskim zahtjevima, već je sam u kontroli sebe, svoga svijeta i svojih okolnosti, i samo dobro je ono što najdublje proizvodi u trenutcima kada proizvodi iz sebe, tj. kada mu volja ima sebe samu i kada je sloboda koja sama sebi daje oblik.

Iz ovog momenta onda proizlazi nužnost sljedećeg, koji je već djelomično sadržan i u prvom, a radi se upravo o ovom samoodređivanju koje mi tvori koncept *Bildunga*, o autonomiji nasuprot heteronomiji volje prema Kantu, o Fichteovoj slobodi kao početku svijeta i Hegelovoj slobodi kao uopće uvjetu mogućnosti dobra i zla.

3.2. *Etički Bildung je forma samoodređivanja...*

U ovom poglavlju, a sukladno shvaćanju *Bildunga* kao povijesnog pojma koji biva moguć samosvjesnom samodjelatnošću, koja se po sebi revolucionarna jer mijenja temelje svijeta, želim vidjeti koji povijesni moment etike njemačkog klasičnog idealizma mi omogućuje da u centar stvari *Bildunga* stavim jedno samoodređenje, koje u sebi već pretpostavlja nekakvu autonomiju u ovom prefixu samo-, a koja se dalje može shvatiti kao sloboda koja autonomiju omogućava.

Kangrga mi briše muku postavljanja samoodređivanja kada eksplicira: „...autonomija znači ne samo samozakonodavstvo, nego i samoodređenje“ (1989, 136). Ovaj Kangrgin zaključak dolazi na kraju postavljanja Kantove autonomije i heteronomije, i razlika koje ih čine.

Kantovu autonomiju najlakše mi je raščistiti preko stupnjeva htijenja: osjetilne djelatnosti ili nagona kao najnižeg, volje koja uspoređuje predmete kao drugog stupnja, i moralne ili čiste volje kao najvišeg stupnja htijenja. Prema Kangrgi (1989), osjetilna djelatnost ili nagon je „ono stremljenje ili težnje, gdje je htijenje još posve obuzeto ili okovano predmetom koji mu se neposredno pruža“ (1989, 135), dok je drugi stupanj „htijenje u užem smislu, gdje ono nije više takoreći okovano na predmet ili posve obuzeto njime, nego mu se suprotstavlja *birajući i uspoređujući* predmete (= već stanovište općega!), pri čemu dakle sudjeluje i mišljenje, jer svako biranje, uspoređivanje itd. jest karakteristika *mišljenja*“ (1989, 135).

U prvom stupnju htijenja jako hoću sladoled i samo o sladoledu mislim, u drugom stupnju biram između sladoleda i hrane općenito.

I naposljetku, moralna, čista, umna volja ili umno htijenje, ujedno i praktički um, iz čega slijedi da je autonomna, odnosno samozakonodavna, jer ona više ne ovisi o predmetu, o sadržaju htijenja, o nagonu, „i ne usmjeruje se na njih, nego je naprotiv njezina prava funkcija upravo u tome da upravlja ili vlada različitim vrstama i stupnjevima htijenja“ (Kangrga, 1989, 136).

U trećem bi realno onda osvješćivala ovu želju za sladoledom koju imam, pa u mom primjeru, gledala što mi je dobro za tijelo, pa za moje mentalno zdravlje, pa ukoliko se odlučim na nešto, što je dobro za društvo: kome ću dati novac, koju franšizu podržati, kako plaćaju radnice, pa što je dobro za prirodu: kako proizvodnja dobara utječe na okoliš, trebam li možda sama napraviti svoj sladoled da smanjim podršku koju konzumerizmom pružam kapitalizmu, trebam li možda nešto drugo, a sladoled koristim samo kao alat za smirivanje? Ili mogu prepoznati da se radi samo o želji, i da nad tom željom imam potpunu kontrolu i s njom mogu što želim i što mi odgovara idealu kakvom stremim biti.

Zbog svih ovih primjera, volja nikada ne može biti uistinu čista, uvijek je vezana s izvanjskim, pa:

„U osnovu ne može, dakako, za nas konačne i ograničene ljude da postoji niti čista pasivnost nagonskog života, niti pak čista aktivnost umne volje – iskustvo naprotiv pokazuje kao tzv. realan stalno navedeni drugi stupanj htijenja – ali upravo zato ili usprkos tome ostaje na snazi do u beskonačnost zahtjev čiste zakonitosti htijenja, koje je usmjereno na neprekidno smisljeno prekoračivanje postojeće realnosti i tzv. trezvene realističnosti koja je zadovoljna sama sobom kao jedinom mogućnošću, čime se zatvara u okvire postojeće ne-umnosti, iz koje ne želi da iziđe.“

(Kangrga, 1989, 136)

Ovdje dobivam smjer u kojem želim da mi volja putuje; da je uvijek u kontroli sebe i svojih htijenja, sa svijesti sebe kao ograničena i konačna bića koji upravo to neće moći postići, ali da se u tome stalno preispituje, da je u stalnoj potrazi za novim, humanijim mogućnostima, *humanijim* u tome što jesu novi, drugačiji, revolucionarni i *mogućnostima* u prepoznavanju sebe (i) svoga uma kao onog po čemu je svijet uopće moguć. Dvije stvari vidim, prvo da se u ovoj pomirdbi subjekta i objekta u problemu apsolutnosti autonomije čiste volje pristupa isto kao što i Klafki pristupa sadržaju u *Bildungu*. Od postojećih sadržaja, od postojećih vrsta htijenja, izabirem kao dobro ono „koje je okrenuto jednom idealu kako bi se s njim podudaralo barem u vidu postulata“ (Kangrga, 1989, 136).

I drugo, čujem implicitni poziv da iz dubine svoje duše, iz najvišeg kruga refleksije o svemu što jesam i nisam, što želim i ne želim, čemu se nadam i za čim mi duša gori, govorim i odjelovljujem: kritiku i otpor u onome negativnome što mi nije po umnoj volji, i podršku i ljubav u onome u čemu vidim sebe. Pa me ne čudi kako mi se Klafkijeva koncepcija *Bildunga* najviše dopada, jer je upravo građena s utjecajem kritičke pedagogije, i kako je jedan idealizam - iako teorijski, iako će Herbart na kraju *Opće pedagogije, izvedene iz svrhe odgoja* (1902) kritizirati da ništa od idealista nije nastalo⁵⁵, iako će im Marx i Engels u *Komunističkom manifestu* (2010) predbaciti da su tukli praznu slamu jer su zaboravili da se revolucija nije zbivala u Njemačkoj⁵⁶ – ipak aktivistički u srži, ne samo u tome što zaziva promjenu, već što tu promjenu čini bitnim određenjem čovjeka uopće.

Heteronomija, pak, kao opreka autonomiji, sadržana je u svakom momentu kada mi volja bilo gdje drugdje traži određenje, a ne u sebi, što Kant objašnjava preko moralna zakona, preko osjećaja dužnosti prema univerzalnom, pa bi Kant (1990), prema Kangrgi (1989) rekao: a ne „u podobnosti njezinih maksima za njezino vlastito opće zakonodavstvo“ (1989, 136). Dakle, „ako volja *iznad ili izvan sebe same* traži bilo kakav predmet, da bi se onda po njemu dala odrediti – tada uvijek proizlazi heteronomija“ (Kangrga, 1989, 136).

Heteronomija je ujedno i određivanje po nečem ili nekom drugom, ostajanje pasivnim subjektom u tom danom okviru mogućnosti, po unaprijed određenoj špranci, i samo sa slobodom izbora između postojećeg, dok autonomija naglašava svoju djelatnu stranu, „aktivitet subjekta ne više u sebi tuđem, nego već u svojem vlastitu, njemu primjerenu i iz njegova djelovanja proizišlom i uspostavljenju, dakle upravo ljudskom svijetu“ (Kangrga, 1989, 137).

Pa su tako sve etike koje postavljaju dobro izvan čovjeka i forme koja tu etiku proizvodi, heteronomne etike, a ovo samoodređivanje u *Bildungu* u sebi nosi epohalni preokret u postavljanju etičkog problema, a taj preokret vidim u Kritici praktičkog uma:

⁵⁵ Herbartova eksplikacija: „For the rest, as Transcendental Philosophy (ovdje primarno misli na Fichteovu filozofiju), it has certainly now shown its beneficent influence, though it has indeed its superior power, and we do not wish to conceal from ourselves that the cessation of its prejudicial influence can only be looked for in two ways – either by a general relaxation of our studies, or by those studies working themselves out completely and amending their own faults.“ (Herkart, 1902, 226)

⁵⁶ „Njemački filozofi, polufilozofi i ljepodusi lakomo su se dočepali te literature, zaboravljajući na to, da s uvozom tih spisa iz Francuske nisu istodobno u Njemačku uvezene i francuske životne prilike.“ (Marx i Engels, 2010, 83)

Cijelo poglavlje iz kojeg izvlačim ovaj citat ide u istom smjeru.

„Pod pojmom nekog predmeta praktičkog uma razumijem predstavu nekog objekta kao mogućega učinka pomoću slobode. Biti predmetom praktičke spoznaje kao takve znači dakle samo odnos volje prema radnji.“
(Kant, 1990, 69)

Dakle, ono što je predmet praktičkog uma jest predstava objekta, u tome što se objekt pred-meće kao nešto izvanjsko i odvojeno, i to po pred-stavi zakona, za koje je upravo praktički um zaslužan jer je on taj koji daje zakone stvarima i proizvodi taj objekt i to kako? Kao *mogući učinak pomoću slobode*, dakle kao ono što je moguće iz slobode i po slobodi, pa se jedno dobro može tražiti samo u odnosu (slobodne) volje prema radnji.

U *Bildung* samoodređivanju, to bi značilo da je dobro (/slobodno) tek ono gdje mi je djelatni subjekt-objekt prvo svjestan svoje umne volje, i drugo u skladu s njom i djeluje. Za jednog odgajatelja, to bi značilo da stvaram poticajnu okolinu ne prema onome što mi predškolski kurikulum propisuje kao nužna znanja, već za ono u čemu vidim ljubav, veselje, volju, vigor, snagu, i tako dalje, a ova nužna znanja su onda nužna zla koja moram razumijeti da bih mogao ostati živ usprkos svijetu koji mi je dan, a kojega moram promijeniti, izmijeniti, proizvesti, i u razumijevanju čega ću onda moći tražiti druge načine ophođenja. Mi, danas, kao odrasli ljudi, možemo deklarativno reći da su i ljudi koji se npr. odmiču od države i odbacuju koncept građanstva pa žive od zemlje i nazivaju se *živim ljudima*, jednako vrijedni kao i jedan profesor s Filozofskog fakulteta, ali djelatno bi to malo tko pomislio, kada, od malena učimo djecu, da čak i ako žele slikati, ili izrađivati nešto, baviti se umjetnošću ili ih pak veseli gimnastika i kontorzija, ili neki instrument, prvo se moraju posvetiti ovome što svijet od njih zahtjeva, da postanu vrijedni članovi društva, jer većina iz vlastita stanja polu-osvješćenih misli osjećamo neugodu gledajući kako ljudi na ulici prodaju ono što vole raditi, pa ih i brže-bolje zaobilazimo da nas ne bi slučajno nešto i pitali. A koja je poanta slobode i slobodne proizvodnje i svih ovih teorija koje se bore protiv otuđenja: em pedagogije, em djelatnosti, em čovjekovog života, kad već unaprijed znamo da to je sve farsa?

Dijelim krivnju s nekima u ovome, jer je i moja prva misao kad vidim čovjeka kako baca loptice na semaforu, ona da mu je potrebna pomoć. No, je li, stvarno? Mogu li ja to znati prije nego što ga pitam i saslušam? Držim li ja njega onda kao slobodno biće? Držim li sebe kao slobodno biće ako si, iz ovog ili onog razloga, uskraćujem bacati loptice tamo gdje, po refleksiji, smatram bitnim? Kao naprimjer u ovom radu, kao mojoj promjeni, koja autentično i životno sadrži viđenje svijeta iz mene, i moje putovanje kroz materiju, i koja me okrenula naglavačke nebrojeno puta.

No dobro, natrag onda na tu materiju, Kant nije jedini u kojem vidim ovaj moment samoodređivanja, i prije nego što primim kritiku upravo na njegov račun, želim razjasniti: svjesna sam da je Kant prvo čovjek, pa onda napola filozof i napola spekulativac. Utvrđuje etiku u čovjeku, i *Bildung* isto, ali njegova etika biva mogućom: em postuliranjem transcendentne slobode koja ne postoji i ne može postojati, em u vječnoj razlici između bitka i trebanja koja vodi u beskonačnost, em nekakvim osjećajem dužnosti koji je: em rigorozan, bezosjećajan, em ga ne može opisati niti objasniti, pa kasnije vidim na blogu jednog „intelektualca“ kako koristi kategorički imperativ da bi utvrdio da je homoseksualnost bolest jer ako maksima homoseksualnosti stoji univerzalno, izaziva propast društva.

Isto sam svijesti i da Fichteovo životno mišljenje ne mogu promatrati odvojeno od Kanta, budući da mu je on i učenik i kritičar i kolega i životni prijatelj, čak i u trenutcima kad ga prevladava. Pa po tome bih mogla reći da su sva Fichteova dostignuća invalidna, upravo jer su temeljena na Kantu, ali to ne želim kazati. Cijeli ovaj put kojim prolazim kako bi došla do onog etičkog u *Bildungu*, mora biti povijesni put, ma koliko se god mučila u samome radu. *Bildung* i dolaženje do „pravog“ etičkog momenta u *Bildungu* je povijesan u tome što je prvo: *Bildung* povijesan pojam, onaj koji se mijenja kroz vrijeme, onaj na kojega vrijeme utječe, onaj koji se proizvodi po čovjeku kao vremenitom biću, onaj na kojega ne mogu gledati izvan vremena kao na čisti bitak, nešto odvojeno i samostojeće, i drugo: u tome što je ovaj rad povijesan jer su u njemu sadržane 3 godine mene, pa jedino i priliči da i sam bude povijesan. U toj povijesnosti, onda gledam u velikog Hegela koji prevladava neke probleme, ali ne želim pisati rad samo iz pozicije Hegela, jer niti Hegel ne bi bio to što jest bez ovih idealista koji su mislili prije njega, niti bi Hegel sam bio zadovoljan da izdvajam i lišim povijesti koncepte koji su upravo utemeljeni na čovjeku kao samosvjesnom, samodjelatnom, pa povijesnom biću.

Iz ove pozicije, onda želim upotpuniti samoodređivanje iz pozicije Fichtea. Pa o dodirnoj točki slobode i odgoja, prema Kangrgi:

„Fichte, dosljedno čitavoj svojoj nauci, naglašava nemogućnost svodenja odgajanja na puki objekt odgoja kao vanjskog utjecaja. Stoga glavna svrha i promišljeni cilj odgoja leži u tome da se unutrašnja snaga odgajaničeva samo razvija, ali ne da joj se unaprijed za bilo koju izvana postavljenu svrhu daje određeni pravac. Čovjek treba da bude od najranije mladosti odgajan za svoju vlastitu potrebu, ne kao objekt nego primarno kao subjekt odgoja koji je ovdje instrument vlastite volje, a ne bezdušan instrument za druge ili za bilo što drugo osim za samopostajanje čovjekom.“

(Fichte, 1956, prema Kangrga, 1989, 165)

Na drugom mjestu pronalazim nužnost obrazovanja u postajanju čovjeka čovjekom:

„Što čovjeku tu kao bitno nedostaje? (kao konačnom biću u postajanju slobodnog i beskonačnog koji to postaje po sebi samome, op.a.) – pita Fichte, pa kaže kako to nije snaga (jer ju on već ima i može da ima) nego svijest o njoj i poticaj da je upotrebi. Taj poticaj (u smislu obrazovanja) ne može doći iznutra, i to iz dosad navedenih razloga, pa prema tome mora doći izvana. Tu je princip, ali ujedno i granica odgoja i obrazovanja. Jer, individuum taj poticaj neće dobiti samo nekim teorijskim putem ili pomoću razuma (nije tu dovoljno „znati“ šta je šta, i šta smo mi, i to „iskustvo“ jednostavno prenijeti drugome). On bi pored toga, ili bolje: prije toga morao samoga sebe sagledati u svom prezrenu liku (sa svim rečenim atributima prirodnog bića) i osjetiti gnušanje ili prijezir nad samim sobom, a ujedno – da bi to mogao – uočiti uzor koji bi ga uzdigao i pokazao put kako bi on trebao da bude koji bi mu ulio poštovanje prema samome sebi.“

(Fichte, 1956, prema Kangrga, 1989, 271)

Pa ipak eksplicira kako je potrebno nekakvo vodstvo, primjer, model, ono što čujem kada Bauer misli „transformativni potencijal autentičnosti u pedagoškom odnosu“ (Bauer, 2021, 47). No, Fichte mi nije relevantan samo u sadržaju u kojem eksplicira odgojna pitanja.

Fichte mi je relevantan u prvo – ukidanju stvari po sebi koja se rađa razlikom *phaenomena* i *noumena* kada Kant proizvodi svijet iznova, kao ukidanju „posljednjih ostataka dogmatizma“ (Kangrga, 1989, 153), i drugo: u proizvodnji jedinstva u identitetu subjekta-objekta kao procesa djelotvorne radnje u čemu je samodjelatno=samosvjesno, kada kaže: „Bitak nije ono apsolutno, nego izvedeno i konačno, time što je proizišao iz djelovanja onoga Ja. A time je ukinut i „svijet“ kao onostranost“ (Fichte, 1956, prema Kangrga, 1989, 160).

U tom identitetu subjekt-objekta, osim što svijet ovdje po prvi put i jasno postaje čovjekov proizvod, jer je Kanta užasno mučila ta stvar s drugu stranu, nalazi se i jedinstvo samosvijesti i moralne svijesti, prema Kangrgi:

„Čitava stvar sastoji se u tome što je moralna svijest po svojoj biti – samosvijest. Jer ona nije poput razuma neka svijest o predmetu, nije upućenost na ono izvanjsko, nego je ona svijest koja se odnosi na sebe samu, koja se vraća u sebe, te je sama svoj predmet.“

(Kangrga, 1989, 175)

I na drugom mjestu, eksplicitnije:

„U svojoj posljednoj konsekvenciji, koju je povukao sam Fichte, određenje čovjekovo glasi: *čovjek je moralni čin*, iz kojega proizlazi eminentno ljudski svijet, koji nije ništa drugo do

svijet moralnosti kao područja neprekidnog i neumornog realiziranja moraliteta, koji je *prava bit* toga svijeta.“ (Kangrga, 1989, 254-255)

A svo to ukidanje razlika, uzdizanje ka jedinstvu, sve kako bi, još jednom izokrenuo red stvari, postavio slobodu ispred nužnosti⁵⁷, i u apsolutni početak svijeta, na početak svega mogućeg i nemogućeg, postavio slobodu.

Prema Kangrgi, unutar poglavlja Fichteove nauke slobode:

„Postajati drugačijim može se dakle samo kao bitno, kao najunutrašnjije slobodno. To i jest slobodno događanje ili događanje slobode, pa identični subjekt-objekt ima upravo to i takvo značenje: pokušaj artikuliranja slobode kao apsolutnog početka ili mogućnosti svega što jest.“

(Kangrga, 1989, 188)

I ovdje dolazim do one bitne Hegelove točke koju ponavljam kroz rad, a ona je da je sloboda uvjet mogućnosti dobra i zla uopće. Tek iz slobode, ja mogu birati dobro, ili se priklanяти zlu. Ako sve što radim, (mislim da!) *moram* raditi, onda sam i lišena odgovornosti i samosvijesti i savjesti, i nus-proizvod nekakva privida izbora ne može biti uistinu moj, pa sam i otuđena, a od slobode ne vidim ni S.

Dalje, ova teza „odabiranja zla iz samosvjesne slobode“ je u direktnoj suprotnosti s teorijom banalnosti zla filozofkinje Arendt (Arendt, 2020), i iako ista ukazuje na nedostatke Kantove etike i iz istih proizlazi (Lolić, 2011), smatram da obje teze mogu stajati u isto vrijeme, a egzistencijalizam sam ranije odbacila kao moguću perspektivu iz koje poimam *Bildung*. Dalje se onda Fichte trudi razjasniti kako postati slobodan, no o tome ću u nekom drugom radu, nadam se.

Za Bildung bi onda vrijedilo: tek kada se mogu samoodređivati, mogu se samoodređivati za dobro. Sve i svaka instanca koja tvrdi suprotnost, i u tome mi onemogućuje da se oblikujem iz slobode, pa slijedi da mi izmiče mogućnost postajanja dobrim uopće, postaje zlo.

Jedno od najviše frustrirajućih pitanja na studiju pedagogije, pogotovo u početku, bilo je, bez sumnje, ono profesorice Kušević. Izlazili bi ljutiti s konzultacija nakon predanih eseja, osvrta i seminara, i nebrojeno puta na kavama nakon, grupno teoretizirali što profesorica misli kada iznova pita: *a gdje ste Vi u ovom radu, kolegice?* Pa mi, još pedagoški tutleki, mislimo i ne razumijemo o čemu žena priča i kako može nedostatak jedna znanstvena rada biti u tome da

⁵⁷ U čemu ga Kangrga hvali: „Ovo je velika istina do koje se dovinula Fichteova misao. Jer upravo sloboda omogućuje nužnost, a ne obratno.“ (Kangrga, 1989, 252)

ne pišem ono što mislim, nego ono što mi je zadana tema rada, pa ako pišem o jednom Freireu, pišem o njegovoj teoriji i različitim perspektivama iz koje mogu gledati na njega, a uopće ne razumijem da Freire ne viče u prazninu svemira, nego piše meni, i samim time što objektivizira sebe kroz taj tekst, otvara mi prostor da ga onda ja, iz svojeg subjektiviteta, uzmem i sagledam, i napišem mu pismo natrag. A ne da ga uzimam kao točku u vremenu, nekakvu pustu teoriju, jedan postojeći vid, i da na tome jedino i ostane. Koliko god smo se mučili s pitanjem što zapravo znači taj zahtjev profesorice Kušević, da postojim Ja u mom sadržaju, i koliko god puta bi postavljali to isto pitanje, i radili grimase na nedostatak operacionalizacije njena zahtjeva, u trenutku kada bi, teoretski, i pružila korake koje trebamo poduzeti kako bi zadovoljiti taj zahtjev, odmakla bi nas upravo od ovog samoodređivanja i zadala crtu po kojoj trebamo stupati.

Sa željom da me danas čuje, pišem ovaj rad, i želim eksplicirati: čujem Vas profesorice! Ovo sada jesam ja, barem u ovim zamrznutim trenucima tipkanja slova: u teoriji koja mi je pokazala da imam snagu, koja mi je pomogla uzeti kontrolu u ruke, s kojom se onda nadam i drugome pomoći, a pomoću koje gledam na bitne pojmove koji se provlače kroz studij.

Iz istog ovog momenta, prisjećam se i pitanja dragog mentora kroz ovaj dugi period pisanja rada, kako, svaki put kad me vidi, prvo upita je li ovo još uvijek nešto što volim i što me zanima. Pretpostavljam da on u tom trenutku ne postavlja pitanje da bi čuo odgovor, postavlja ga da bi me nagnao na mišljenje, da pogledam u sebe, i upravo u tome i uspijeva. Ne samo da bi mi hipotetski pružio potporu ukoliko kažem da nije, već i da mi potvrdi da je valjano ono što je moje slobodno, ono što želim, i ne samo da je valjano, već je prvo. A čovjek ne zna da u trenucima kada mislim da sam izgubila svaku kontrolu nad sobom i svojim životom, čitam Kanta, kada se osjećam zarobljeno u vremenu i prostoru i kad me strah promjene, čitam Fichtea, kada volim slobodno slobodne ljude ili se, u negativu istog, bojim da moja ljubav druge boli, čitam Hegela.

Profesore, čujem i Vas.

Vjerujem kako ovakvi momenti tokom čovjekova života, ostaju u njemu, dok će jedna druga teorija znanosti o odgoju, nažalost, ostati puki sadržaj – a o nužnosti ovakvih sadržaja ne želim pisati. Za kraj ovog poglavlja, vratila bi se na problematiku određenja etičkih koncepata putem jedne apstraktne slobode, preko kritika koje su im upućene.

Fichte, u ranijoj postavci jedinstva samosvijesti i moralne svijesti, odnosno čovjeka kao moralna čina, u konačnici tvrdi da sve što čovjek radi i sve što čovjek jest je moralno biće, čiji je zadatak cijeloga života samo se truditi postati dobar. U takvom gledanju na stvari ne može postojati nešto kao *moralno neutralno*, i vraćam se na isti komentar koji upućujem jednoj

Grčkoj, kada se pitam *je li sve što čovjek jest jedan građanin polisa*, snalazi me ista apsolutnost u ovom Fichteovom stavu, pa se moram pitati *je li sve što čovjek jest jedino i isključivo moralno biće?*⁵⁸

U konačnici, glavna kritika na koju nailazim kada čitam Kantovu i Fichteovu etiku jest da se kreću po liniji pukog moralizma u inzistiranju na proturječju koje nose etički dualizmi tj. u mogućnosti etike same, pa Kangrga bez dlake na jeziku, piše:

„Ali ni moralan čovjek, a još manje čovjek, nisu već tu naprosto dani i formirani, jer oni to tek treba da postanu, pa se ne zna da li jedan moralistički apel apelira ovdje na faktičkog opstojećeg čovjeka ili pak na čovjeka koji bi to tek trebao da bude. Stoga se moralizmu vrlo lako dogodi da apelira u prazno i da završi u deklamacijama i moralnim prodikama, koje upravo zbog svoje neodređenosti, neutemeljenosti i apstraktnosti često znaju imati kiseli okus, jer se samo verbalistički ponavljaju, pa su po svojoj prirodi već vrlo otrcane i ne djeluju više ozbiljno na čovjeka koji je danas već do grla ogrezao u svoje ljudske dileme, krize, protivrječja, sumnje, padove i uspone, što ga sve razdire i postavlja pitanje o smislu svega ovoga što se zbiva oko njega i u njemu samome itd.“ (Kangrga, 1966, 73)

Ako je čovjek isključivo moralno biće, a to moralno biće još u stvarnosti ne postoji, postoji li čovjek uopće? Krajem njemačkog klasičnog idealizma, a prema učenjima Kangrge, etika gubi svoj predmet istraživanja, radi vanetičkog karaktera vrhovnog etičkog principa i upravo ovih spomenutih proturječja koja su u samoj srži etike kao nauke. (Kangrga, 1966) No, upravo je to razlog zašto etici pristupam iz pozicije njemačkog klasičnog idealizma, kao vrhunca misli o čovjeku i dobrom čovjeku, a prije raspadanja temelja cijele nauke o etici, da bi mi i jedna etika i jedan *Bildung* mogao stajati, makar u mišljenju. U suprotnom, mogla sam ovaj

⁵⁸ Kako je ovaj rad proces, vremenit, povijesan, itd. u međuvremenu mi je došla nova misao. Kako mi je Aristotel bio *smiješan* na početku rada jer je imao roba kao živo oruđe pored sebe (Kangrga, 1984), i sada tu Fichte radi istu *grešku*, iz pozicije feminističke filozofije, jesu li i idealisti isto tako bili *smiješni* teoretizirajući o općem dobru, dok su im, kolokvijalno, „žene prale veš, čistile, kuhale, ribale kupaone, itd. dok su oni samo piskarali“? Drugim riječima, previđaju li *idealisti* žene u svojoj teoriji i kakav je odnos prema ženi u teoriji idealizma? Sjećam se jedne izjave profesorice Bartulović na konzultacijama, pa mi se nagoviješta odgovor. Kangrga se npr. hvali da je on opravdani markist jer je bio šumski radnik, proleter (Kangrga, 2008), ali nadam se (mislim, vidi se iz njegovih digresija tokom predavanja iz 2008.) da je bolje mislio ženu nego Fichte, koji o ljubavi kaže: „U nepokvarenoj ženi ne ispoljava se spolni nagon i u njoj ne obitava nikakav spolni nagon nego samo ljubav; a ta je ljubav prirodni nagon žene da zadovolji muškarca.“ (Fichte, 1960, prema Kangrga, 1989, 386) Ovakvih i sličnih navoda iz kojih se da izvući mnogo ima napretek, pa ne želim ni početi razlagati ovakve stavove o ženi kao produžetku muškarca, i opraštam idealistima jer su konačna, ograničena bića. Smatram da govore o bitnim stvarima, ali vidim ogromna proturječja u načinu na koji izvode ženu iz teorije o čovjeku, a i nemam riječi za terminologiju koju koriste. Odgovore na ta pitanja ću ostaviti za daljnja čitanja. Humoristično, i dalje mi stoji ovo što pišem paragraf ranije, da Hegel ima neke lijepe teze o ljubavi koje se dotiču ideala ljubavi kakvog je sama vidim, pa ispada da su možda idealisti bolje voljeli druge muškarce, nego žene?

rad pretvoriti u rad kojim dokazujem nemogućnost postojanja i etike kao nauke i *Bildunga* uopće, no želje sam da osnažim tebe, čitatelja, a ne da ti nastavim tupiti, kao svi drugi, kako ništa zapravo nema smisla, i kako ništa nije moguće u ovom sustavu, i kako se nema razloga uopće truditi.

3.3. *Etički Bildung je forma samoodređivanja čovjeka.*

U ovom poglavlju, predstavljam različite koncepcije vrhovnog dobra i zla etike klasičnog njemačkog idealizma, kako bi *Bildungu* predložila jedan ili više smjerova (ne)djelovanja. Pitanje onda kakav čovjek treba biti, odnosno što čovjek jest, a što nije, u meni postaje pitanje dobra i zla, slobode nasuprot prirode kod nekih, promjene nasuprot stagnaciji kod drugih, univerzalnosti nasuprot partikularnosti kod trećih, u stalnom zahtjevu da čovjekom i postanem, iz onoga što je u meni najviše.

Kangrga, iz Kantovih *Fragmenata* (1423) sadržanih u knjizi *Um i sloboda*, navodi ove misli:

„Priroda nije dala čovjeku svu savršenost za koju je sposoban, on sam treba da je razvije. Čovjeka ne razvija priroda nego sloboda. Za humanost on treba da je zahvalan sam sebi. On je po prirodi sirov, a ako takav ostane i poslije kulturnog razvitka, on je zao.“

(Kant, 1974, prema Kangrga, 1989, 134)

Ovakav poredak stvari vidim i u Herbarta, u izvođenju djeteta-odgajnika iz sirove nezrelosti u cjelovita čovjeka (1902), ali i šire - u svijetu. Ne prevladavajući prirodne nagone koji stišću čovjekovo tijelo, ili još gore, postavljajući ih kao Kantove maksime, ili kao ono što želim da bude univerzalno svima, silovanja kao načini zadovoljenja prirodnih potreba postaju mi validni, pa i ubojstva za hranu i slično. I ne samo da stoje validni, u volji koja ih postavlja kao maksimu koju onda smatra univerzalnom, postaju mi zakoni, a ovakvi zakoni ne mogu stajati kao moralni.⁵⁹ Tek osvješćivanjem da moje organsko tijelo, ima i organske potrebe, ali da iste ne moram zadovoljiti i da bitnije – mogu birati kako, kada i čime ih zadovoljavam, mogu postati čovjek koji djeluje po slobodi, i u konačnici biti oslobođen od zatvora koje mi to tijelo prvotno i proizvodi. No, ovdje ulazim u problematiku dualizma uma i tijela, s težnjom

⁵⁹ Kant (1990) bi ovakvu volju nazvao patologijski aficiranom voljom.

apsolutne odvojenosti umnog i tjelesnog, iako je ono već postojeće u sintezi - u čovjeku, pa se kao takvo treba moći i prevladati, no o tome još ne znam dovoljno da ga i prevladam.

Iako u ovim fragmentima Kant naizgled opisuje prirodu čovjeka kao ono zlo, i iako se neki Kantovi tumači slažu upravo s time (Lolić, 2011), Kant to poriče:

„Prirodne sklonosti (su) dobre, posmatrane same po sebi, to znači nešto što se ne može odbaciti, i nije samo uzaludan posao, nego bi bilo škodljivo i za pokudu iskorijeniti ih.“

(Kant, 1990, 56)

Dakle, nije zlo u samoj prirodi, nego Kant, u stilu svoje formativne etike, diže problem na višu razinu pa piše:

„Prema tome, razlika da li je čovjek dobar ili zao ne leži u razlici pobuda koje prihvaća za svoju maksimu (ne u njihovoj materiji), nego u podređivanju (u njihovoj formi) koje od njih on čini uslovom drugih. Shodno tome, čovjek je (i onaj najbolji) zao samim tim što preokreće običajni poredak pobuda i prihvaća ih za svoje maksime.“

(Kant, 1990, 34)

Zao sam kada inzistiram na nižem, čak i u najboljoj namjeri. Kant koristi primjer s majkom koja spašava dijete kako bi pokazao razliku između legaliteta i moraliteta, u čemu je legalitet činjenje po pobudi, nagonu, potrebi, ljubavi, koristi ili interesu, empatiji ili simpatiji, empiriji, osjetilnom, i makar imalo slični ili isti rezultat kao i djelovanje jednog moraliteta, zbog okrenutog reda stvari, majka koja spašava dijete nije i ne može biti uistinu moralno dobra. Kangrga to razjašnjava na način da se: majčina ljubav, pa onda i njeno „dobro“, u „*potpunosti iscrpljuje u odnosu majke spram vlastita djeteta*“, a jedno dobro „ne može biti pojedinačno i iscrpljujuće, već opće-valjano, općenito i nužno“ (Kangrga, 1989, 96). Pa bi moralna radnja u ovom primjeru bila težnja za spašavanjem čovjeka općenito, kao rodnog bića, kao onog koji je u svakom trenutku dio mene, i ja sam dio njega, u tome što nas spaja univerzalna forma moralna proizvođenja, iz odgovarajućeg osjećaja dužnosti prema volji kojeg sam osvjestila.

Dakle, u Kanta, pojam najvišeg dobra određen je kao dobra volja, u čemu su pojmovi uma i volje najuže međusobno povezani, i volja koja je dobra - nije dobra za bilo što, već je dobra po sebi, upravo u tome što je umna, slobodna, autonomna... (Kant, 1953, prema Kangrga, 1989)

Fichte, pak, na početak svijeta stavlja slobodu i iz slobode izvodi nužnost. Radikalno zlo, pak, Fichte vidi u onome što onda koči ovu slobodu iz koje nastaje svijet. Ova snaga, koja me vuče da za svagda ostanem isti, povezuje, na tragu Kanta, s prirodom.

O ovom odnosu:

„Ako se sad ovaj problem sagleda sa stanovišta odnosa prirode i slobode, pri čemu je prirodno identično s inertnim, tromim, s onim što koči i suprotstavlja se slobodi, duhovnosti i umnosti, a čovjek je shvaćen i kao dio prirode, dakle i kao prirodno i kao slobodno biće, onda se odatle jasno nameće usporedno postojanje dobra i zla.“

(Kangrga, 1989, 264)

Budući da je prema idealistima čovjek proces, odnosno da je za čovjeka jedino promjena ultimativna – ono što ga čini čovjekom, i budući da se promjena ne može zbivati po liniji puke slučajnosti, već da bi čovjek postao biće roda, potreban je trud i muka, u toj samodjelatnoj proizvodnji, kako bi istim i mogao postati, Kangrga kaže da je radikalno zlo kao priroda:

„...onaj moment intertnosti, tromosti i lijenosti u čovjeku koji u ovoj borbi i rasponu, mogućnosti i nemogućnosti, slobodi i neslobodi kao aktivnoj suprotnosti može odnijeti prevagu, koja se onda manifestira kao prevaga i pobjeda zla nad dobrim. Jer, ona je upravo taj unutrašnji ili izvanjski otpor da se iziđe iz pukog stanja kao mirovanja, kao zastajanja, kao popuštanja, kao pasivne opuštenosti, lijenosti, nemarnosti, uživanja u postojećem i prepuštanja uhodanim običajima, autoritetima, tradicijama, navikama itd.“ (Kangrga, 1989, 264-265)

Fichte sam: „U samom je tijelu ravnoteža težnje i protivpritiska, dakle ono što smo gore nazvali nagonom“ (1974, 222). I na drugom mjestu, da bude jasnije: „Težnja koja bi producirala samu sebe i koja je nešto utvrđeno, određeno, nešto izvjesno, naziva se nagonom.“ (1974, 218) Preko pojma težnje, Fichte dolazi do nagona, kojega Kangrga interpretira kao prirodu, kao ono određeno, gotovo, dano, kao ono koje je u suprotnosti s beskonačnim, ono koje me sprečava da postanem čovjekom, itd.

Kangrga i Fichte ovdje, kao predivni aktivisti, zovu da se odupremo i nastavimo odupirati snazi prirode u nama koja nas stalno vuče u nekakvu rutinu, u stalnost, u-dovoljno-mi-je-ugodno-pa-ću-zatomiti-želje-koje-nosim, koja nas stalno mami da odustanemo od borbe, i od ideala, i od želja i snova, i od uvjerenja da ja mogu bolje, i da ti možeš bolje, i da možemo bolje.

Prestani pušiti i jesti jedan-te-isti doručak, inzistirati na nekakvom bontonu, hodati k'o mrav pod tupim svjetlima grada, pogledaj u sebe, znam da nešto želiš, znam da te nešto puni snagom, prestani pronalaziti razloge zašto ne možeš, izađi iz kolotečine, jer ti Fichte kaže da u tome dopuštaš da te pobijede, idealnog tebe, jedno dobro, jer je dobro sada čovjek koji postaje čovjekom, koji se odupire prirodnom toku stvari, koji mijenja, i oblikuje, i proizvodi i sebe i svijet oko sebe. Kant ti je dao tu snagu, Fichte te sada oslobađa i osnažuje da je možeš koristiti, da se ne pustiš prirodi koja jest dio tebe, koja teži svom cikličnom beskonačnom ponavljanju i izmjeni po prošlosti u nedogled.

Bitan moment koji se ovdje događa, a preko kojega ću doći do Hegelova pojma nedostatka koji stoji kao *positivum* u čovjeka, jest, prema Kangrgi:

„I tu sad nalazi Fichte ono istinski pozitivno radikalno zlo (dakle korijen- radix – zla), u kritičko-polemičkom suprotstavljanju tradicionalno-uhodano-uobičajenu (religijsko-teološkom) shvaćanju zla kao „otpadništva“ od pozitivnog dobra (raja!), dakle kao pukog negativuma (đavao kao čista negacija boga). Traganje za korijenom ili podrijetlom (a to upravo znači: mogućnošću) zla insistira ovdje ne na nečemu samo negativnom, što u sebi ne bi imalo vlastite „težine“ (pa onda ne bi bilo ni značajno za čovjekov život, ne bi bilo potrebe ni interesa ozbiljno se njime baviti), nego se ovdje mora naći i imati nešto pozitivno, da bi se ono tzv. „samo negativno“ moglo uopće objasniti! (Po principu: iz mogućnosti proizlazi nemogućnost, iz slobode nesloboda, odnosno, kao što je s Fichteom rečeno: sloboda prethodi nužnosti.)“ (Kangrga, 1989, 266-267)

Zlo sada više nije samo odsustvo dobra, tama nije samo nedostatak svjetla, etika već odavno ne igra po zakonima prirodnih znanosti, a u čovjeku se, od rođenja, nalazi jedno crnilo, crnilo kao priroda koje nije loše samo po sebi, takvo kakvo je, loše je jer u čovjeku, jer smo svi ujedno rođeni s iskrom koja ima mogućnost osvjetliti i sebe, i mene, i tebe, i sve između nas. A ovo crnilo nas plaši, i zbog težine mraka samo sjedimo na podu i stišćemo se u jedan kut, i za iskre nit znamo, nit je tražimo. I možda suprotno jednom pedagoško-andragoškom optimizmu, mislim da se ove iskre kroz život, zbog zanemarivanja snage koje nose u sebi, zbog gledanja u noge samome sebi dok hodaš, zbog pognutih glava i zatvaranjem očiju u mraku, postupno počnu i gasiti. Bez obzira na to, moja iskra, u tome što vidi sebe samu, vidi iskre i u drugima, pa se teško miri kada drugi, iz ovih ili onih razloga, zatomljavaju svoju.

Nakon ovog slikovitog paragrafa, pokušat ću prikazati isto, ovaj put drugim tokom misli, meni se čini jednostavnijim, u kojem isto čujem prirodu kao nemogućnost promjene, i u kojem stavljam u odnos prirodu kao zlo po sebi, i prirodu kao čovjekovo zlo.

Nakon čitanja jednog članka o veganstvu u kojem izjednačavaju i čovjeka i životinju kao jedno-te-isto, kao dio proleterijata, a čija je svrha upravo potaknuti ljude na promjenu, u ukazivanju na nepravdu i bol koju uzrokuju, pišem sljedeće:

Kako ćeš zazivati da je životinja i čovjek jedno-te-isto, a istovremeno tražiti čovjeka da se onda uzdigne iznad hranidbena lanca i prestane biti životinja po etičkoj osnovi? Nisu isto, ako jedno treba biti drugačije! Jesu li ljudi samo ljudske životinje i životinje samo ne-ljudske životinje? Ili baš treba inzistirati na razlici između čovjeka i životinje i reći ej! Prestanimo biti životinje i hajde da mislim o tome kako proizvodim bol oko sebe. Ostajete životinje u tom karnizmu i specizmu! Razumijem da je teže kada počinješ od razlika jer ljudi imaju tendenciju postaviti sebe iznad i dati primat čovjeku nad životinjom pa je onda i bol opravdana jer su jači. Ali to je opet animalnost, a to je ono kad čovjek ne zna što je čovjek. Mislim da je velika boljka idealizma što stalno u nekakvu opreku s čovjekom stavlja životinju pa dobiješ dojam da je ona manje vrijedna. Ali uopće se ne radi o tom, ona nije manje /ništa/, ni vrijedna, ni dobra, ni validna, ona je puna i savršena takva kakva je. Čovjek je rođen *po pojmu čovjeka*, kako bi Hegel (1987) rekao, odnosno, s potencijalom da bude nešto drugo, nešto bolje, i samo je pitanje kako da čovjek postane rodno biće. Taj potencijal ga odmah određuje kao Drugo koje onda treba zadovoljiti, ispuniti, prevladati, dostići, itd. Zaključno: nije loša životinja po sebi, loš je *čovjek* koji ostaje životinja jer *može* bolje.

Sad kad mi Fichte nešto vječno negativno, zlo, traži kao pozitivno i postojeće u čovjeku, tj kao „ne nešto samo negativno“, mogu se nadovezati s pojmom nedostatka koji više nije odsustvo nečega, prema Kangrgi: „već je ono što se ima, a ne nešto što se nema. Jer, nedostatak je ono pozitivno što postoji kao ono nedostatno, što dakle neodvojivo i bitno pripada ne dostatnome = konačnom biću kao pozitivnom određenju, koje se dakle upravo kao takvo ima ukinuti i prevladati. „Priroda je konačnoga ili ograničenoga – veli Hegel – da se ukine, prevlada i da postaje beskonačnim“. A to konačno ili ograničeno biće jest – čovjek (pa onda po njemu „uvučeno“ u horizont otvorena svijeta – i sva ostala bića i sve drugo)“ (Kangrga, 1989, 267).

Upravo po tome što sam u nekakvu stalnom nedostatku, u tome što *imam* neku prazninu i granice, pa sam ograničeno i konačno biće, ja se moram prestići, prevladati, ukinuti

i upotpuniti. Iz moje nedostatnosti, rađa se zahtjev - da postanem bolja, jer kada bi bila potpuna, onda ništa ne bi ni morala, nit bi se trudila, ničemu ne bi ni težila, nit se nadala, nit imala razloga disati i trpiti ovu muku života. A ipak - živim i trudim se, pa i živim za nešto, i mučim se za nešto, i nečemu težim i istome se nadam, pa onda uistinu postoji nekakva konačnost u čovjeku koja bi mi to uopće omogućavala. Pa kako onda to ograničeno i konačno biće postaje čovjekom?

„Vidjeli smo: bitak konačnog bića sačinjava to da izađe preko toga što je ono u danom slučaju kao nešto (biće), da svoj bitak o sebi ima kao samoodređenje, samoodređenje kao trebanje. Dana određenost konačnog bića nije samo kao granica („međa“ po Kangrgi, *Grenze*) princip njegova bitka, nego, također, kao „ograničenost“ („granica“ po Kangrgi, *Schranke*) princip njegova trebanja. Konačno biće je primorano da se uputi onkraj sebe; ono treba postati nešto drugo – time ono postaje ono samo.“

(Marcuse, 1981, 64)

Kangrga dodaje:

„Među (granicu) ima životinja (biljka, kamen), a granicu (ograničenost) čovjek, i to zato, tek onda i time što ju je – prekoračio. Dakle: znana ili prekoračena granica (ograničenost) jest bitno određenje čovjeka kao utopijskog bića.“

(Kangrga, 1984, 52)

Znači, svaki ovaj moment, u kojem se osjećam kao da ne mogu, u kojem vidim da sam dosegla granice svojih mogućnosti, da je to to od mene, da nema sutra i da za mene bolje ne postoji, nisu ništa drugo nego moje granice. I ukoliko pri toj jednoj granici i ostanem, ona mi ostaje međa, a ja ću postati - žohar. Tek kad udarim u taj zid, kada dođem do te granice, čisto kao dan obasjava mi se zahtjev da trebam, pa plačem jer želim⁶⁰, i vidim da trebam, a sve u meni vrišti da ne mogu. U meni se sudaraju stotine različitih zahtjeva i prohtjeva, ali mi tugu budi samo ovaj moj, jer misli da ne može prekoračiti sebe sama. Tada napuštam sve „zdravo-razumske“, i u tišini svojih suza, dubokim udahom kradem život natrag. Ustajem se i krećem. A u onom pobjedonosnom naletu emocija, kada sam prekoračila granicu, kada osjećam i žalost i strah i beznađe prošloga Ja, i suosjećanje s prošlim Ja; i ponos i ljubav i slobodu

⁶⁰ Željati jest misliti i trebati! Kangrga kaže:

„Ne Descartesovo: Mislim, dakle jesam, nego: Mislim, jer hoću dakle jesam, ili: Nešto hoću i to mislim, jer za tim idem, dakle jesam. Pitanje: Šta misliš? Podrazumijeva istovremeno: Šta hoćeš ili nećeš?, inače bi bilo besmisleno.“ (Kangrga, 1970, 23)

sadašnjeg Ja; i nadu i vjeru i snagu budućeg Ja, u jednom jedinom trenutku kao sudaru vremena, bivam čovjekom, slobodnim i snažnim, proizvađajućim i autonomnim.⁶¹

Što me predivno dovodi do bitna Hegelova stava iz Fenomenologije duha (1987), kojega Kangrga (1984) parafrazira na sljedeći način, a kojeg spominjem kroz rad:

„Konačno biće mora bitno, iz temelja postati to što jest (ili doslovce: mora se proizvesti, uspostaviti, učiniti, pretvoriti se, točnije pretvarati se u ono što jest, osmisliti se) da bi uopće bilo i da bi nešto bilo i da bi smisljeno bilo, što nipošto nije već unaprijed kao stvoreno, rođeno ili po prirodi dano (ili određeno)! Ono dakle mora postati da bi bilo moguće u svojoj egzistenciji. Ono se dakle nužno djelatno-misaono posreduje drugim (prirodom i društvom, historijom, tradicijom, drugim čovjekom), da bi bilo sa samim sobom u tom procesu individuacije, procesu koji je posve otvoren. Proces toga postajanja (ili: obrazovanja, oblikovanja putem rada i borbe, prisvajanja prirode, proizvođenja sebe i drugoga u tim odnosima, sukobima, obrađivanja, preoblikovanja, sebe kao predmetnoga, predmeta kao tog odnosa mene spram onoga drugoga kao mojeg djela ili svijeta itd.) – jest povijest ili povijesno događanje.“ (Kangrga, 1984, 53)

Zbog tematske ograničenosti, i prelaženja zadana okvira dužine ovoga rada, Hegelova čovjeka kao povijesnog bića i događanje svijeta kao povijesti neću dalje rastavljati, iako mi i ono divno ukazuje na jedan bitan smjer obrazovanja, radije ću pogledati što stoji kao vrhovno dobro i radikalno zlo u Hegela, a usko je vezano s čovjekom kao konačnim bićem.

Na početku zadnjeg citata, izostavila sam jednu rečenicu, koja glasi: „...konačno biće jest bitno takvo biće, čije je određenje – budući da ono zna za svoju konačnost – dano u tome da mora prestati da bude to što jest i da se pretvori u ono beskonačno (koje je duh).“ (Kangrga, 1984, 53)

Ovo prekoračivanje granica po sebi još nije moralno, dok ne uvedem ovu dimenziju zahtjeva koja traži da takvo biće onda postane duhom, beskonačno i univerzalno. Ovaj zahtjev je dijalektički sadržan u samom imanju nedostatka kao konačnosti, kao ono Drugo konačnosti i ograničenosti, ne-konačnost i ne-ograničenost, beskonačnost i univerzalnost.

Pa kao suprotnost jednom čovjeku koji se trudi postati duh, koji se trudi izaći iz svoje kukuljice ograničenosti i postati univerzalan, Hegelovo je radikalno zlo najkraće određeno kao uzdizanje partikulariteta na nivo općosti. (Hegel, 1987)

⁶¹ Idealisti ne bi u ovu formu postajanja čovjeka čovjekom upletali emocije, budući da su one u dimenziji osjetilnog, no ovdje koristim slobodu interpretirati tekst onako kakvim ga sama uzimam. Kao i cijeli rad, moj subjektivitet podložan je kritici.

Kada se životnom mukom i naporom ne trudim postati čovjek, tako da prelazim vlastite granice i stižem bliže k sebi⁶², već ostajem na granici koja mi sad služi kao međa, i onda s te međe, vičem drugom čovjeku da je to ono što je namijenjeno svima, pa svoju nemogućnost promjene pripisujem drugome, i u tome ga kočim da bude što jest, ili pak istinom nazivam samo ono što sam ja, i isključivo samoga sebe i svoju posebnost, onda sam zao. Jednom drugom prilikom, a na istu temu pišem: Moralnost djela se ne utvrđuje time što bi Vi mogli ili ne bi mogli: zapravo Hegel bi Vam rekao da ako moral određujete upravo po svojoj posebnosti, po svojim kriterijima, tako da Vaše vrijedi za sve, onda ste zli. (Hegel, 1987) Ja za svoga života ne bi mogla biti profesionalni borac i krvariti za tuđi užitak, pa to ne znači da treba izbaciti borilačke vještine iz kategorije sporta.

Dakle, ovo određivanje moralnosti djela prema vlastitim posebnostima u Hegela (1987) jest uzdizanje partikulariteta na nivo općosti = zlo, svoje posebnosti ispred univerzalnosti, svoje vrste ispred svog roda, itd.

Budući da sam se u Grčkoj pitala može li jedan Srbin biti dobar čovjek, mislim da je red da sada na isto i odgovorim:

Parafrazirane najbitnije točke Kangrgine knjige Nacionalizam ili demokracija:

ako je, dakle, duh ono opće i zajedničko, onda je nacionalizam kao takav upravo – anti-duh, jer svoju (nacionalnu) posebnost, odnosno svoj partikularitet podiže na nivo principa (dakle: općosti). A to je prema klasičnoj njemačkoj filozofiji – koja je tragala za korijenom zla (tzv. radikalnog zla) prava bit – zla, koja i jeste to podizanje partikulariteta na nivo principa (to je ono: ja, pa ja, i nitko i ništa drugo!). Zato i utoliko nacionalizam i jeste to – zlo, koje ne spaja nego razdvaja ljude, jer ih negira u njihovoj pravoj biti – čovječnosti.

(Kangrga, 2006, prema P-portal.net. Dostupno na: <https://p-portal.net/nacionalist-primitivna-nezrela-osoba/> [14.02.2022.])

I za kraj, nešto što nalazim između redaka kada čitam Hegelov *Bildung* (ili *Paideiu*), kao čistu suprotnost njegovu zlu, a koje bi onda glasilo uzdizanje općosti na nivo partikulariteta. Dakle, ono što stoji u suprotnosti s jednim zlom, a koje mi omogućuje da čovjek postane čovjekom, jest upravo *Bildung*. Hegel, prema Zovko (2014):

„Budući da čovjek egzistira u kontekstu „carstva duha“, raspolaže različitim sposobnostima uzdizanja od konkretnog i pojedinačnog do univerzalnoga. To postupno širenje

⁶² U čemu odmah, se približujem drugome duhom.

vlastita horizonta u kojemu integriramo znanje, normativnost i sustav etičnosti, te se tako uzdižemo do stadija univerzalnosti, za Hegela predstavlja složeni proces obrazovanja u kojem čovjek kreira, odnosno razvija svoju osobnost.“

(Hegel, 1970, prema Zovko, 2014, 88)

I na drugom mjestu:

„Obrazovanje za Hegela predstavlja sposobnost pojedinca da se uzdigne na razinu univerzalnosti duha...“

(Hegel, 1970, prema Zovko, 2014, 89)

Kako čovjek postaje čovjekom nego kroz obrazovanje, i što je obrazovanje nego postajanje čovjeka čovjekom (bolje rečeno: duhom)? Kako ću ispuniti pedagogiju duhom nego da je samu napravim predmetom postajanja sebe same? I to putem čega – učenja o sebi samoj, svojim mogućnostima, nedostacima, razlikama i jedinstvu, i prevladavanjem vlastitih granica.

Završna misao

Prvi zadatak na koji naišla bilo je pronaći *kakvu* etiku tražim u konceptu *Bildunga*, i mislim da etika klasičnog njemačkog idealizma uvelike odgovara postavkama *Bildunga*, odnosno da istu na historijskom putu razvoja misli omogućuje, u poklapanju bitnim momenata razvoja etike klasičnog njemačkog idealizma s pojmovima koje čine *Bildung*.

Boljka etika klasičnog njemačkog idealizma općenito je esencijalistički pristup grčkom čovjeku i reducirano shvaćanje grčke tradicije, dok svaki onda autor klasičnog njemačkog idealizma ima posebne kritike vezane usko uz sadržaj kojim se bavi. Isto tako, završetkom njemačkog klasičnog idealizma, etika općenito prestaje biti moguća ne samo kao znanstvena disciplina, već i kao nauka.

U drugom dijelu rada analizirala sam različita shvaćanja koncepcija *Bildunga* i u nekima pronašla rijetke naznake etičnosti, dok su drugi u većini odgovarali postavkama etike klasičnog njemačkog idealizma. Istaknuli su mi se klasični *Bildung* i kritičko-hermenutički *Bildung* kao dvije vrste koncepata *Bildunga* koji su u svojim određenjima bliski postavkama etika klasičnog njemačkog idealizma.

U trećem dijelu pronašla sam momente povijesti u historiji razvoja etika klasičnog njemačkog idealizma koji su mi povijesno omogućavali shvaćanje *Bildunga* kao ideala

obrazovanja, u čemu sam *Bildung* odredila kao povijesni pojam, tako da sam pronašla revolucionarne preokrete u mišljenju slijeda stvari koji odgovaraju postavkama *Bildunga*, i koji, na čovjekom putu postajanja čovjekom, upravo omogućuju te postavke.

Budući da su sva tri momenta *Bildunga* konstitutivni i bitni u etikama idealizma, i obrnuto, budući da se bitni momenti etike idealizma poklapaju s pojmovima koji čine *Bildung*, zaključujem kako *Bildung* mora biti etičan koncept.

U ovim završnim trenucima pisanja rada, sada, sa velikom dozom sigurnošću, mogu tvrditi da je ovo bilo jedno veliko putovanje. Počevši s Grčkom, i čitanjima velikana grčke tradicije na plaži još 2019. godine, s grašcima znoja na čelu, dok se drugi kupaju, a ja sam – ipak *zoon politikon* – pa ne mogu odbiti dobro društvo, no ne dajem da me to sprečava. Već tada sam imala ideju kako bi rad mogao izgledati, jer sam prije Grčke pročitala par Kangrginih knjiga, ali nisam imala pojma da će ispasti ovako kako izgleda danas. Usporedno s Grčkom, istraživala sam razvoj etike kao nauke do idealizma, ali i dalje, i uvijek se nekako vraćala natrag idealizmu. Ovaj put, samog proučavanja etike kao praktičke filozofije, bio je najduži put koji sam morala prevladati kako bi uopće bila u mogućnosti pisati etiku i o etici, a i put koji sam prošla nije ni usporediv s putem kojim još moram proći. Svakim danom me sve više iznenađuje na koliko se različitih načina može sagledati ista stvar, u slučaju etike i obrazovanja – čovjek, i koliko kvalitetnih autora ima bilo u mrtvom pismu ili živo u mišljenju.

Budući da mi se samo poznavanje Grčke i idealizma činilo prekratko, znala sam se naći čitajući Descartesa, Heideggera ili nešto sasvim deseto, za koje sam već tada bila svjesna da ih neću koristiti u radu, budući da su mi temelji rada već bili dobro ocrtani u misli. Neke faze kroz koje prolazim dok učim i čitam i tipkam ovaj rad vidljive su i u samom radu. Momenti u kojima pišem feminističku filozofiju, rekla bih da, su svježiji, dok oni u kojima pišem Kanta mi se danas čine dalekim i ustajalim. Jedno vrijeme su me bližnji nazivali novokantovkom, jer bi prije čitanja Kanta prvo morala plakati, da bih uopće mogla čitati jednu Kritiku praktičkog uma, jer je ovo Kantovo *ti možeš jer treba da!* toliko diralo srž moga bića.

Sjećam se da sjedim pored vode ljeto kasnije, gledam ribice što se okupljaju na površini i razmišljam o tom osjećaju dužnosti. Pokušavam ga koristiti, osjetiti, naći. Pokušavam ga živjeti. Pa sjedim na nasipu i gledam zalazak i trudim se čitati, ali mogu samo misliti sebe kroz Kantov tekst. Sljedeća hiperfiksacija bila je upravo na logičkom rastavljanju teza metafizike, pa sam uživala učeći o logičkoj pozadini Kantove destrukcije metafizike, no tome nije bilo mjesta u ovome radu.

U jednom trenutku sam trebala stati s filozofijom općenito, i usredotočiti se na autore koji pišu Bildung. Krenula sam od „naših“, već poznatih kroz studij, no nisu mi bili dovoljni, i nisam htjela pisati preko njih. Željela sam nešto novo, i iako ovaj rad možda nije nov u smislu problematiziranja etičnosti pedagogije i pedagoičnosti etike, meni je bilo novo. Stvorila sam nove odnose, proširila horizonte, i otvorila neka vrata.

Razdoblje čitanja Fichtea bilo je ispunjeno određenim mirom, usudila bi se reći i srećom. Bilo je razdoblje vraćanja sebi samoj, stvarima i hobijima koje volim, a koje su mi životne okolnosti, ovako ili onako, pomalo oduzele. Bio je način nošenja s periodom u kojem su, jedna za drugom, dolazile mnoge promjene u mom životu. Meni najbitnije, koristio mi je kao putokaz produkcije odnosa koje danas vidim izrazito važnima.

Hegela nitko ne voli čitati, tj. nisam *još* naišla na nekoga tko *voli* čitati Hegela, pa sam ga čitala primarno iz sekundarnih izvora, i voljela ga kao takvog. Možda sam namjerno u početku izbjegavala pitanja žene, obitelji, itd. u idealizmu, tako da bih preskakala poglavlja koja se istih tiču, ali sad se nekako baš njima vraćam.

U međuvremenu, kroz sav taj sadržaj, i moj pristup tom sadržaju, u meni se događa promjena. Ona može biti uvjetovana i svakakvim vanjskim varijablama, ali uz pomoć upravo ovog idealizma, pronalazim snagu prevladati neke bitne stvari koje su me mučile. Prevladavam ih i dan danas, i osjećam se kao da imam idealizam koji mi čuva leđa i kojem se mogu okrenuti, ali nekako mi postaje nedovoljan u zadnje vrijeme. Puno mene je stavljeno u ovaj rad, na momente mi se čini nostalgičnim, ali osjećam zadovoljstvo završiti jednu etapu svog života (i *burnout* isto). S druge strane, a sasvim normalno, osjećam strah od sutra. Fichte bi mi rekao da je to ova priroda što me vuče unazad.

Moja motivacija pisanja nije se promijenila, bilo da pišem diplomski rad, bilo da pišem na društvenim mrežama, prijateljima ili nekom trećem – osnažiti, pružiti ljubav, razumijevanje, možda i mir, iako to ne mogu reći da sam savladala. Iz tog razloga, zadnji put, što eksplicitnije: čovjek nije "takav kakav je"! Bitno određenje čovjeka jest da je on konačno biće! U toj konačnosti, sadržana je cjelina njegove ljudskosti. Kada bi čovjek bio beskonačan, ne bi bio čovjek. Bio bi ili priroda, koja ciklički bez-životno van-vremenski, s unaprijed određenom svrhom, obavlja jedne-te-iste radnje iz dana u dan, bez mogućnosti promjene. Ili božanstvo - beskonačno, sveznajuće, sveprisutno.

Čovjek je jedino biće koje u ograničenosti samoga sebe pronalazi svoju mogućnost. U trenucima kad čovjek prevladava vlastite granice, on tek postaje čovjekom. Da bi bio čovjek,

on se mora mučiti da iz tih granica izađe - ostati unutar njih znači ostati poluživotinja, čista priroda i ponavljati iste radnje do smrti. Čovjek nije "takav kakav je" jer "takvo kakvo je" može biti samo priroda. Čovjek je u svojoj biti biće mogućnosti. Pa budite ljudi! Nemojte se sramiti svoje konačnosti, ali nemojte ni izgubiti duh u sustavu čiji temelj nije čovjek!

Čovjek je praktičko biće u tome što mu svako djelovanje svrhovito. Pitanje te svrhe onda određuje postupa li po vlastitom zakonodavstvu, ima li volja sebe samu, itd. Čovjek postaje čovjekom kad djeluje po vlastitim principima, slobodno i samosvjesno. Čovjek jest sloboda koja sama sebi daje oblik. Ova sloboda ne znači kaos, bezumlje ili samoumlje, već svijest o sebi kao čovjeku koji postupa po vlastitom osjećaju moralne dužnosti, ili protiv prirodne tromosti, ili nešto treće, ali uvijek tako da svoju svrhu ne pronalazi u izvanjskim stvarima poput novca ili slave, i da djeluje onako kako misli da treba biti univerzalno i s ljubavi prema čovjeku. Obrazovanje čovjeka onda ne može biti utemeljeno u svrhama koje su izvan čovjeka. Ako je jedna pedagogija utemeljena u potrebama tržišta, ili u stjecanju kompetencija i vještina, ili u socijalizaciji za funkcionalno društvo, ona bitno otuđuje čovjeka i skreće ga s njegova puta prema ostvarivanju sebe kao rodnog bića.

Čovjek se od prirode razlikuje po svojoj slobodnoj volji. Volja je utoliko slobodna ako je autonomna, ako sama sebi daje zakone. Priroda je determinirana, unaprijed određena, dana. Prirodni kauzalitet kod Kanta nam govori o slijedu A u B uvijek i za svagda. Ali čovjek, zbog posebnosti njegove volje, ima sposobnost započeti novi slijed događaja. Čovjek je biće promjene. U tom procesu zvan život, on se svakodnevno mijenja u interakciji sa svijetom, dok istovremeno mijenja taj svijet. Promjena za čovjek je ultimativna. Ukoliko čovjek ostaje na mrtvoj točki, ukoliko se prestane truditi i mučiti proizvoditi sebe i vlastite okolnosti života, ukoliko na čovjeka gledamo kao na dovršeno biće, ili mrtvi presjek u vremenu, on prestaje biti čovjek. Nemoj dopustiti da te razum laže da nešto ne možeš, kad je tvoja čovječna svrha da prevladavaš svoje granice.

Neka od pitanja koja su mi se nametala tokom pisanja ovog rada, a koja su vezana za neke od kategorija pojmova koje obrađujem, i u kojima vidim mogućnost proširivanja ovog rada, tj. pisanja novih radova, bila su:

1. Kako je, i je li uopće, istočna filozofija utjecala na razvoj klasičnog njemačkog idealizma, odnosno koje su zajedničke točke obiju, tj. jesu li Europljani izmišljali toplu vodu - Kant u svojoj rigoroznoj formativnoj etici, Fichte u svom usporednom postojanju i dobra i zla u čovjeku, itd. Iako nisam fan onih spojeva europske i istočne

tradicije koju poznajem, npr. jednoga Alana Wattsa, u nekoliko momenata tokom čitanja klasičnog njemačkog idealizma, nalazila sam teze koje su me uvelike podsjećale na istočne tradicije, pa bi se ovaj problem, kada ga postavim u dimenziju pedagoškog pitanja postajanja čovjeka čovjekom, pretvorio u nekakvu komparativnu studiju, no ne na razini onoga što trenutno jest i kakvo istočno obrazovanje trenutno biva, već kakvom ga istočni filozofi vide da treba biti. U svakom trenutku onda mogu pisati i kritiku postojećih obrazovnih sustava obiju tradicija, vidjeti u kojoj mjeri odgovaraju svojim filozofijskim postavkama i koje momente smatram bitnima naglasiti.

2. Može li jedan Hegelov svijet biti stvaran, tj. koliko o svijetu iz pozicije pozitivizma zapravo znamo? Poticaj za pisanje ovakve teme potaknulo je upravo čitanje Kanta i njegova nenamjerna destrukcija metafizike, a zamišljena je kao pregled filozofijsko-fizikalnih paradoksa kao način istraživanja granica samog pozitivizma (nove metafizike) u 21. stoljeću. Uz pomoć kolegice koja se bavi astrofizikom, i samostalnim istraživanjem različitih teorija npr. teorije superdeterminizma Johna Bella, uviđam da i pozitivisti dolaze do granica vlastitih teorija spoznaje i istu žele prevladati. Ovaj odnos je recipročan, pa iz najviših saznanja upravo tog pozitivizma, želim vidjeti kako se „teorije van-spoznajnog“ mogu aplicirati na pitanje dobrog čovjeka i dobra svijeta, i kuda vode.
3. Također, bitno pitanje koje mi se postavilo na mom putu istraživanja dobra čovjeka i dobra svijeta u obrazovanju, dovelo me do feminističke filozofije i pitanja mogućnosti feminističke filozofije uopće. U utemeljenju feminističke filozofije kao svagda Drugoga, u inzistiranju na razlikama, i sa svijesti praktičkih dostignuća feminističke filozofije i odgovarajućih pokreta, želim vidjeti nužnost diferenciranja čovjeka do beskonačnosti, do apsurdna, kako bi se do sinteze, do čovjeka, i u praktičkom došlo. Ovaj moment vidim u teoriji roda, gdje u borbi za institucionaliziranu prava shvaćena u kontekstu Hegelova svijeta slobode preko stupnjevitosti volje, prvo moram inzistirati i dokazivati da sam moguć kao drugačiji, da bi zaslužio „pravo na slobodu“. Počiva li svijet na razlikama kao svagda Drugom (pa i novom), i jesu li razlike upravo ono zajedničko svima, ili se radi o proturječju? Pedagoški potencijal ovakve teme onda se tiče svih bitnih pitanja rodnog obrazovanja i u kojem smjeru ono treba ići - treba li obrazovanje inzistirati

na razlikama i uvažavanju spektra rodnih različitosti ili je vrhunac puta anuliranje roda (kao ono koje me određuje) uopće?

4. Sljedeće pitanje je pitanje politizacije obrazovanja: obrazovanja koje mi je za dobra čovjeka, u kojem mislim etiku, dok mi ovaj trend politizacije ne samo sprečava napredak u bilokakvom smjeru, već i udaljava obrazovanje od svoje etičke osnove koju smatram nužnom, u tome što su etika i politika inkompatibilne, i moralna politika stoji kao *contradictio in adjecto* (Kangrga, 2004). Pa se moram pitati, želim li radije da mi je obrazovanje politično ili etično? Ili što je onda dobro u politici, i može li politika uopće biti dobra?

Osim ovih tema, predmeću mi se i teme usko vezanu uz samo temu rada, a radi se o proširivanju pojma slobode unutar *Bildunga*, Hegelovo određenje čovjeka kao povijesnog bića i značaj istog za obrazovanje, voljela bi dublje istražiti kritičku pedagogiju iz pozicije klasičnog njemačkog idealizma, budući da kritika stoji kao prvi korak u negaciji postojećeg na onom putu ništa-bitak-postajanje, baciti se u iščitavanje Gadamera u potrazi za njegovom etikom, ili pak, odgonetnuti što Ellen Key misli pod moralnim individualitetom.

Iako smatram da *Bildung* najunutarnije ne može stajati kao koncept unutar egzistencijalizma, vidim prostor u kojem mi se preklapa npr. Fichte sa Sartreom u nemogućnosti donošenja moralnog kriterija dok se čovjek djelatno ne ostvari, pa, s glavoboljom, tražiti prostor u kojem *Bildung* može stajati unutar tih i takvih teorija.

I naposljetku, kao što sam već spomenula, mogu se pisati i etika i *Bildung* iz pozicije nemogućnosti postojanja i jednog i drugog, preko problema ideala i beskonačnosti na kojima počivaju, a Herbartov pedagoški takt (1902) kao mogući odgovor na pitanje što samosvjesni, samodjelatni, slobodni i autonomni pedagog čini u odnosu sa čovjekom kako i bi isti postao ono što jest. Isto tako, može se pisati idealizam kao samo još jedna naracija u postmoderni, ali kuda bi to vodilo?

Ma mogla bih svašta, uzeti ljubav kod Hegela kao *das Dritte* (Hegel, prema Kangrgi, 1989), ono koje omogućuje, pa vidjeti kako drugi autori vide ljubav u etici i pedagogiji. Ideja mi svakako ne nedostaje, pa ni riječi, vidjet' ćemo kuda ću se sama odvesti.

Još jedna poruka koju želim eksplicirati jest: Mijenjajte stvarnost! Proizvodite nove okolnosti! Mi jesmo taj sustav, nema sustava koji je iznad nas! Sve je naš proizvod, svaki vaš pogled na svijet i djelovanje koje mu je u službi kreira stvarnost. Ne borimo se protiv nevidljive

ruke koja vlada, masona i iluminata, borimo se protiv neznanja, manjka umnosti, ne-poštivanja čovjekove druge prirode! Od čovjeka samog! Čovjeka koji na putu postajanja još nije osvjestio vlastitu umnost. Pa pokažite koja je to čovjekova druga priroda, živite ju. U djelovanju, biti ćete primjer. U djelovanju, otvarat ćete mogućnosti drugome da djeluje u skladu s vlastitom umnosti. U otvaranju mogućnosti, stvarat ćete slobodu. Odmaknite se od zatvora tvrdnje da nešto „jest takvo kakvo je“. Progovorite ako Vam nešto nije „po volji“. Prepoznajte svoju snagu. Vjerujte vlastitom razumu. *Sapere aude!*

Ali i prepoznajte sebe kao konačno i ograničeno biće. Pružite si ljubav i razumijevanje u trenucima nedostatnosti. Ovim radom, pružam Vam je ja. Čovječni ste upravo u svojoj ne-savršenosti. Upravo u toj ne-savršenosti zaslužujete ljubav. Ljubav i podršku da prevladate granice koje Vas muče za života.

Ovako shvaćen *Bildung* vidim važnim ne samo u svrhu razvijanja pedagoškog duha, koji je u mojoj svijesti duh uopće, jer ono što je dobro jest pedagoško, nego i u osvješćivanju odgovornosti i utjecaja na svijet vlastitim djelovanjem. Nismo mravi, nismo kao pojedinci nevrjedni jer ne možemo mijenjati cijele sustave jednim dahom, jer mi jesmo djelatni akteri koji proizvode svakodnevicu, ne samo nas već i ljudi oko nas, pa onda tako shvaćenog i idealiteta svijeta. I treće, i najbitnije, u učenju univerzalnog, onog što spaja i mene i tebe, budi se u meni ljubav prema svakom čovjeku i svaki mi čovjek postaje upravo to, samo čovjek. Neki su više ovakvi, drugi onakvi, ali ja kao pedagoginja idealistkinja, volim i poštujem svakoga, jer svaki dijeli nešto inherentno ljudsko sa mnom, i u svačijim riječima mogu čuti sebe. Time mi čovjek u kojega gledam prestaje biti samo njegova kultura, ili njegove navike, ili nešto treće. Čak i kada ne mogu naći zajedničke točke, jer mi nisu na prvu vidljive, ili imam problem u prevladavanju razlika koje nas udaljuju jedno od drugoga, ja u svojoj vjeri, znam da postoji nešto dublje, nešto više od čiste spoznaje, kojom mogu tvrditi da smo jedno.

Literatura

Aristotel (1992) *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel (1970) *Politika*. Beograd: Kultura.

Arendt, H. (2006) *O zlu: predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*. Zagreb: Naklada Breza.

Arendt, H. (2020) *Eichmann u Jeruzalemu – Izveštaj o banalnosti zla*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Barbarić, D. (1991) *Politeia: knjiga VI. i VII.* Zagreb: Demetra

Bauer, A. (2021) *Autentičnost u pedagoškom odnosu*. Diplomski rad. Sveučilište u Zagrebu: Filozofski fakultet.

Brkić, M. (2004) *Filozofija i Paideia u Hegelovu djelu*. Doktorska disertacija. Zagreb: Filozofski fakultet.

Danner, H. (1994) Bildung – A basic term of German education. *Educational Sciences*, 9, str. 1-26.

Fichte, J. G. (1956) *Odabrane filozofske rasprave*. Zagreb: Kultura.

Fichte, J. G. (1974) *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Zagreb: Naprijed.

Hegel, G. W. F. (1987) *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.

Herbart, J. F. (1902) *The Science of Education, its General Principles Deduced from its Aim*. Boston: D. C. Heath & CO.

Horlacher, R. (2012) What is *Bildung*? Or: Why *Pädagogik* cannot get away from the concept of *Bildung*. U: Siljander, P., Kivelä, A., i Sutinen, A., ur. *Theories of Bildung and Growth*, Rotterdam: Sense Publishers, str. 135-147.

Hume, D. (1988) *Istraživanje o ljudskom razumu*, 2. izdanje. Zagreb: Naprijed.

Kangrga, M. (1966), *Etika i sloboda*, Zagreb: Naprijed.

Kangrga, M. (1970), *Razmišljanja o etici*, Zagreb: Praxis.

Kangrga, M. (1984) *Praksa Vrijeme Svijet*. Beograd: Nolit.

- Kangrga, M. (1989) *Etika ili revolucija*. Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, M. (2004) *Etika, osnovni problemi i pravci*, Zagreb: Golden Marketing: Tehnička knjiga.
- Kangrga, M. (2006) *Nacionalizam ili demokracija*, Zagreb: Razlog.
- Kangrga, M. (2008) *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, Zagreb: FF Press.
- Kant, I. (1953) *Dvije rasprave*, Zagreb: Matica hrvatska
- Kant, I. (1970) *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura.
- Kant, I. (1990) *Kritika praktičkog uma*, Zagreb: Filozofska biblioteka.
- Kohlberg, L, Mayer, R. (1972) Development as the aim of education. *Harvard Educational Review*, 42 (4), str. 449-496.
- Komar, Z. (2008) Pedagogija kao sustavna znanost obrazovanja. *Pedagogijska istraživanja*, 5 (2), str. 127-136
- Komar, Z. (2017) Svrhovitost odgoja, obrazovanja i njezino jedinstvo s idejom čovjeka kao ono utemeljujuće pedagogijske znanosti. U: Kaštela, S. i Strugar, V. ur., *Radovi Zavoda za znanstvenoistraživački i umjetnički rad u Bjelovaru*, Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, 11, str. 47-60
- Liessmann, K. P. (2008) *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Lolić, M. (2011) Da li je Kantovo shvatanje radikalnog zla dovoljno radikalno. *Filozofija i društvo*, 22 (4), str. 23-36.
- Marcuse, H. (1981) Hegelova ontologija i teorija povijesnosti. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Marinković, J. (1987) *Ogledi iz filozofije odgoja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Marx, K., Engels, F. (2010) *Komunistički manifest*. Zagreb: Naklada Pavičić.
- Milenković, M. (2007) Paradoks postkulturne antropologije. *Antropologija*, 7 (1), str. 121.-143.
- Polić, M. (1993) *K filozofiji odgoja*. Zagreb: Znamen: Institut za pedagogijska istraživanja.
- Poole, R. (2002) *The Lancashire witches: Histories and stories*, Manchester: Manchester University Press.

Pranjić, M. (2009) PAIDEIA. Starogrčka odgojno-obrazovna forma. *Metodički ogledi: časopis za filozofiju odgoja*, 2 (1), str. 9-21.

Sjöström, J., Eilks, I. (2021) The Bildung Theory – From von Humboldt to Klafki and Beyond. U: Akpan, B., Kennedy, T. J., ur. *Science Education in Theory and Practice – An Introductory Guide to Learning Theory*, Cham: Springer, str. 55-67.

Sjöström i sur. (2017) Use of the concept of Bildung in the international science education literature, its potential, and implications for teaching and learning, *Studies in Science Education*, 53 (2), str. 165-192.

Skledar, N. (2004) Politika, demokracija i etika. *Filozofska istraživanja*, 24 (1), str. 5-13.

Sorkin, D. (1983) Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810. *Journal of the History of Ideas*, 44 (1), str. 55-73.

Varkøy, Ø. (2010) The concept of „Bildung“. *Philosophy of Music Education Review*, 18 (1), str. 88-96.

Vujčić, V. (1993) Etičko utemeljivanje liberalizma i liberalnog odgoja. *Društvena istraživanja Zagreb*, 2 (1), str. 167-179.

Vuk-Pavlović, P. (1932) *Ličnost i odgoj*. Zagreb: Tipografija.

Zovko, J. (2014) Obrazovanje u kontekstu Hegelove „druge prirode“. *Acta Iadertina*, 11 (1), str. 83-94.