

# Odgojivost volje i njezina kontekstualizacija u postmodernom društvu

---

Jelić, Petra

Master's thesis / Diplomski rad

2023

*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://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:361872>

*Rights / Prava:* [In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-05-19**



*Repository / Repozitorij:*

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



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA PEDAGOGIJU

**ODGOJIVOST VOLJE I NJEZINA KONTEKSTUALIZACIJA  
U POSTMODERNOM DRUŠTVU**

Diplomski rad

Petra Jelić

Zagreb, 2023.

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za pedagogiju

**ODGOJIVOST VOLJE I NJEZINA KONTEKSTUALIZACIJA U POSTMODERNOM  
DRUŠTVU**

Diplomski rad

Petra Jelić

Mentor: dr.sc. Zvonimir Komar, izv.prof.

Zagreb, 2023.

## Sadržaj

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Uvod.....                                                              | 1  |
| 2. Pregled filozofskih gledišta o ljudskoj volji kroz povijest.....       | 3  |
| 2.1. Aristotel.....                                                       | 5  |
| 2.2. Toma Akvinski .....                                                  | 8  |
| 2.3. Immanuel Kant .....                                                  | 11 |
| 2.4. Arthur Schopenhauer.....                                             | 13 |
| 2.5. Friedrich Nietzsche.....                                             | 17 |
| 3. Definiranje volje iz pedagoške perspektive .....                       | 19 |
| 3.1. Određenje pedagoškog iz pojma pedagogije kao znanosti.....           | 19 |
| 3.2. Definicija ljudske volje.....                                        | 21 |
| 3.3. Pedagoški moment u konceptu ljudske volje .....                      | 25 |
| 4. Odgojivost volje.....                                                  | 29 |
| 5. Odgojivost volje u Postmodernom društvu.....                           | 32 |
| 5.1. Moderno i postmoderno stanje .....                                   | 32 |
| 5.2. Problematika odgojivosti volje u postmodernom društvu.....           | 34 |
| 6. Pedagoški takt i pobuđivanje interesa u službi odgojivosti volje ..... | 36 |
| 6.1. Pedagoški takt.....                                                  | 37 |
| 6.2. Pobuđivanje interesa.....                                            | 39 |
| 6.3. Uloga pedagoga .....                                                 | 40 |
| 7. Zaključak.....                                                         | 40 |
| 8. Literatura.....                                                        | 42 |

## **Odgojivost volje i njezina kontekstualizacija u postmodernom društvu**

### **Sažetak**

Stalno pokretni, besciljni, nepredvidivi i nekontrolirani razvoj društva čovjeka današnjice stavlja pred neprestano traganje za vlastitim smislom. Ukidanje tradicije, koja je služila kao okvir djelovanja, razvoj tehnologija, dostupnost mnogih dobara i sl. dovode čovjeka do sve veće nemogućnosti kontroliranja vlastita ponašanja. Iz te smanjene sposobnosti među mladim osobama nerijetko se javlja težnja ka laganom postizanju uspjeha ili pak potpuna nezainteresiranost za ulaganje truda u postizanje pozitivnih ciljeva koji zahtijevaju dugotrajniju posvećenost. Eliminacija neugode te želja za trenutačnim zadovoljenjem odgajaničkih potreba postaje sve prisutniji model odgoja i obrazovanja. Istraživanja ukazuju da je uzrok većini osobnih i socijalnih problema kod ljudi predstavlja manjak samokontrole, iza kojeg se krije nedovoljno istražen koncept volje. Stoga ovaj diplomski rad za svrhu ima istražiti je li ljudska volja uistinu inicijator akcije, pokretač ljudskog djelovanja, je li ju moguće odgajati te kako to postići u današnjem postmodernom društvu. Rad započinje otkrivanjem definicije volje kroz povijest filozofijske misli te se potom volja definira kroz prizmu pedagogije kao znanosti. Nadalje, volju se zatim pedagoški pozicionira unutar odgojno-obrazovnog procesa u kojem se proučava mogućnost njezine odgojivosti. Naposljetku, ta ista odgojivost volje stavlja se u kontekst postmodernog društva te nudi ulogu odgojno-obrazovnih stručnjaka, pedagoga u širem smislu riječi, u tom procesu pri kojem se naglasak stavlja na izgradnju pedagoškog takta kao one sposobnosti odgajatelja koja omogućuje efikasnije poticanje odgoja volje odgajnika.

**Ključne riječi:** *volja, odgoj, obrazovanje, intelekt, postmoderna, pedagoški takt*

## **Educability of will and its contextualization in postmodern society**

### **Summary**

The ever-moving, aimless, unpredictable and uncontrolled development of society puts today's man in constant search for his own meaning. The abolition of tradition, which served as a framework for directing action, the development of technology, the availability of many goods, etc., lead people to an increasing inability to control their own behavior. This reduced

ability among young people often results in a desire to achieve success easily or in a complete lack of interest in investing effort when it comes to achieving positive goals that require long-term commitment. The elimination of unpleasant desires and tendency to satisfy educator's needs immediately is becoming an increasingly prevalent model of upbringing and education. Researches show that the cause of most personal and social problems in people is a lack of self-control, behind which is hidden an insufficiently researched concept of will. Therefore, the purpose of this thesis is to investigate whether the human will is truly the initiator or the driver of human action, and whether it is possible to cultivate it and how to achieve that in today's postmodern society. The paper begins with the discovery of the definition of will through philosophical thoughts, and then will is defined through the prism of pedagogy as a science. Furthermore, the will is then pedagogically positioned within the educational process in which the possibility of its educability is studied. Finally, this same educability of the will is placed in the context of postmodern society and offers the role of educational experts, pedagogues in the broader sense of the word, in this process, in which the emphasis is placed on building pedagogical tact as one ability of the educator that enables more effective stimulation of the education of the educator's will.

**Keywords:** *will, upbringing, education, intellect, postmodernity, pedagogical tact*

## 1. Uvod

Zahvaljujući procesu globalizacije svijet je postao mjesto dinamičnih promjena i neprestanog napretka. Njezin inicijalni cilj jest povezivanje i integriranje društva i države u jednu međuzavisnu cjelinu, zbližavanje različitih religija, naroda i etničkih grupa sa svrhom razvoja ekonomije i poboljšanja životnih uvjeta pojedinaca (Kovačević i Kovačević, 2019). Važne pokretačke snage procesa globalizacije predstavljaju informacijske i komunikacijske tehnologije, brzi razvoj infrastrukture i prometa, kapital, jeftina radna snaga i jeftine sirovine (Kovačević i Kovačević, 2019). Sve te promjene imale su utjecaj i na postojeće društvo. Dolaskom renesanse, prosvjetiteljstva te potom industrijske revolucije čovjek zadobiva veću autonomiju u društvu (Krznar, 2009), a posebno se počinju isticati njegova prava, odgovornost i jednakost u postojećem sustavu (Denig, 1999). Moderno razdoblje koje je uslijedilo donosi neprekidnu težnju za rastom standarda življenja, ima potrebu nadvladavanja oskudice i olakšavanja tegoba rada (Krznar, 2009). No, ostaje pitanje gdje su granice potrebe za boljim i je li to „*bolje*“ u svojoj srži može biti destruktivno za čovjeka?

Sa sve snažnijim jačanjem industrijske proizvodnje i industrijskog društva ubrzano se počeo razgrađivati tradicionalni način proizvodnje i života zasnovan običajima. Pojavom takvog modernog društva počeo se naglo razvijati jedan potpuno novi svijet – svijet efikasnosti, racionalnosti i progresivnosti (Kovačević i Kovačević, 2019). Ipak, stavljajući velik naglasak na racionalnost i empiričko znanje kao jedino relevantno, moderno razdoblje našlo se na udaru kritika zbog izostavljanja kulturološkog, iskustvenog i povijesnog aspekta znanja (Denig, 1999). Na tu nedostatnost rješenja je pokušala ponuditi postmoderna, razdoblje današnjice, nazvano i potrošačko - konzumerističkim društvom, okarakterizirano razvijenim tehnologijama i digitalizacijom, novim medijima komunikacije (Bell 1973; Denig, 1999), simulakralizacijom stvarnosti i hiperrealizacijom svijeta (Baudrillard, 1988; Denig, 1999), materijalizmom i hedonizmom (Jameson, 1991; Denig, 1999).

Unatoč težnji da ponudi rješenja, postmoderna sa sobom donosi i velike promjene na ekonomskom i socijalnom području za koje se može reći da ne idu u prilog čovjeku današnjice. Gubitkom tradicije, koja je u prijašnjim vremenima usmjeravala djelovanje, stvara se u čovjeku novog doba osjećaj praznine i izgubljenosti te izostanak cilja i smisla u onome što čini (Štengl, 2005). Tu prazninu, uočljivu u ljudskom djelovanju, koje je ključni element pri određenju egzistencije pojedinca, Frankl naziva *egzistencijalnim vakuumom* (Frankl, 1998, 24; Štengl, 2005). U potrazi za smislom i svrhom života, ali i pojavom straha od suočavanja sa životnim

situacijama koji je sve više prisutan zbog stalno pokretnog, besciljnog, nepredviđenog i nekontroliranog razvoja društva, mlade osobe posežu za trenutnim zadovoljstvima koja im služe kao vrsta predaha ili nagrade za podnesene napore (Štengl, 2005). S obzirom na velik naglasak koji se u *Postmoderni* stavlja na konzumerizam, čovjeku današnjice zabava, trenutačni užitak i zadovoljenje želja pristupačniji su nego ikad (Bell, 1996; Čolić, 2013, 18; Žakman-Ban, 2016). Posljedice konzumerizma moguće je prepoznati kod mladih osoba koje nerijetko razvijaju „agresivnost, težnju ka laganom uspjehu ili pak potpunu nezainteresiranost za ulaganje truda u postizanje pozitivnih ciljeva koji zahtijevaju dugotrajniju posvećenost“ (Žakman-Ban, 2016, 16). Trenutačno zadovoljenja potreba i nemogućnost odgode zadovoljstva uzrok može imati i u suvremenim metodama odgoja kojima se nastoje eliminirati negativni osjećaji odgajanika. Rezultati novijeg istraživanja utvrđuju da psihološka neprilagođenost studenata na fakultetima značajno ovisi o stilu i metodama odgoja njihovih roditelja, odnosno pronađena je pozitivna korelacija između „helikopter“ stila roditeljavanja i niže razine samokontrole kod studenata (Hong, 2020). Neprestanim nastojanjem da se odgajaniku uklone negativne emocije, napor i trud zaboravlja se na razvojno-izgrađujući potencijal koje ono sa sobom nosi, najviše u vidu stvaranja otpornosti te pripreme odgajanika za zrelost, samostalnost i društvenu funkcionalnost.

Baumeister i suradnici su shvatili da se većina glavnih problema ljudi, kako osobnih tako i socijalnih, temelji na manjku samokontrole: kompulzivno trošenje i posuđivanje, impulzivno nasilje, neuspjeh u školi, prokrastinacija na poslu, upotreba alkohola i droga, nezdrava prehrana, manjak tjelovježbe, kronična anksioznost, eksplozivni izljevi bijesa i sl. (Baumeister & Tierney, 2012). Manjak samokontrole sve je više vidljiv u modernom, moglo bi se reći i postmodernom načinu života u kojemu pojedinac nije sposoban izbjeći trenutni užitak poradi većeg dobra ili zadanih ciljeva (Fishbach, Friedman i Kruglanski, 2003; Fishbach i Labroo, 2007; Hung i Labroo, 2011). Stoga, negativne posljedice *Postmodernog stanja* moguće je uočiti i u odgojno-obrazovnom području.

Brisanjem tradicionalnih vrijednosti koje su prije služile čovjekovu usmjerenju djelovanja i ponašanja postavlja se pitanje kako odgajati djecu današnjice da budu čvrste individue, sposobne donositi odluke te djelovati u skladu s njima? Kako odgajati danas kada čvrsto donesena odluka i početna motivacija koju pojedinac posjeduje vrlo često nisu dovoljne za ustrajno izvršavanje zadanih ciljeva? Što je to što osobi omogućuje ustrajnost pri izvršavanju zadataka? Je li ta sposobnost urođena ili se pak može odgojiti u čovjeku? Baumeister i suradnici tvrde da se ta ista snaga krije u nedovoljno istraženom konceptu ljudske volje (Muraven, Tice

i Baumiester, 1998; Hung i Labroo, 2011). Stoga, ovaj rad za cilj ima ispitati je li ljudska volja uistinu inicijator akcije, pokretač ljudskog djelovanja.

Stariji filozofi i nešto noviji znanstvenici bavili su se upravo otkrivanjem same definicije volje i njezina djelovanja u čovjeku te svijetu. Njihov nauk o volji ukratko će biti predstavljen u ovom diplomskom radu te će volja, na osnovi njihovih saznanja, biti definirana kroz prizmu pedagogije kao znanosti. Nadalje, volju će se pokušati pedagoški pozicionirati u odgojno-obrazovnom procesu te će se uzeti u obzir mogućnost njezine odgojivosti uopće, a zatim mogućnost njezina odgoja u *Postmodernom društvu*. Rad na kraju predstavlja ulogu pedagoga i odgojno-obrazovnih djelatnika u osvješćivanju i vođenju pojedinaca, naročito djece, pri izgradnji čvrste volje.

## 2. Pregled filozofskih gledišta o ljudskoj volji kroz povijest

Čovjekova se filozofska misao, kada je riječ o ljudskoj volji, od samih početaka razvijala u dva pravca koja su kasnije u svojim ekstremnim formama nazvana *intelektualizam* i *voluntarizam* (Šojat, 1976). Početak i korijen intelektualističke struje misli moguće je pronaći već u grčkoj filozofiji u djelima i mislima jednih od najvećih filozofa svih vremena. Iako pojam volje u grčkoj filozofiji nije još bio dovoljno precizan, kako će se kasnije razviti i upotrebljavati, predstavnici intelektualizma smatrali su da se razum kao počelo nalazi iznad onog praktičnog, kasnije nazvanog volja (Šojat, 1976).

Tako Platon (427.-347. pr. Kr.), koji se u svojoj misli ne razlikuje mnogo od Sokrata (470.-399. pr.Kr.), navodi da je praktično počelo „volje“ determinirano onim *dobrim*, a intelektualno onim *istinitim* pa je stoga razum nadređen volji jer, prema njegovim riječima, „činiti zlo znači zapravo ne znati“ (Aristotel, 1970, 10-12; Šojat 1976). Prema „*Povijesti filozofije*“ Bonifaca Badrova, prvi precizniji spomen ljudske volje moguće je pronaći u Aristotelovim (384.–322. pr.Kr.) djelima koji razum i volju podrazumijeva dvjema najvišim moćima u čovjeku (Badrov, 1959; Tomić, 2015). Iako nije odredio volju istoimenim nazivom, on tu moć duše određuje kao operativno počelo u čovjeku po kojem on može činiti zlo iako je spoznao što je dobro (Aristotel, 1970; Šojat, 1976). Svojim postavkama Aristotel je barem djelomično otkrio distinkciju između *teoretskog počela* (spoznaje) i *praktičkog počela* (djelovanja) što će kasnije poslužiti drugim filozofima za razlikovanje dviju osnovnih *moći duše* – intelekta i volje (Šojat 1976). Zahvaljujući Aristotelovim pojmovima moći duše (*facultates animae*), iako nedovoljno

rastumačenima, u filozofiju se prvi put uvodi pojam volje, grčki nazvan *boulêsis* (Aristotel, 1970; Šojat, 1976).

Pripadnici Stoicizma kasnije će uvidjeti da je razlika između čovjeka i „nerazumnih životinja“ u tome što čovjek svojim razumom može vladati nad požudom (Aristotel, 1970; Šojat, 1976). Unatoč toj spoznaji stoici još uvijek nisu došli do pojma ljudske slobode i moralnosti u pravom smislu riječi jer još nije bila uočena uloga jedne i druge moći, volje i intelekta u ostvarivanju ljudskih čina (Šojat, 1976). Posebna zasluga za integraciju *grčkog* i svetopisamskog hebrejskog poimanja volje pripala je sv. Augustinu (354.-430.) koji razrađuje teoriju o besmrtnosti duše, moralnom zlu ukorijenjenu u slabosti ljudske volje te o nužnosti milosti i slobodi volje (Šojat, 1970). Štoviše, Augustin se smatra jednim od začetnika *voluntarizma* po kojemu je „volja moć da se sami determiniramo. Ona je bit čovjeka. Ima primat nad razumom. Volja je slobodna.“ (Badrov, 1959; Tomić, 2015, 183. ). Njegov višestoljetni utjecaj na smjer mišljenja o volji vidljiv je u djelima Bonaventure (1221.–1274.) i Ivan Duns Scota (oko 1266.–1308. ) koji također daju primat volji nad razumom te tvrde kako čovjek zapravo hoće samo ono što spoznaje (Badrov, 1959; Tomić, 2015).

Prateći Aristotelovo intelektualističko poimanje volje Toma Akvinski (oko 1225.-1274.) o njoj govori kao o razumskoj težnji *appetitus rationalis* gdje se razum i volja međusobno uključuju, uvjetuju, ali razum vodi volju pa zato ima primat nad njom (Badrov, 1959; Tomić, 2015). On prvi dublje obrađuje pitanje odnosa intelekta i volje, odnosno navodi njihove funkcije. Iako smatran pripadnikom intelektualizma, u njegovim djelima može se pronaći i dosta postavki koje naginju voluntarizmu. On, naime dopušta barem neku relativnu prednost volje nad razumom (*secundum quid*) npr. kada govori o ljubavi ili o tome da li intelekt ili volja pokreće čovjeka na djelovanje (Akvinski 1951; Šojat, 1970).

Dalje u radu detaljnije će biti obrađeni neki od navedenih mislilaca dok od novovjekovnih filozofa koji se bave konceptom ljudske volje valja izdvojiti: Renéa Descartesa (1596.–1650.), Barucha Spinozu (1632.–1677.), Davida Humea (1711.–1776.), Thomasa Reida (1710.–1796.), Étienne Bonnot de Condillac (1714.–1780. ), Gottfried Wilhelm Leibniza (1646.–1716.) (Badrov, 1959; Tomić, 2015). i dr.

## 2.1. Aristotel

U posljednjih nekoliko desetljeća niz poznatih filozofa i učenjaka pokušao je razjasniti Aristotelovu (384-322. pr. Kr) ulogu unutar povijesnog oblikovanja pojma volje (Rapp, 2017). Iako se njegovo ime redovito spominje kada je riječ o utvrđivanju nastanku njezina koncepta, mnogi još uvijek dvoume treba li mu uopće pripisati određeni dio zasluga za definiranje pojma volje kakvog poznajemo danas (Rapp, 2017).

Mnogi stručnjaci navode kako se unutar grčke filozofske teorije, kojoj je pripadao i Aristotel, nalaze različita objašnjenja i analize funkcioniranja čovjekovog ponašanja, donošenja odluka, vjerovanja i želja, ali samim time ne postoje implikacije na specifične karakteristike volje kao one autonomne sile zadužene za voljno djelovanje (Irwin, 1992). Samim time treba napomenuti da tek ukoliko se prihvati struja misli po kojoj se pojam volje kroz povijest filozofije razvijao postupno, moguće je vidjeti gdje i kako je Aristotel pridonio povijesnom oblikovanju njezina pojma.

Iz njegova je filozofiranja vidljivo kako smatra da čovjek može „činiti zlo“ makar i spoznaje „što je dobro“ (Šojat, 1976), te da naše činjenje ili nečinjenje onoga što vjerujemo da je najbolje ne ovisi samo o našim uvjerenjima, već i o komparativnoj snazi naših želja. Ako snažnije želimo trenutno zadovoljstvo nego što želimo naše opće dobro, krajnje dobro, tada biramo akciju koja obećava trenutno zadovoljstvo (Irwin, 1992). Zato naši postupci, planovi i preferencije u djelovanju neće odražavati našu puku želju, požudu već rezultate naših refleksija na te želje i naše izbore o tome koje od tih želja slijediti (Irwin, 1992). Iako u svojim djelima poput *Nikomahove etike*, *O duši*, *Povijest životinja*, ne određuje pojam volje jasno i konkretno, barem nesavršeno otkriva razliku između „teorijskog počela“ (spoznaje) i „praktičnog počela“ (djelovanja) (Šojat, 1976). Takav doprinos kasnije će poslužiti kao temelj distinkcije dviju osnovnih „moći duše“- *intelektu* i *volje* (Šojat, 1976).

Aristotel u *Nikomahovoj etici* navodi da duša čovjeka ima dva dijela, jedan koji je razuman i drugi koji je nerazuman (Aristotel, 1992) te njome, djelatnošću i istinom, gospodare tri sile: osjetilo, um i žudnja (Aristotel, 1992). Aristotel zapravo takvom podjelom duše želi ukazati na postojanje njezinih moći koje se međusobno razlikuju. Podjelom duše na razumni i nerazumni dio, Aristotel donosi razlikovanje dianoetičkih i etičkih kreposti (Perčulija, 2019). Etičke kreposti su one koje čovjek pronalazi unutar nekakvog društvenog poretka tj. polisa, a uspostavljene su na osnovu tradicije ili općeg suglasja naroda (Perčulija, 2019). Dianoetičke kreposti se pak nalaze u djelovanju samog razuma te je među njima za etičko djelovanje

odlučujuća razboritost (Perčulija, 2019). Ono što Aristotel tu ističe jest da o rasporedu i redoslijedu dianoetičkih vrlina ovisi najbolji način života (Perčulija, 2019).

Prema Aristotelu je očigledno da duša pokreće tijelo, da mu duša nije istoznačna jer je tijelo ono što se prostorno kreće pokretano od duše (Pečurlija, 2019). Aristotelov um (poietički um) nije moć duše ili dio duše; razum (tvarni um) je dio duše (Pečurlija, 2019). Nadalje, iz toga proizlazi njegova teza, na tragu Platona, da duša čovjeka posjeduje racionalne i neracionalne želje koje utječu na čovjekovo djelovanje (Šojat, 1976). Kako njegove filozofijske misli slijede Platonove teorije o trodiobi duše čovjeka, on u svojem djelu *O duši* zamjećuje kako u čovjeku postoje tri vrste želja: dvije neracionalne vrste želja: *epithymia* – želja za ugodom, *thymos* – želja za čašću i *boulêsis* – racionalna želja ili vrsta htijenja usmjerena prema dobromu (Sorabji 2004; Rapp, 2017). Pearsons u svojoj knjizi *Aristotle on desire* detaljnije objašnjava navedenu podjelu želja, iliti kako Aristotel navodi podjelu *orexisa* (Pearson, 2012; Scheiter 2013).

Kada je riječ o *epithymiji* kao želji, žudnji ili težnji za postizanjem ugone tada je moguće uvidjeti kako Aristotel taj pojam spominje u užem i širem kontekstu (Pearson, 2012; Scheiter 2013). Uži kontekst odnosio bi se na želju za tjelesnim užicima poput hrane, pića, seksa i sl., dok bi uži podrazumijevao netjelesne užitke poput onoga pri stjecanju znanja i usvajanju novih sadržaja (Pearson, 2012; Scheiter 2013). *Epithymia* se može smatrati instinktivnim apetitom koji postaje definiran i specificiran kao konceptualizirana želja koja nema pokazatelja budućeg vremena, odnosno kao aktivna instinktivna potreba koja zahtijeva trenutno zadovoljstvo; ona sama po sebi ne može odbaciti svoje zahtjeve, prohtjeve i sagledati dalekosežne posljedice postignutog trenutnog zadovoljstva (Rorty, 1970).

Nadalje, Pearson dalje odbacuje tumačenje Aristotelova pojma *thymosa* kao one želje koja je usmjerena na nešto dobro i plemenito te umjesto toga tvrdi da je ona sinonim za riječ *orgê*, što Aristotel definira kao želju za odmazdom, osvetom ili pak vrstom ljutnje koja nastaje kada osoba vjeruje da je nepravedno i namjerno omalovažavana od strane nekoga tko je osobu trebao dobro tretirati (Pearson, 2012; Scheiter 2013). No, za Aristotela *orgê* predstavlja samo aktualizaciju *thumoeida* (Pearson, 2012; Scheiter 2013), odnosno neće se sva djela proizašla iz *thymosa* smatrati hrabrošću, ali svi činovi hrabrosti zahtijevaju *thymos*. Takva vrsta želje prirodna je i omogućuje osobi da se suprotstavi strahu. Stoga *thymos* može biti sastavni dio istinske hrabrosti, uz izbor i plemeniti cilj (Pearson, 2012; Scheiter 2013). *Thymos* i *epithymia* mogu zasjeniti čovjekov razum, navodeći ga na socijalno neprimjerena ponašanja onda kada se

čovjek nalazi u bijesu zbog počinjene mu nepravde, kada se nalazi u neposrednom užitku te kada treba zadovoljiti neku od svojih osnovnih potreba (Rorty, 1970).

Posljednja vrsta želje koju Aristotel spominje je *boulêsis*, želja za onim „dobrim“ (Pearson, 2012; Scheiter 2013). Iako se izraz *boulêsis*, ne spominje prvi puta u Aristotelovim djelima, Akvinski kasnije tvrdi da je upravo Aristotelov koncept takve vrste htijenja ili želje zapravo koncept volje kako ga shvaćamo danas (Irwin, 1992). Prividni sukob između *epithymije* i *boulêsis* podrazumijevao bi sukob između opće instinktivne sadašnje želje za objektom koji se može izgubiti ako nije zadovoljen odmah te kognitivne, racionalno procijenjene želje za nekim specifičnijim, dugoročnim stvarima (Rorty, 1970). *Boulêsis* stoga često uključuje plan djelovanja i često zahtijeva odgodu (Rorty, 1970). Mnogi komentatori tvrde da je objekt htijenja *boulêsis* *eudaimonia*, najviše blaženstvo koje čovjek može dostići, često prevođena kao "sreća" ili "procvat", ali Pearson tvrdi da je *eudaimonia* samo jedno od mnoštva dobara koje *boulêsis* želi (Pearson, 2012; Scheiter 2013). Nadalje, objekt htijenja *boulêsis* i *orexis*, žudnje u širem smislu, ne može biti u potpunosti isti jer je *boulêsis* vrsta *orexis*. Oba pojma naprotiv teže prema dobromu, ali to dobro se po svojem značenju međusobno razlikuje (Aristotle, 1994; Pearson, 2012; Scheiter 2013). Pearson zaključuje da "dobro" treba shvatiti u širem kontekstu, kao ono koje uključuje želju za zadovoljstvom (*epithymiu*), želju za odmazdom (*thymos*) i želju za onim što racionalno shvaćamo kao dobro (*boulêsis*) (Pearson, 2012; Scheiter 2013).

U *Nikomahovoj etici* Aristotel navodi kako *boulêsis*, kao jedan oblik želje može biti treniran da se prilagodi razumu jer ju se može odgojiti da bude usmjerena na udaljenije ciljeve, objekte htijenja te je manje vezana za postizanje trenutačnih zadovoljstava (Irwin, 1992). Ipak, iako je sposobna slijediti razum, pripada onom dijelu duše koji je sam po sebi neracionalan (Irwin, 1992). Stoga, Aristotel *boulêsis* u *Retorici* opisuje kao racionalnu želju koja cilja na dobro (Irwin, 1992) i smatra da je jedini način na koji se možemo kretati u skladu s našim razumom zapravo kad se krećemo u skladu s *boulêsisom* (Aristotel, 2012).

Pojam *boulêsis* kasnije se na latinskom prevodi kao *voluntas* (Rapp, 2017) te označava vrstu htijenja, želje, preferencije ili usmjerenja koji ne slijedi puko čovjekove potrebe, hirove i strasti, nego je usko vezan uz razum (Rapp, 2017).

## 2.2. Toma Akvinski

Na tragu Aristotelove filozofijske misli, Toma Akvinski (oko 1225.-1274.god) talijanski filozof i teolog među prvima je misliocima koji konkretnije u svojim djelima razrađuje koncept ljudske volje (Zhu, 2004). Iako ga je Aristotel, može se reći, opremio osnovnom filozofskom i etičkom perspektivom razumijevanja ljudskih bića, Akvinski nadilazi Aristotela tako da proširuje njegove filozofijske koncepte (Ezenwanne, 2015).

Akvinski tvrdi da ljudsko biće treba promatrati kao biće, koje je prirodno "sastavljeno od duhovne i tjelesne tvari" (Akvinski 1969; Ezenwanne 2015). U svojem djelu *Summa Theologiae* nadalje navodi kako se može razumjeti što su ljudska bića samo uzimajući u obzir njihovu "prirodu" (*natura*) koju smatra esencijalnom značajkom ljudskih bića, zapravo stvari koje ljudsko biće čine ljudskim bićem (Akvinski 1969; Ezenwanne 2015). Drugim riječima, ljudska priroda predstavljala bi suštinu ili definirajući karakter ljudskih bića. Na tom tragu postavlja se pitanje što bi to onda bila suština ili unutarnji princip ljudskog bića? Za Akvinskog, bit ljudskog bića je "duša", koja je "trag" ili "znak" Stvoritelja na njemu/njoj, (Akvinski 1969; Ezenwanne 2015).

Kad Akvinski tvrdi da je duša bit živog organizma, tada se ne razlikuje mnogo od Aristotelove misli po kojoj, u svojoj knjizi *De Anima*, navodi kako suština stvari objašnjava ili „definira prirodu“ iste (Ezenwanne 2015). Slično tomu za Akvinskog, duša definira prirodu ljudskog bića kao živog organizma, ali nadasve i racionalnog bića, čiji je krajnji cilj sreća (Akvinski 1969; Ezenwanne 2015). Na tragu Aristotelove trodiobe duše na vegetativnu, osjetilnu i racionalnu/razumnu dušu (Aristotel, 1992), Akvinski racionalni dio duše dijeli na dva dijela: kognitivnu moć, koju predstavlja intelekt te nagonsku moć tj. volju (Hause, 1997). Volju Akvinski opisuje kao oblik apetita ili nagona koji slijedi nakon racionalne spoznaje (Gallagher, 1991). Stoga, ukoliko volja slijedi razum, ona ne može biti izjednačena sa osjetilima ili pak nagonom (Gallagher, 1991).

Akvinski smatra da ljudska bića nužno, iako toga nisu uvijek svjesna, traže sve radi krajnjeg cilja, sreće (Ezenwanne 2015). Razumijevanje sreće kod Akvinskog znatno se razlikuje od Aristotelovog (*eudaimonia*). Iako oboje koriste slične izraze, Aristotel sreću definira u smislu najvišeg ljudskog (vrhovnog) dobra, *summum bonum* koje dolazi kao nagrada za čestitu aktivnost (1984 Aristotel; Ezenwanne 2015), odnosno čestito ljudsko djelovanje racionalnog dijela duše. Akvinski pak na sreću gleda kroz nadnaravnu dimenziju, kao na želju za savršenim ljudskim krajnjim dobrom, a mogućnost postizanja takvog savršenog ljudskog

krajnjeg dobra može biti moguća samo u *Čistom činu* ili *Konačnom uzroku*, samo u zajedništvu s Bogom u sljedećem životu (Akvinski, 1969; Ezenwanne 2015). Zato Akvinski tvrdi da je krajnji cilj sreća, tj. ono savršeno dobro koje zadovoljava sve apetite i čežnje, jer inače nebi postojao posljednji kraj i cilj ako bi još nešto pri njegovu postizanju postalo nezadovoljeno (Akvinski 1969; Ezenwanne 2015). Iako Akvinski prihvaća Aristotelovo poimanje sreće kao čestito djelovanje duše koje se, kako Aristotel tvrdi, uvijek mora tražiti radi sebe, a ne zbog bilo koje druge stvari ide korak dalje inzistirajući na tome da se taj krajnji kraj/cilj sastoji u božanskoj kontemplaciji: "*blaženoj viziji*" (Ezenwanne 2015). Stoga, obojica se slažu da je ljudski kraj sreća, iako se razlikuju u razumijevanju što je ta sreća i u čemu se sastoji.

Akvinski, u *Summi Theologiae* čini tri vitalne razlike u svom pogledu na sreću. Prvu razliku ističe između onoga što on smatra općim konačnim ciljem čovjeka i onoga predmeta koje za kojeg pojedinac osobno smatra da će mu donijeti zadovoljenje žudnji, ispunjenje sreće (Akvinski 1969; Ezenwanne, 2015). Jasno je da svaki čovjek za sebe određuje koje stvari mu donose sreću i o tome na kojim mjestima će to ispunjenje tražiti, no Toma ovdje naglašava da se radi o ne samo postizanju trenutačnog, nego i dugoročnog savršenog dobra, koje je svojstveno i identično za svakog čovjeka. Druga razlika koju Akvinski radi kada govori o pojmu sreće je između "nesavršenog posjedovanja kraja, samo u namjeri" i "savršenog posjedovanja kraja, ne samo u namjeri, već i u stvarnosti" (Akvinski 1969; Ezenwanne, 2015). Prema njemu ljudska volja može uživati u sreći, no istina je da je ta vrsta sreće nesavršena upravo zbog njezina kratkoročnog vijeka, ona ne traje do kraja. Treća razlika koju Akvinski čini, je između „prirodne“ sreće (*beatitudo imperfecta*) i „nadnaravne“ sreće (*beatitudo perfecta*) (Akvinski 1969; Ezenwanne, 2015). Stoga, Akvinski tvrdi da je prirodna sreća (*beatitudo imperfecta*) ona koja vodi ljudska bića do ispunjenja njihovih ciljeva samo u ovom životu te je kratkotrajna, a da se ljudska istinska ili savršena sreća (*beatitudo perfecta*) ne može sastojati ni u čemu prirodnom (stvorena dobra) poput bogatstva, časti i slave, moći i užitka ili čak čestitog djelovanja, kao što to tvrdi Aristotel, jer ne dovode čovjeka do posljednjeg, konačnog cilja i ispunjenja (Akvinski 1969; Ezenwanne, 2015).

Stoga, ukoliko čovjek stremlji prema savršenom krajnjem dobru, tada i predmet njegove volje mora biti to isto dobro, odnosno predmet mora biti procijenjen dobrim od strane intelekta, koji zapravo vrši službu dovodenja objekata do volje. (Hause, 1997). Ona želi sreću i dobro koje su krajnji cilj nužnosti - *telos*, ono što se treba postići, potpuno ispunjenje htijenja. Ljudska volja nije zarobljena ili u bilo kakvom obliku neslobodna zato što je po prirodi njezin krajnji cilj već unaprijed determiniran, nego upravo u postojanju granica ima slobodu (Akvinski, 1990). Iako

pojedinaac ne može izabrati krajnji cilj stremljenja volje slobodan je birati individualna dobra, donositi odluke o vlastitom djelovanju i ustrajnosti pri istomu (Akvinski, 1990). Po slobodi volje, da može birati individualna dobra čovjek postaje autonomno biće, onaj koji upravlja vlastitim radnjama, djelima – volja postaje njegova sposobnost odlučivanja o djelovanju. Stoga, postojanje ljudske volje omogućuje čovjeku da bira, ali ne i krajnji cilj koji je opće dobro i utkan u njega, nego samo puteve i načine kojima će to dobro, vidljivo u krajnjem cilju i postići (Akvinski, 1990).

U svojoj *Sumi teologije* Toma spominje više vrsta nužnosti stremljenja volje. Prva je prirodna nužnost stremljenja, kao što je već spomenuto, nalaže da je volja slobodna tek ukoliko slijedi svoju prirodnu narav, esenciju, odnosno kada stremljenje prema višem dobru (Akvinski, 1990). Drugi oblik pojavljuje se u nužnosti krajnjeg cilja, a podrazumijeva sve nužnosti koje je potrebno zadovoljiti kako bi se postigao krajnji cilj (Akvinski, 1990). Kao primjer posljednjeg oblika navodi se održavanje ljudske egzistencije - čovjek nužno mora konzumirati hranu kako bi postigao krajnji cilj, vlastito samoodržanje, kako bi opstao na životu. Volja je tu prema Tomi još uvijek slobodna jer je u skladu sa vlastitom prirodom (Akvinski, 1990). Treća vrsta nužnosti jest nužnost prisile koja se, kako je to već i iz naziva vidljivo, razlikuje od prethodne dvije u svojoj slobodi. Ona se očituje u prisili osobe, ili pod utjecajem izvanjskih okolnosti, da čini radnje suprotne svojoj volji (Akvinski, 1990).

S obzirom da nužnost krajnjeg cilja stremljenja volje zahtjeva konkretno djelovanje kako bi se postigao određeni cilj, postavlja se pitanje kakvo to djelovanje treba biti? Može li se lošim djelovanjem, ili kako to Toma naziva „individualnim dobrima“ kao načinima djelovanja, postići krajnji cilj koji je dobro samo po sebi? Toma navodi kako ljudska volja može težiti, i uvijek teži, prema dobru, ali na putu prema ostvarenju toga čovjek često poseže za lošim djelima kako bi postigao krajnji cilj, smatrajući to najboljim putem za dostizanje istoga (Akvinski, 1990). Stoga, da bi se takvo traganje čovjeka svelo na što manje negativnih posljedica po pojedinca bitno se intelektualno uzdizati te zagovarati odgoj i obrazovanje prema krepostima. Jer kada intelekt spozna dobro i istinu, tada je volji jasno predočeno u kojem pravcu krenuti. Kada pojedinac uspije uvidjeti poveznicu između osobnog individualnog dobra, odnosno djelovanja i konačnog cilja, koje za Akvinskog predstavlja zajedništvo s Bogom, dok ga Aristotel navodi kao najuzvišeniji oblik sreće na zemlji, *eudaimoniu*, tada volja počinje stremiti prema tom dobru (Akvinski, 1990).

U tomu svemu jasno je vidljiva poveznica između intelekta i volje – intelekt je prema Tomi viša moć od volje jer je njegov krajnji cilj istina, dok je predmet volje dobro. Intelekt je potreban čovjeku za prepoznavanje dobra kako bi ga volja mogla izabrati, stvoriti odluku te ustrajati prema izvršenju voljnog čina (Akvenski, 1990). Bez razuma i njegovih posebnih odlika, voljna bi aktivnost potonula natrag u samo instinktivno i nekontrolirano ponašanje grube životinje (Gallagher, 1991). Možemo stoga zaključiti da je Akvenski volju odredio kao onu silu koja uživa jedinstvenu kontrolu nad svojim činima, da posjeduje sposobnost promišljanja o vlastitim odlukama i izborima, te da je njezino stremljenje usmjereno ka nečemu univerzalnom i dobromu (Gallagher, 1991). Volja bi bila moć ili sposobnost za djelovanje, u kontroli subjekta, pojedinca (Gallagher, 1991). Ona se smatra onom snagom kojom pojedinac može izvršiti određenu vrstu radnje (Gallagher, 1991)

### 2.3.Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724. – 1804.) smatra se jednim od najpoznatijih modernih filozofa koji je svoju spoznajnu teoriju utemeljio na kritici empirizma i racionalizma te je odbacio sva prethodna etička naučavanja koja su izvor moralnosti tražila u nečemu izvan čovjeka (Horvat, 2017). Veoma je važno uzeti u obzir kontekst u kojem je nastao Kantov moralni nauk, razdoblje prosvjetiteljstva jer je u tom razdoblju jačala vjera u sposobnost ljudskoga uma pri razumijevanju svijeta i rješavanju različitih problema, uključujući i onih etičkih (Horvat, 2017) Kant čovjeka postavlja u središte spoznajnih i moralnih zbivanja te kao takav postaje inteligibilno biće, odnosno biće slobodno od svake kauzalnosti i primorano na donošenje odluka i stvaranje vlastitoga svijeta (Horvat, 2017).

Kant odobrava starogrčku podjelu filozofije na logiku, fiziku i etiku te takav tradicionalni sustav i podjelu opravdava postojanjem razlike između “formalne” i “materijalne” spoznaje (Gretić, 2006). Na strani “formalne” spoznaje stoji, prema Kantu, logika, dok se “materijalna” strana očituje s jedne strane u metafizici prirode, a s druge u metafizici ćudoređa (Gretić, 2006). Upravo metafizika ćudoređa biva Kantova osnova za proučavanje i uspostavljanje moralnog nauka te on tvrdi da se njome ne ispituju uvjeti mogućnosti teorijske spoznaje nego čiste volje i slobodnoga praktičnog djelovanja (Horvat, 2017). Takvo praktično djelovanje od presudne je važnosti jer jedino djelujući praktično čovjek može stremiti k vlastitom samoostvarenju (Horvat, 2017).

Prema Kantu, um predstavlja najvišu spoznajnu moć čovjeka te je pozicioniran iznad osjetilnosti i razuma (Somo, 2018). Stoga, um bi predstavljao ukupnost svih spoznaja na teorijskom (čisti um) ili etičkom (praktični um) području, te ima tri osnovne sposobnosti: razumjeti, željeti i osjetiti zadovoljstvo i nezadovoljstvo, odnosno ugodu ili nelagodu (Schneewind, 2004). Kantova podjela uma na teorijski (čisti um) ili etički (praktični um) temeljena je na različitim primjenama i interesima jednog te istog uma (Horvat, 2017). Kako je moguće zaključiti iz samog naziva, teorijski um bavi se primarno teorijskom spoznajom i čistim apriornim pojmovima; praktična upotreba uma tiče se ljudske volje, slobodnog ljudskog djelovanja i moralnosti uopće te se u svojoj daljnjoj praktičnoj primjeni koristi granicama koje si je postavio teorijski um (Horvat, 2017). Drugim riječima moglo bi se reći da je teorijski ili čisti um usmjeren na bitak, a etički ili praktični um je određen trebanjem tj. htijenjem.

Specifičnost čistog, teorijskog uma je da određuje praktički. Odnosno, čovjekovo znanje određuje njegovo djelovanje iz čega slijedi da praktički um sebe određuje kao volju (Somo, 2018). Može se i reći da čisti teorijski um sam po sebi određuje volju i nalaže joj vlastite zakone (Somo, 2018). Kantov pojam “čiste” volje podrazumijeva onu volju koja je vođena i motivirana isključivo zakonom uma, a njezina “čistoća” se iskazuje u tome da su njezine odluke usmjere prema *a priori* danom samozakonodavstvu uma, odnosno ne dopušta se utjecaj bilo kakvih osjetilnih motiva na volju jer su oni empirijske prirode (Gretić, 2006). Po njegovu shvaćanju, moralna je filozofija” čista” kada se iz nje odstrane svi empirijski sadržaji, tj. sadržaji koji se odnose na ljudsku prirodu, sklonosti, konvencije, moralne običaje (Gretić, 2006).

Volja je prema Kantu određena samom umnom formom principa djelovanja, tj. zakonom i kao sposobnost je vrsta kauzaliteta koja pripada isključivo živim razumnim bićima (Kant, 1999). Ne posjeduju sve stvari volju, nego samo živa racionalna bića, ljudska bića, te stoga ona ima svojstvo slobode da odbaci kušnje, predmete volje koje ju ometaju, i usmjeri se prema određenom željenom predmetu (Kant, 1999). Za razumijevanje ljudske volje Kant ističe važnost moralnosti. Čovjekov moralni kapacitet, koji je procijenjen od zakona i u skladu s čovjekovim racionalnim znanjem uvijek vodi volju prema onome što bi čovjek trebao biti, a ne zaustavlja se na njegovu empirijskom znanju onoga što on trenutno jest (Schneewind, 2004). Tako ističe da je za stremljenje volje prema nekom dobru potrebno posjedovati znanje o tom dobru, iz čega proizlazi da volja ima cilj prema kojemu stremiti, vlastito usmjerenje (Horvat, 2017) te je čovjek pozvan činiti ono, od razuma procijenjeno, moralno potrebno iako mu se pri tome protive njegove empirijske, osjetilne želje.

Nadalje, poput Tome Akvinskog Kant smatra da „*teorijska spoznaja uma služi da se predmet odredi; praktična spoznaja uma služi da se predmet i ostvari.*“ (Horvat, 2017, 3). Štoviše, na tragu Akvinskog Kant uspostavlja kategorički imperativ kojim nalaže da osoba treba djelovati tako da njezino djelovanje može postati poželjno ponašanje svih ljudi te naposljetku postane univerzalnim, moralnim zakonom (Somo, 2018). Takav univerzalni zakon, moralno dobro bilo bi krajnji cilj kojeg volja treba postići.

Kant u svojem djelu Kritika praktičnog uma raspravlja o pojmu “predmeta” praktičkog uma, a to su ono dobro i ono zlo (Gretić, 2006). Ako se naime ono “dobro” shvaća kao “predmet”, tj. “objekt” volje, tada se taj “predmet” ne može smatrati nečim dobrim po sebi. Pa tako za razliku od Aristotela i Tome, Kant smatra da ono što volji daje ono „dobro“ nije određeno njezinim sadržajem ili ciljem koji postiže, nego htijenjem, stremljenjem kao sposobnošću volje da se djeluje ispravno. Odnosno, kako navodi: „*volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvog postavljenog cilja, nego samo po htijenju, tj. po sebi...*“ (Horvat, 2013, 12). Zbog spomenutog Kantova etika naziva se i „formalnom etikom“ jer se bavi formama htijenja i u njima nalazi valjanost ili „dobrost“ volje.

Upravo zbog navedene mogućnosti volje da u svojoj slobodi, ali ipak pod određenim zakonima teorijskog uma, odredi samu sebe Kant ju smatra autonomnom sposobnošću (Somo, 2018). Autonomna u smislu da sama sebe može usmjeriti i birati predmet stremljenja koji nije nametnut izvanjskim okolnostima ili silom, nego dolazi iz nje same i spoznajnih umnih procesa koji su u tom procesu prethodili.

Naposljetku, Kant volju definira kao: „*sposobnost da se bira samo ono što um nezavisno od nagnuća spoznaje kao praktički nužno, tj. kao dobro.*“ (Horvat, 2013, 12).

#### 2.4. Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788 - 1860.), njemački filozof te ujedno i utemeljitelj metafizičkog pesimizma, u svojem najznačajnijem djelu *Svijet kao volja i predodžba* prihvaća *Stvar po sebi* (njem. *Ding an sich*) i određuje ju kao volju (Defrančeski, 2020). Za razliku od Kanta, smatra da je moguće spoznati stvar po sebi, odnosno stvari koje postoje neovisno o subjektu spoznaje, stvari onakve kakve uistinu jesu, a ne onakve kakvima ih se vidi i predstavlja, ali samo posredstvom vanjske predodžbe iskustva vlastita tijela (Grgić, 2018). S obzirom da na promatranju vlastita tijela temelji spoznaju volje kao *Stvari po sebi*, može se reći da je njegova metafizika antropološki zasnovana (Grgić, 2018).

U već spomenutom djelu *Svijet kao volja i predodžba*, objavljenom 1819. godine, Schopenhauer postavlja temelje svog filozofskog nauka po kojemu svijet smatra subjektivnom ljudskom predodžbom te od Kanta preuzima koncepte fenomenalnog – svijet onakav kakvim ga pojedinac iskušava, te noumenalnog svijeta – onakav kakav on uistinu jest sam po sebi, neovisno o subjektivnim iskustvima (Hrvatska enciklopedija). On tvrdi da u nama koegzistiraju dva različita „*agregata saznanja*“, jedan uvjetovan interesima i falsifikatorski kroz kojeg svijet postaje predodžba i drugi koji odbacuje interese i istinit je te nam dopušta metafizičku intuiciju (Grgić, 2018). Metafizička intuicija je ta koja vodi do spoznaje volje kao stvari po sebi, dok um podložan interesima i vođen slijepom voljom služi samo za stvaranje predodžbe, kao i za dovođenje u zabludu, proizašlu iz čovjekove metafizičke potrebe (Grgić, 2018). Svoje teorijsko znanje o volji usmjerava na praktičnu filozofiju te svoje učenje završava u etici, odnosno u učenju o izbavljenju (Grgić, 2018)

*„...Ali, shodno našem celokupnom mišljenju, volja je ne samo slobodna, već čak i svemoćna: iz nje proističe ne samo njeno delanje, nego i njen svet; kakva je ona, takvi su njeno delanje i njen svet: i jedno i drugo njeno su samosaznanje, i ništa više: ona određuje sebe, a upravo time i svoje delanje i svoj svet: jer sem nje ne postoji ništa, i oni su ona sama; jedino na taj način volja je stvarno autonomna...“* (Schopenhauer, 2005, 11).

Prema Schopenhaueru, svijet predstavlja objektivaciju volje, volja je počelo svih stvari te njima upravlja, sve što vidimo u svijetu zapravo je odraz volje u stvarima, bićima i pojavama (Schopenhauer, 2005). Kako je volja stvar po sebi, unutrašnji sadržaj, bit svijeta tako je ovaj svijet samo njezino ogledalo (Schopenhauer, 2005). Za Schopenhauera svaki unutarnji proces u čovjeku predstavlja volju, htijenja, želje, mišljenja, osjećaji i sl. Stoga, on na ljudsko tijelo također, kao i na čitav svijet, gleda kao na objektiviranu volju ili htijenje, volju koja se vidljivo manifestirala u obliku tijela (Živić, 2011). Volja se pojavljuje, osim kod čovjeka, tako i u anorganskoj prirodi i njenim zakonima (Schopenhauer, 2005). Ona je "prvobitna, bezumna i nesvjesna" sila koja čini "unutrašnju, istinsku i nerazorivu" suštinu čovjeka, ona koja stremlježi prema postojanju, prema životu (Živić, 2011). Volja je jedinstvena, nepromjenljiva, onkraj vremena i prostora, bezrazložna i bezumna i nikad ne može biti zadovoljena. Schopenhauerovo shvaćanje je da apsolutno dobro ili „*summum bonum*“ kao finalno zadovoljenje volje, odnosno njezino konačno utaživanje u kojem ona prestaje htjeti, jest nemoguće (Grgić, 2018). Upravo zbog nemogućnosti da se zadovolji i ispuni do kraja Schopenhauer ju smatra vodećim razlogom patnje i zla u svijetu (Grgić, 2018).

Navodi da je unutarnja proturječnost volje za život borba protiv nje, a moguće je zamijetiti u najvišem stupnju objektivacije volje kod čovjeka, a to je egoizam (Grgić, 2018). Volja grabi sve pred sobom da bi utažila svoju žeđ, ispunila svoje htijenje, želje, pritom ne imajući u vidu volju drugog subjekta te se na taj način ispoljava egoizam pojedinca. I tako, dok svaka jedinka neposredno predstavlja ukupnost volje ostale su joj jedinice njezine predstave, stoga joj je do njenog vlastitog bića i egzistencije stalo više nego do bilo čega drugog (Schopenhauer, 2005). Proturječnost volje očituje se u negiranju tuđe volje, pa tako ujedno i negiranju vlastite, jer one predstavljaju istu volju, cjelokupnost volje, kao *stvari po sebi* (Schopenhauer, 2005). Kad se iscrpe sve želje za ispunjenjem koje mijenjaju oblik, ostaje nagon bez spoznatog motiva te se ispoljava osjećaj grozne praznine i napuštenosti (Grgić, 2005). Slijedom toga, dolazi do pretjerane patnje i neizlječive boli te takav čovjek traži da, kroz pogled na tuđu patnju, ublaži vlastitu te tako tuđa patnja postaje cilj po sebi i oholi čovjek se njome naslađuje (Grgić, 2005).

Njegov nauk popraćen je metafizičkim pesimizmom jer uzrok sve patnje i boli u svijetu jest upravo volja (Grgić, 2018). Svaki utjecaj na tijelo neposredno bi označavao i utjecaj na volju: kada tijelo osjeća bol tada je utjecaj suprotan volji, ide protiv nje, a kada osjeća ugodu i lagodnost, nasladu tada je u skladu s njom (Živić, 2011). Osnova svakog stremljenja volje jest nekakav nedostatak ili potrebitost, no zbog lakog i stalnog zadovoljavanja tih potrebitosti i htijenja volje, njemu počinju nedostajati objekti htijenja volje te ga spopada strahotna praznina i dosada: to jest, njegova suština i sama njegova egzistencija postaju mu nesnošljivo breme (Schopenhauer, 2005). Zato je ovaj svijet kao objektivacija metafizičke nadindividualne volje „najgori od svih mogućih svjetova“, a život pod diktatom te volje obilježen je neizbježnim doživljajem patnje (Grgić, 2018).

Svjesno se i oštro borio da provede filozofski obrat u odnosu na zabludu koja, prema njemu, potječe još iz grčkog mišljenja, a odnosi se na pridavanje prevelike važnosti ljudskoj moći spoznaje ili umu (Živić, 2011). Schopenhauer tvrdi kako je um samo funkcija volje (Schopenhauer, 2005). Jedini zadatak uma jest da volji, koja je jača sila od njega, ali u osnovi slijepa, osvijetljava put i da pred nju iznosi vlastite ciljeve (Živić, 2011). Za razliku od prethodno spomenutih filozofa, Schopenhauer zaključuje kako predmet spoznaje ili krajnji cilj uma uopće nije istina, nego je on organ zablude (Živić, 2011). Unatoč tomu, Schopenhauer ne poriče čovjekovu čistu težnju za istinom, ali istovremeno tvrdi da u čovjeku postoji i nagon za iluzijom. Stoga, prema njemu volja sebi proizvodi um koji je zadužen za stvaranje iluzija, čime

mu zamagljuju ciljeve i u potpunosti dolazi do same sebe, što se objektivizirano može vidjeti u već spomenutom pojmu egoizma (Živić, 2011).

Dakle, kada određuje bit volje, Schopenhauer kaže da je glavna i osnovna pobuda kod čovjeka (kao i kod životinje) egoizam, koji on definira kao "nagon za postojanjem i dobrobiti" (Živić, 2011). Um može čisto i ispravno izvršavati svoju funkciju – spoznavanje – samo dok volja šuti i miruje sa svojim zahtjevima (Živić, 2011). Samo tada, dakle, kada um bez interesa, što znači ništa ne želeći, promatra svijet, on postaje pravo "ogledalo" ili koristan "instrument" objektivne spoznaje. To onda znači da se um može i odvojiti od volje, a do takvog čistog odvajanja, prema Schopenhaueru, može doći samo kod ljudskog bića i to napredovanjem inteligencije (Živić, 2011). Stoga, um ima dvije funkcije, ovisne o njegovoj slobodi od volje. Prva funkcija uma bila bi da osvijetljava put volji i iznosi joj vlastite ciljeve, dok bi druga funkcija podrazumijevala objektivnu spoznaju uma. Iako je isprva "rob nužde" i prvobitno stvoren kao instrument i oružje za ostvarenje ciljeva volje, um na kraju postaje slobodan od volje i oblikuje se u sposobnost objektivnog spoznavanja (Živić, 2011). Jer jedino tako je svjetska volja mogla doći do svijesti o samoj sebi. Nakon što se, dakle, um pretvorio u "čisti, bezvoljni subjekt spoznaje", rađa se "organ istine", koji sada ne spoznaje samo volju za životom u njezinoj požudi i brutalnosti, nego također ukida njezino upravljanje umom koji je podređen interesima (Živić, 2011). Oslobođeni um na tom posljednjem stupnju svoga razvoja spoznaje svoje vlastite laži i predrasude koje je stvorio u interesu volje i obavlja posao radikalnog razotkrivanja (Živić, 2011).

U svojoj filozofiji ekstremnoga pesimizma, Schopenhauer tvrdi da postoje 3 načina umirivanja volje. Prvi način jest umjetnost, napose glazba kao najviša među umjetnostima, i utjelovljenje apstraktnih formi osjećaja, koje na kratko oslobađa duh od služenja volji. Na isti način u etičkom smislu volju umiruju askeza (prisutna u budizmu) i sućut prema beskrajnim ljudskim patnjama kao jedina istinska etička kategorija (Živić, 2011). Učenje pak o estetici prožeto je voljom na način da spoznaja ideja putem umjetnosti pruža trenutno olakšanje od volje koja nas prožima i nama upravlja, a sažaljenje i rezignacija kao dva etička principa predstavljene su kao konačno oslobođenje od volje (Grgić, 2018).

## 2.5. Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844. – 1900.) njemački je filozof kojeg nije moguće jednoznačno svrstati u određenu filozofsku struju misli ili školu, te čija su djela često krivo interpretirana upravo zbog njegove osebnosti i umjetničkog stila pisanja (Tokić, 2020).

Kao student filologije intenzivno se bavi proučavanjem filozofije Grka prije pojave Sokrata na čemu temelji svoje ideale i filozofske misli (Tokić, 2020). Svoje prvo djelo, pod naslovom *Rođenje tragedije iz duha glazbe* Nietzsche objavljuje 1872. iz kojeg je vidljivo suprotstavljanje zapadnoj tradiciji temeljenoj na kršćanstvu, te zastupanje cikličke koncepcije vremena (Tokić, 2020). U *Rođenju tragedije iz duha glazbe* Nietzsche se pita postoji li pesimizam snage, odnosno sklonost ka nelagodnim, opskurnim, užasnim zbiljnostima ljudske egzistencije, ali ne iz slabosti već iz snage duha (Škuljević, 2016; Tokić, 2020). Svoj potvrdni odgovor potkrepljuje ističući postojanje dviju različitih sila, onog dionizijskog i apolonskog, koje svoj vrhunac postižu u grčkoj tragediji. Apolon predstavlja boga svjetla, glazbe, harmonije i ljepote, dok Dioniz predstavlja boga noći opijanja, ekstatičnosti, spolne neobuzdanosti, kaosa, itd. (Tokić, 2020). Potiskivanjem jednog od tih dvaju elemenata, ističe Nietzsche, unosi se nered u zbilju; „izbacivanjem apolonskog dolazimo do barbarskoga dionizijskog, koje ne može obuzdati strasti i tako biva njima uništeno. Izbacivanjem dionizijskoga zbilju lišavamo njene tajanstvenosti i opojnosti, a upravo je to ono što Nietzsche predbacuje postsokratskoj filozofiji i kršćanstvu.“ (Tokić, 2020, 13) Nietzsche stoga oštro kritizira Sokrata i Euripida, koji su svaki na svoj način, prema njegovim riječima, osiromašili tadašnju kulturu i razdoblje koje je uslijedilo nakon njih te „filozofijom pod vlašću morala“ dovele čovječanstvo do njegove dekadencije (Tokić, 2020).

Nietzschea svrstavamo u filozofe života, vitaliste jer u njegovoj filozofiji život zauzima vrhovnu vrijednost i životu sve drugo mora biti podređeno (Tokić, 2020). Pri tome, život se misli kao onaj autentični, ovozemaljski život koji volju za moć autentično realizira i samim time uzrokuje porast vitalnosti (Tokić, 2020). Njegova teza o volji za životom predstavljala bi, drugim riječima, volju za moći.

Prema Nietzscheu volja je sila koja obuhvaća čitav čovjekov život, a živjeti za njega znači uvijek iznova htjeti više volje za moć (Jelkić, 2011). Pri tome, život mišljen u tom smislu, u smislu volje za moći predstavlja volju za mogućnošću postajanja, osnovu kretanja svega budućeg, ne samo čovjeka (Jelkić, 2011). Otud proistječe da sve što jest u biću, jest volja za moć. Prema Nietzscheovim riječima volja za moć je „najunutrašnjije bivstvo bitka“ (Nietzsche, 1988; Fink, 1981). Njegovo djelo *Volja za moć* označava preokret svih dotadašnjih vrijednosti

koje tumači kroz pojam *nihilizma* (Nietzsche, 1976), odnosno kroz volju za *ništa* (nihil) po kojem to *ništa* predstavlja onostrani ideal kojega nema, koji ne postoji, koji je ljudska tvorevina i izmišljotina i koji je suprotan najdubljim instinktima života (Jelkić, 2011). Drugim riječima, *nihilizam* označava svijet bez vrijednosti u kojemu moral i kršćanstvo vode dekadenciji i negiranju ovozemaljskog, realnog svijeta što smatra posljedicom Sokratove racionalnosti koja je uništila dionizijsku stvaralačku tendenciju, čovjeku nužnu za sklada život (Pavlović, 2020).

Nadalje, *nihilizam* se kod Nietzschea pojavljuje u dva oblika: pasivni i aktivni (Pavlović, 2020). Pasivni *nihilizam* prema Nietzscheu označava posljednjeg europskog nižeg čovjeka koji vjeruje u stari sustav vrijednosti i odgojen je putem religije i morala kao dobro pripitomljena životinja (Pavlović, 2020). Nietzsche u svom djelu *Tako je govorio Zaratustra* takav tip ljudi naziva devom kao simbolom osobe koja na sebi nosi najteži teret, a to je teret tradicije, morala, lažnog znanja i religije (Pavlović, 2020). Na taj način pasivni nihilizam označava propadanje i nazadovanje moći duha, dok aktivni nihilizam označava maksimalnu snagu razaranja (Pavlović, 2020). U aktivnom nihilizmu dvije su važne tendencije viših ljudi, a to su kritika dosadašnjeg sustava vrijednosti i aktivno prevrednovanje tih istih vrijednosti (Pavlović, 2020). Zbog toga je potreban prelazak iz pasivnog u aktivni nihilizam kako bi se snagom volje odredile nove vrijednosti i omogućio rast i razvoj s pogledom u bolju budućnost (Pavlović, 2020).

Najvažnije određenje čovjeka prema Nietzscheu jest u tome da je on most te „prijelaz i silazak“ od životinje ka *nadčovjeku* (Babić, 2014). Prema tome, čovjekova je zadaća prevladati samoga sebe i prijeći preko svojih ljudskih slabosti i osobina koje ga čine čoporskom životinjom (Babić, 2014), a to se može postići samo snagom volje.

Za Nietzscheu ne postoji slobodna volja već samo jaka i slaba volja (Bedalov, 2015). Odnosno, sloboda volje za Nietzschea moguća je samo tamo gdje ima mnoštvo prepreka i opasnosti (Bedalov, 2015). U samom izvoru moći, tj. u čovjeku, pokazuje se kako ljudi nisu jednaki – ne posjeduju u sebi jednak stupanj volje za moć (Fink, 1981) te stoga prema Nietzscheu slaba i jaka volja determiniraju bit, shvaćanje života (Jelkić, 2011). Prva je određena kroz simptome oslabljenih instinkata, instinkata *decadence* koji prevladavaju u društvima robovskog morala, a koje obilježava jednakost ljudi i demokracija. Osobine dekadentnog čovjeka, poput nesebičnosti, ljubavi spram bližnjih, slijepe vjere i robovanja običajima, ujedno su i osobine dekadentnog društva u cjelini (Babić, 2014). Dakle, Nietzsche smatra čovjeka slabim bićem koje teži onostranosti jer nema hrabrost i snagu volje za suočavanje sa životom u cjelini (Babić, 2014). Nasuprot tome, jaka volja određena je kao junačka egzistencija slobodnog duha oslobođenog transcendencije, spremnog na borbu, rat i neizvjesnost, ali i eksperimentalni

karakter života (Jelkić, 2011). Jaka volja, odnosno život stremi prema samome sebi, želi vlastiti rast i nadilaženje sebe samoga (Nietzsche, 1976) te ju Nietzsche jasno oslikava u ideji *nadčovjeka*.

U svojem djelu *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche navodi metaforu o tri preobrazbe duha, kojom uvodi ideju *nadčovjeka* te nastoji uspostaviti novu metafiziku za bolju budućnost modernog čovjeka, a to su: deva, lav i dijete (Pavlović, 2020). Deva označava osobu koja nosi teret i osjećaj strahopoštovanja prema gospodaru i samim time odraz je oslabljene volje i dekadentnog čovjeka, lav koji je po svojoj osobnosti gospodar te posjeduje slobodu za novo stvaranje te posljednja preobrazba duha u dijete koje u svojoj osobnosti nosi nevinost i zaborav, ali također i igru i stvaralaštvo (Pavlović, 2020). Upravo posljednja preobrazba duha upućuje na ideju *nadčovjeka*, čovjeka jake volje i eksperimentalnog karaktera, koji se nalazi u neprestanom nadilaženju sama sebe pri kojem se ističe Nietzscheova ideja o pojmu vječnog kotača koji se okreće, tj. u vječnom novom stvaranju (Pavlović, 2020).

Po Nietzscheovim ideja o *nihilizmu*, *nadčovjeku*, *volji za moć* moguće je zaključiti kako se smisao svijeta za njega ne nalazi u težnji prema onome onostranom, nego upravo povratku života sebi samome, usmjeravanju na ovozemaljski život (Nietzsche, 1976). Za Nietzschea ovaj život predstavlja tjelesnost: „...*samo sam tijelo i ništa drugo doli tijelo; a duša je samo riječ za nešto na tijelu.*“ (Nietzsche, 1991; Tokić, 2020)

### 3. Definiranje volje iz pedagoške perspektive

#### 3.1. Određenje pedagoškog iz pojma pedagogije kao znanosti

Često se može čuti kako se pedagogija smatra znanosti koja se bavi djecom te proučava procese odgoja i obrazovanja. Ta kratka definicija nije netočna no, da bi se došlo do same biti pedagogije, do onoga što ju čini autonomnom društvenom znanosti, potrebno je detaljnije proučiti značenje riječi odgoj i obrazovanje.

Sama etimologija naziva *Pedagogija* potječe od grčke riječi *paidagogos* (παιδαγωγία), te otkriva njezinu bit. U grčkom jeziku, riječ "*pais, paidos*" (παιδος) označava dijete, a glagol "*ago, agein*" (αγω) znači pratiti, voditi (Komar, 2019). U staroj grčkoj, riječ *paidagogos* označavala je roba koji je pratio dijete od kuće do škole te mu pomagao pri učenju. Iz navedene definicije jasno je zašto se pedagogija kao znanost često prikazuje kao ona koja se bavi odgojem

i obrazovanjem djece no, potrebno je znati da riječ „*Pais*“ u pedagozijskom smislu, ne označava samo dijete kao biološku datost (Komar, 2019). Djecu se često karakterizira kao nezrela ljudska bića, potrebna socijalizacije koju postižu putem odgoja i obrazovanja. Pedagogiji pak u cilju nije ukalupljivanje djeteta u već postojeći sustav društva, nego omogućiti mu da se razvija u skladu sa svojim potrebama, interesima i mogućnostima, pritom naravno uzimajući u obzir kontekst u kojemu se odgoj i obrazovanje istoga odvija. Dijete stoga, ili u ovom slučaju biće *Pais*, na jedan pedagoški način predstavlja čovjeka koji zahtjeva da se odredi, oblik ljudske neodređenosti, beskraj mogućnosti koje mogu postati, a još uvijek nisu (Komar, 2019). Stoga, moglo bi se reći da pedagogija u svojoj praktičnoj domeni služi pronalasku potencijala bića *Pais* te potom njegovu uozbiljenju. Zato se može reći da je čovjek kao dijete, odnosno biće *Pais* otvorena mogućnost koja stremlji prema nastajanju.

S obzirom da je u pedagogiji uvijek prisutna određena vrsta odnosa između aktera koji sudjeluju u procesima odgoja i obrazovanja, odnos između odgajnika i pedagoga okarakteriziran je funkcijom pedagoga u vodstvu bića *Pais* na njegovu putu prema nastajanju, prema vlastitom oblikovanju sebe. Ukoliko bi svrha navedene interakcije bila isključivo socijalizacija, takav oblik odnosa sveo bi se na puki bankarski pristup (Freire, 2002), transmisiju, odnosno pedagogovo prenošenje znanja odgajniku bez slijedenja njegovih potreba, mogućnosti i interesa, s ciljem njegove prilagodbe već postojećem društvu. No, bitan aspekt pedagoškog odnosa između pedagoga i odgajnika dolazak je odgajnika, tj. bića *Pais* do vlastitih potencijala putem vrste kretanja koja je izražena u vodstvu.

Vodstvo kao kretanje karakterizira svrhovitost, tj. kretanje prema određenoj svrsi ili zadanom cilju. Upravo grčka riječ *Agein* unutar riječi *Paidagogos* označava takvu vrstu vodstva. S obzirom da biće *Pais* treba slijediti vlastite potencijale te je sposobno samome sebi iz vlastite slobode dati oblik, a ne prilagođavati se isključivo društvenim očekivanjima, može se reći da je biće *Pais* po svojoj biti autonomno.

S obzirom na svrhovitost kretanja bića *Pais* u kojemu ono sebi daje oblik, postavlja se pitanje kako se određuje krajnji cilj kretanja, što je krajnji rezultat, vrhunac dosega oblikovanja? Prije svega potrebno je naglasiti kako svako vodstvo bića *Pais*, da bi ono ispunilo svoju svrhu, mora biti u skladu s čovjekovom biti. Čovjek ne može biti odgajan, tretiran poput životinje ili nekog drugog živog ili neživog predmeta. Čovjek unutar okvira vlastite biti može ostvariti svoj puni potencijal. Imajući na umu čovjekovu bit, esenciju, - vodstvo u skladu s tim za krajnji cilj treba tražiti nešto što je zajedničko svakom čovjeku, nešto što čovjeka čini čovjekom, a to je

sloboda. Svaki čovjek po svojoj biti je slobodan, posjeduje određenu slobodu umnosti te slobodnu volju, ukoliko ona nije sputana silom ili izvanjskim faktorima. Stoga, svako biće *Pais* trebalo bi voditi do one točke gdje biva slobodno da se samo odredi, da samo sebi da oblik, te u skladu s tim nastavlja sa vlastitim samoodgojem. Biće *Pais* tada postiže ono što bi se danas u odgoju i obrazovanju moglo nazvati zrelošću, mogućnošću da iz vlastite slobode sebe oblikuje u skladu s interesima i mogućnostima.

### 3.2. Definicija ljudske volje

Čovjekovo ponašanje vidljiva je manifestacija njegove slobode. Ono ukazuje na činjenicu da čovjek, u određenoj mjeri, posjeduje slobodnu volju koja bi predstavljala: „sposobnost izbora između različitih mogućnosti, sposobnost stvaranja novih alternativa, sposobnost donošenja odluka neovisno o drugim subjektima te neovisnost subjekta o nekim prirodnim zakonima“ (Brezinović, 2003, 45). Stoga, moglo bi se reći da slobodna volja kao jedan oblik slobode izražene u čovjekovu ponašanju određuje njega samoga, njegovu bit, suštinu. Nadalje, ako slobodna volja uistinu određuje čovjeka, jer je u njoj satkana sloboda i ako je svrha pedagogije, kao što je prethodno spomenuto, omogućiti čovjeku da oblikuje sama sebe iz svoje slobode, je li upravo volja kod čovjeka ono što bi odgojem i obrazovanjem trebalo oblikovati?

S obzirom na njezinu apstraktnost teško je odrediti jednoznačnu definiciju pojma volje. Ono što je pak donekle moguće jest sagledati što su istaknuti filozofi rekli o volji u prethodnom poglavlju te na osnovu toga ustanoviti njezine osnovne karakteristike koje mogu poslužiti za pokušaj pronalaska njezine svrhe u pedagogiji te njezinu pedagoški upotrebu.

Prva karakteristika volje koju je potrebno razjasniti, a oko koje je mišljenje među filozofima podijeljeno jest njezin odnos sa razumom. Aristotel volju, odnosno *boulêsis* smatra racionalno procijenjenom željom za nekim specifičnijim, dugoročnim stvarima (Rorty, 1970). *Boulêsis* prema njemu ima sposobnost slijediti razum, ali pripada neracionalnom dijelu duše (Irwin, 1992). Kant, u svojoj podjeli uma na čisti teorijski i praktični tvrdi da čisti teorijski um sam po sebi određuje volju i nalaže joj vlastite zakone (Somo, 2018) što bi značilo, drugim riječima da čovjekovo znanje određuje njegovo djelovanje. „Čista“ volja za Kanta bi predstavljala volju koja je vođena isključivo zakonom uma, te se pritom ne dopušta bilo kakav utjecaj osjetnih motiva na djelovanje volje (Gretić, 2006). Slično njemu, Toma Akvinski tvrdi kako voljnom djelovanju prethodi spoznajni proces (Somo, 2018). Obojica ističu da je funkcija razuma da

volji osvjetljava i dovodi pred nju objekte htijenja i stremljenja (Tomić, 2015). Stoga, moglo bi se reći da se sva trojica filozofa, iako različita mišljenja u pogledu načina na koji razum upravljanja voljom, smatraju pripadnicima intelektualističke struje misli koja „ističe vrijednost intelektualne djelatnosti te joj daje prednost pred onim što je izravno doživljeno, nagonско, senzualno, emocionalno, intuitivno, voljno ili praktički djelatno“ (Hrvatska enciklopedija – Intelektualizam).

Voluntaristi pak s druge strane volju vide kao onu po čijoj se nakani izvršavaju razumsko mišljenje, spoznajni procesi i osvješćivanje (Hrvatska enciklopedija - voluntarizam). Schopenhauer stoga, kao pripadnik voluntarizma, navodi kako je um samo funkcija volje - um volji nameće svoje ciljeve i vodi ju do zablude (Grgić, 2018). Nadalje, Nietzsche tvrdi da volja može biti slobodna jedino onda kada se nađe među mnoštvom prepreka i opasnosti, takva volja zapravo odražava jaku volju, koja nadilazi samu sebe, te označava junačku egzistenciju duha oslobođenog od transcendencije, morala, tradicije i običaja, a spremnog na eksperimentalni način života (Jelkić, 2011). Nietzsche takvu volju, slobodnu i jaku oslikava u svojoj ideji *nadčovjeka*.

Druga karakteristika odnosi se na svojstvo slobode ljudske volje. Stav prema kojemu je čovjek biće koje posjeduje slobodnu volju implicira kako je svaki čin koji se smatra slobodnim onaj koji ima svoj početak u volji bez vanjskog utjecaja, tj. otvara se pitanje uskladiivosti slobodnog voljnog čina s prirodnim kauzalnostima i ograničenjima koja ne dopuštaju odstupanja (Skuhala Karasman, 2018). Samo slobodno djelovanje pretpostavlja kako „ja“ koje djeluje suvereno odlučuje o svom činu te kako je ono samo uzrokom toga čina (Skuhala Karasman, 2018). Iako različitih stajališta i pogleda na volju, Schopenhauer se slaže s ostalim filozofima da volja posjeduje svojstvo slobode, no tvrdi kako je slobodu volje nemoguće postići na onaj način kako ju je postavio Kant (Skuhala Karasman, 2018). Volja je po Kantu slobodna jer ima sposobnost odbaciti smetnje i kušnje te se usmjeriti prema određenom cilju, predmetu htijenja ili stremljenja (Kant, 1999), na što Akvinski nadodaje kako se njezina sloboda može postići jedino u slučajevima kada volja slijedi svoju prirodnu Narav (Akvinski, 1990). No, dok Akvinski i Kant smatraju da je volja kao moć svojstvena isključivo živim racionalnim bićima, tj. ljudima (Akvinski, 1990; Kant, 1999), Schopenhauer tvrdi da ona može biti sastavni dio svakog predmeta anorganske prirode (Schopenhauer, 2005; Defrančeski, 2020). S obzirom na tu tvrdnju, Schopenhauer se stavlja u poziciju vlastitog proturječja. Ukoliko volja, ima svojstvo slobode, ali isto tako i može biti sastavni dio nežive prirode, kako tada neživa tvar može imati slobodu? Nije li sloboda svojstvena isključivo živim racionalnim bićima? Moguće je da ono što

Schopenhauer podrazumijeva pod pojmom volje kod nežive prirode, kada je riječ o njezinoj slobodi, jest upravo Aristotelova *bit* stvari koja određuje istu. Druga mogućnost interpretacije volje kod nežive prirode o kojoj Schopenhauer govori leži u volji za životom iliti volji za opstankom vezanom uz Darwinovu teoriju prirodne selekcije po kojoj priroda uništava jedinke koje su lošije prilagođene uvjetima života (Skuhala Karasman, 2018). Upravo Schopenhauer dijeli istu misao s Darwinom kada kaže da je život neprekidna i beskompromisna borba svega sa svime (Klaus, 2009) u čemu možemo vidjeti ideju o volji za opstankom. Iako Schopenhauerova iznimka pripisivanja volje neživim tvarima ima svoju osnovu u volji za život, promatrajući volju kao općenitiji pojam može se zaključiti kako uistinu jest slobodna, te je svojstvena živim, razumnim bićima, odnosno čovjeku.

Nadalje, dok Akvinski i Kant smatraju da volja ima putanju svoga kretanja, da uvijek stremi prema nečemu univerzalnome i dobromu, volja za Schopenhauera nema svrhu prema kojoj se kreće, slijepa je, nema put stremljenja te se stoga ne može zadovoljiti nikada (Živić, 2011). On za nju kaže: „*Ona proizlazi iz žestokoga nagona volje, koji grabi sve pred sobom da bi se utažila žeđ egoizma.*“ (Grgić, 2018, 20). Volja uistinu može stremiti prema mnoštvu stvari, iz svoje autonomije i slobode može se odrediti za bezbroj mogućnosti, ali već samim činom odabira nečega usmjerila se prema određenoj stvari. Stoga, ona ne može biti slijepa i besciljna jer uvijek odabire nešto. Žeđ egoizma čovjek često utažuje popuštajući svojim nagonima i željama, no nagon se definitivno ne može poistovjetiti s voljom. To je jasno napisao Slatina u svojem djelu kada je rekao: „*Cilj je tačka koja odvaja voljni akt od nagonskog.*“ (Slatina, 2004, 5).

Nadasve, ukoliko je, kao što Schopenhauer navodi, volja autonomna i daje sama sebi oblik, sama se određuje iz svoje slobode, glavno pitanje jest prema čemu se volja određuje? Kakav oblik daje samoj sebi? Može li se volja usmjeriti vlastitom oblikovanju ako nije usmjerena na ništa, ako je usmjerena prema nečemu što ne postoji? Čovjek svoje voljne radnje uistinu podvrgava krajnjem cilju, no one prije toga moraju biti usmjerene na bliže, trenutačne ciljeve (Slatina, 2004) zbog čega se volja može doimati nezrelom, može lutati u smislu izabiranja neprikladnih ciljeva prema kojima se trenutačno usmjerava, ali nipošto nije besciljna i slijepa, bez svrhe i krajnjeg cilja, jer bi u protivnom bilo riječ o čistom nagonu. Štoviše, Schopenhauer smatra da stalnim i prelakim zadovoljavanjem potrebitosti i htijenja volje njoj počinju nedostajati njezini objekti i predmeti stremljenja te ju stoga spopada strahotna praznina i dosada (Schopenhauer, 2005). Neprestanim zadovoljavanjem nagona i želja čovjek otupljuje i sve ga manje stvari može zadovoljiti, dok pak zadovoljenje volje ne bi trebalo imati takav učinak ukoliko je ona usmjerena prema nekom krajnjem cilju. Volja će iz tog krajnjeg cilja neprestano

lučiti nove predmete stremljenja sve dok on ne bude u potpunosti zadovoljen. Stoga Akvinski i uzima za krajnji cilj zajedništvo s Bogom (Akvinski, 1990) jer ostavlja čovjeku mogućnost da za čitava života ne ostane bez objekata stremljenja, omogućujući volji da neprestano stremlji prema nečemu i nadilazi postojeće stanje.

Nietzsche pak postavljanje nečeg univerzalnog i dobrog kao krajnjih ciljeva volje smatra izrazom oslabljene volje (Jelkić, 2011). On njezin krajnji cilj pronalazi u samome čovjeku. Stare vrijednosti, poglavito kršćanstvo, čovječanstvo su dovele do nihilizma - čovjek je izgubio vjeru u svoje vrijednosti, postao je slab, postao je „posljednji čovjek“ (Mihaljević, 2009). Zato Nietzsche u svoju filozofiju uvodi ideju *Nadčovjeka* koji predstavlja autonomnog i snažnog čovjeka, sposobnog voditi čovječanstvo i stvarati nove vrijednosti (Mihaljević, 2009). Tako bi Nietzscheov *Nadčovjek* bio pojedinac osnažene, zrele volje koji uvijek nadilazi samoga sebe i svoje postojeće stanje. Na osnovu toga Nietzsche ne pronalazi krajnje ciljeve u nečemu onostranom, izvanjskim idealima, nego volju usmjerava na pronalaženje vrijednosti unutar samoga sebe (Nietzsche, 1976). Upravo Nietzscheova uspostava novih vrijednosti koje čovjek pronalazi unutar sebe postaje pomak od modernog poimanja svijeta te je postepeno gradila *Postmoderno društvo* koje karakterizira društvo današnjice. Nietzsche je htio napraviti zaokret te istaknuti čovjekovu individualnost i sve ono što ona sa sobom nosi, no odmicanjem od viših ideala i principa, onog onostranog što je bilo postavljeno za krajnji cilj, otvorio je mogućnost današnjem čovjeku da svoju volju usmjerava prema vlastitim željama i nagonima, da se ponašanje čovjeka svede isključivo na njegove osjećaje, a ne na njegovu bit, njegovu *Narav* – ukoliko ona postoji, te prema njoj uskladi svoje djelovanje.

Neki autori volju definiraju kao sposobnost za namjernu aktivnost i/ili za kontroliranje jednih ili oslobađanje drugih impulsa (Slatina, 2014). No, specifičnije određenje pojma volje vidljivo je u promatranju misli spomenutih filozofa po kojima se može reći da je volja svojstvena živim racionalnim bićima, sposobnost u čovjeku koja je slobodna i autonomna da se odredi, ali vođena razumom u mjeri u kojoj joj razum pomaže razjasniti i razlučiti objekte htijenja u usporedbi s njezinim krajnjim ciljevima. Volja ima svojstvo svrsishodnosti, tj. usmjerenosti prema određenim ciljevima, jer bi u protivnom označavala puki nagon koji besciljno luta sa ciljem vlastitog zadovoljenja osjećaja. Njezina manifestacija vidljiva je u čovjekovim odlukama, načinima djelovanja, ponašanju.

### 3.3. Pedagoški moment u konceptu ljudske volje

Laička definicija pedagoškog bila bi sadržana u mogućnosti pojedinca da se iz vlastite slobode mijenja, određuje, daje sam sebi oblik. Znajući tu definiciju, ali također i definiciju volje, može se zaključiti kako volja u svojoj biti sadrži elemente onog pedagoškog – slobodna je i autonomna, potrebno ju je voditi tako da je usmjerena prema određenom cilju te je čitav taj proces praćen vidljivom kvalitativnom promjenom u ponašanju pojedinca. Za jednog pedagoga to je vrlo bitno spoznati jer ukoliko je srž pedagogije bavljenje čovjekovim davanjem oblika samome sebi, a volja čini bitan dio tog procesa tada je potrebno znati kako ona funkcionira, kako očvršćivati volju pojedinca i pomoći mu da ostvari svoj puni potencijal, naročito u današnjem društvu.

Aristotelov *boulêsis* vrsta je želje koja može biti trenirana da se prilagodi razumu, *logosu* jer ju se može odgojiti da bude usmjerena na udaljenije ciljeve, objekte htijenja te je manje vezana za postizanje trenutačnih zadovoljstava (Irwin, 1992). Pretjeranim zadovoljavanjem trenutačnih želja, naročito želje za ugodom i užicima (*epithymia*) pojedinac biva obuzet emocijama, zasjenjenog razuma, te se ne može usmjeriti na dugoročnije ciljeve koji će ga dovesti do dobra. S obzirom na ulogu *logosa* da vrši spoznaju stvari te otkriva istinu, Aristotel navodi kako je bitno da pojedinac svoje odluke i ponašanje temelji upravo na racionalnoj prosudbi koju je moguće vidjeti u želji *boulêsis*. Nadalje, iako razum može rasvijetliti *boulêsisu* što je dobro i ispravno, Aristotel tvrdi da intelektualno znanje, kao što su tvrdili Sokrat i Platon, nije dovoljno, već da treba i dobro i ispravno djelovati (Vincetić, 2016). Jer prema Aristotelu čovjek može činiti zlo i onda kada spozna što je dobro. Odabir ispravnog djelovanja, pa čak i onda kada odgajnik ne razumije zašto je pojedinac izbor ispravan, stvara dobre navike (*ethos*, *habitus*), kasnije vidljive u pojedinčevu ponašanju koje vode ka razvijanju vrlina. Vrline (*arete*) su za Aristotela odraz čovjekove sposobnosti ispravnog balansiranja želja (*orexis*): *thymos*, *epithymie* i *boulêsisu*, odnosno najbolje djelovanje pojedinca u danom mu trenutku (Irwin, 1992). Najbolji način za postizanje vrlina za Aristotela je da pojedinac obuzdaje svoje strasti, da se mrtvi na području želja za odmazdom (*thymos*) i užicima (*epithymia*) jer one bude pojačane emocije koje onemogućuju razumu da obavlja svoju ulogu. Takvim obuzdavanjem strasti dolazi se postupno do *logosa* te se realizira istina etičkih principa, odnosno osoba biva u mogućnosti racionalno gledati na cjelovitost ljudskog bića (Vincetić, 2016). Aristotel smatra da kada pojedinac djeluje stimuliran prisutnim osjećajima (*kata pathos*), tada ne može biti zaista moralan. Također ne može biti moralan i zaista dobar (*agathos*) ako ga bar jedan ozbiljan porok obuzme jer taj porok remeti stabilnost čitave cjeline moralne naravi (Vincetić, 2016). Stoga,

Aristotel smatra kako obuzdavanjem strasti te održavanjem ravnoteže između želja pojedinac ostavlja više prostora za djelovanje razumu, koji omogućuje *boulêsisu* da se ispravno usmjeri, da svoje kretanje usmjeri prema krajnjem cilju, prema dobru (*eudaimonii*).

Akvinski također bitnu ulogu pri voljnom djelovanju pripisuje razumu. Prema njemu volja je oblik apetita ili nagona koji slijedi nakon racionalne spoznaje (Gallagher, 1991). Toma, za razliku od Aristotela smatra da ukoliko pojedinac uistinu doživi racionalnu spoznaju istine ne može činiti loše. Odnosno, moguće je da se nakon spoznaje dobra odluči krenuti prema tom cilju, ali izabere neispravan način realizacije cilja, tj. iako ne može odrediti krajnji cilj stremljena volja, on smatra da je pojedinac slobodan birati individualna dobra, odnosno već spomenute puteve i načine postizanja tog krajnjeg cilja te donositi odluke o vlastitom djelovanju i ustrajnosti pri istomu (Akvinski, 1990). Tek onda kada pojedinac uspije uvidjeti poveznicu između osobnog individualnog dobra, odnosno djelovanja i konačnog cilja, tada volja počinje stremiti prema tom dobru (Akvinski, 1990). Da bi čovjek uspio uvidjeti poveznicu između osobnog individualnog dobra i krajnjeg cilja, dobra, što za njega predstavlja zajedništvo s Bogom, mora se neprestano intelektualno uzdizati te zagovarati odgoj i obrazovanje prema krepostima. Na tragu te misli, jasno je vidljiv Aristotelov utjecaj po kojem razum ima vodeću ulogu u moralnom djelovanju. Poput Aristotela koji zagovara odgoj prema vrlinama i Akvinski spominje nužnost odgoja prema krepostima, gdje pritom Aristotel navodi jednu vrstu obuzdavanja strasti, dok Akvinski između ostalog naglašava da je bitno jačati intelektualno znanje kako bi znali što je ispravno činiti. Jer znanje volju usmjerava prema krajnjem cilju.

Kant spada pod zagovornike mišljenja da čovjekovo znanje određuje njegovo djelovanje te stoga velik značaj njegova ponašanja pripisuje umu, kao najvišoj spoznajnoj moći u čovjeku. Čovjekovo racionalno znanje uvijek vodi volju prema onome što bi čovjek trebao biti, a ne prema onomu što trenutno jest (Schneewind, 2004) te samim time, Kant nanovo ističe da je za stremljenje volje prema nekom dobru potrebno posjedovati znanje o tom dobru. Kao i kod prethodnih filozofa, u njegovu mišljenju jasno je vidljiv značaj intelektualnog znanja za čovjekovo djelovanje. I Kant smatra kako osjetilni motivi, jer su empirijske prirode, mogu zaslijeptiti mogućnost volje da se ispravno usmjeri (Gretić, 2006) te je potrebno postići „čistu volju“, onu koja ih je lišena te ima sposobnost odbaciti kušnje, predmete volje koji ju ometaju i usmjeriti se prema određenom željenom predmetu (Kant, 1999). Djelovanje u skladu s takvom „čistom voljom“ čovjeka postupno vodi ka shvaćanju dužnosti i zakona, koje mu uvjetuju moralnost (Senković, 2011). Stoga, da bi čovjek djelovao moralno potrebno je je istražiti načine kojima se čovjek treba disciplinirati, kultivirati, civilizirati i moralizirati. Prvi korak čovjekova

puta ka moralnom djelovanju jest disciplina. Ona čovjeku postavlja granice čovječnosti te ga lišava onog životinjskog. Kako u tom procesu još uvijek nema vlastite umnosti, pojedinac se postupno kreće prema praktičnom umu (Senković, 2011). Disciplina se pritom shvaća kao prvi stupanj promjene u kojoj odgajatelj povlači granice odgajaniku, te ga usmjerava i upućuje na ljudskost. Odgajatelj pri tom ne smije uništiti volju djeteta, nego je samo racionalizirati. Odnosno, naučiti dijete da racionalno donosi odluke koje nisu temeljene na osjećajima, jer oni zasjenjuju razum, zadužan za rasvjetljavanje krajnjeg cilja, dobra volje, što je pak potrebno za moralno djelovanje. Osim postavljanja jasnih i zdravih granica, odgajanika je potrebno prosvjetljivati u pravcu shvaćanja valjanih maksima djelovanja, i to tako da dužnosti razumijeva kao djelovanja zbog poštovanja zakona, a ne da na njih bude primoran zbog straha od kazne. Nakon čega slijedi kultiviranje, odnosno poduka i nastava, odgajanikovo konkretno usmjeravanje. Odgajanik se tada uspinje na razinu slobodnog djelovanja, kulturne produktivnosti, čime se, zahvaljujući i dugotrajnu radu s kulturnim sadržajima, ide prema svrsi dolaženja do samog sebe.

Za Schopenhauera svaki unutarnji proces u čovjeku predstavlja volju, htijenja, želje, mišljenja, osjećaji i sl. Stoga, on na ljudsko tijelo također, kao i na čitav svijet, gleda kao na objektiviranu volju ili htijenje, volju koja se vidljivo manifestirala u obliku tijela (Živić, 2011). Drugim riječima, na volju gleda kao na volju za životom, težnju za preživljavanjem, čime radi zaokret u dotadašnjem poimanju pojma volje. Ona kao takva grabi sve pred sobom da bi utažila svoju žeđ, ispunila svoje htijenje, želje, pritom ne imajući u vidu volju drugog subjekta te se na taj način ispoljava egoizam pojedinca. Ukoliko bi volja, na način kako ju on vidi, uistinu djelovala tako da neprestano zadovoljava vlastita htijenja i zahtjeve, tada je evidentna posljedica pojava egoizma kod čovjeka, jer grabeći sve pred sobom, kako bi održao svoju egzistenciju, zaboravlja na drugog čovjeka, samim time nanoseći štetu njemu i njegovoj volji. Stalnim zadovoljenjem zahtjeva volje tijelo osjeća ugodu, nasladu jer je u skladu s njom (Živić, 2011). Kada je djelovanje suprotno volji, kada ide protiv nje tada tijelo osjeća bol. Schopenhauer navodi da je osnova svakog stremljenja volje nekakav nedostatak ili potrebitost, no zbog lakog i stalnog zadovoljavanja tih potrebitosti i htijenja volje osobi počinju nedostajati objekti htijenja volje te ga spopada strahotna praznina i dosada. Kad se iscrpe sve želje za ispunjenjem koje mijenjaju oblik, ostaje nagon bez spoznatog motiva te se ispoljava osjećaj grozne praznine i napuštenosti (Grgić, 2005). Jasno je vidljivo da odgoj u kojemu se dopušta stalo zadovoljenje želja volje dovodi do stanja da se djeluje po nagonu. Čovjek je racionalno biće i razum je upravo ona karakteristika koja ga razlikuje od stalih živih bića, napose životinja.

Ukoliko mu je razum dan na taj način, tada ga čovjek treba i naučiti koristiti, prilikom donošenja odluka ili oblikovanja svog ponašanja, u protivnom bi djelovao poput životinje. Stoga, neprestano udovoljavanje volji za životom može imati negativne posljedice po život odgajnika. Schopenhauer tvrdi kako je um samo funkcija volje (Schopenhauer, 2005). Jedini zadatak uma jest da volji, koja je jača sila od njega, ali u osnovi slijepa, osvjetljava put i da pred nju iznosi vlastite ciljeve (Živić, 2011). Um može čisto i ispravno izvršavati svoju funkciju – spoznavanje – samo dok volja šuti i miruje sa svojim zahtjevima (Živić, 2011). Stoga Schopenhauer navodi 3 načina umirivanja volje: glazba, askeza (prisutna u budizmu) i sućut prema beskrajnim ljudskim patnjama (Živić, 2011). U doticaju s glazbom pojedinac umiruje i oblikuje emocije koje ga mogu voditi u pravcu neprestanog zadovoljenja želja, askeзом se mrtvi od materijalnog, obuzdava svoja htijenja, a razvijanjem sućuti, moglo bi se reći i empatije za ljudsku patnju čovjek obuzdava egoizam prisutan u svijetu, umanjuje patnju drugoga. Kada se volja umiri tek tada um može djelovati. Iako je isprva "rob nužde" i prvobitno stvoren kao instrument i oružje za ostvarenje ciljeva volje, um na kraju postaje slobodan od volje i oblikuje se u sposobnost objektivnog spoznavanja (Živić, 2011). To onda znači da se um može i odvojiti od volje, a do takvog čistog odvajanja, prema Schopenhaueru, može doći samo kod ljudskog bića i to napredovanjem inteligencije (Živić, 2011). Nakon što se, dakle, um pretvorio u "čisti, bezvoljni subjekt spoznaje", rađa se "organ istine", koji sada ne spoznaje samo volju za životom u njezinoj požudi i brutalnosti, nego također ukida njezino upravljanje umom koji je podređen interesima (Živić, 2011). Oslobođeni um na tom posljednjem stupnju svoga razvoja spoznaje svoje vlastite laži i predrasude koje je stvorio u interesu volje i obavlja posao radikalnog razotkrivanja (Živić, 2011).

Na tragu Schopenhauera Nietzscheova teza o volji za životom predstavljala bi, drugim riječima, volju za moći koja obuhvaća čitav čovjekov život. Pri tome, život mišljen u tom smislu, u smislu volje za moći predstavlja volju za mogućnošću postajanja, osnovu kretanja svega budućeg, ne samo čovjeka (Jelkić, 2011). U svojem djelu *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche navodi metaforu o tri preobrazbe duha, kojom uvodi ideju *nadčovjeka* te nastoji uspostaviti novu metafiziku za bolju budućnost modernog čovjeka, a to su: deva, lav i dijete (Pavlović, 2020). Deva označava osobu koja nosi teret i osjećaj strahopoštovanja prema gospodarima i samim time odraz je oslabljene volje i dekadentnog čovjeka. Ona je simbol osobe koja na sebi nosi najteži teret, teret tradicije, morala, lažnog znanja i religije (Pavlović, 2020). Nietzsche vjerojatno takvo stanje duha vidi kao neko nametnuto odgajniku, lišeno njegove slobode odabira, ono znanje koje ga zarobljava da se zadovolji trenutačnim i ubije mu čežnju

za daljnjom potragom sebe. Takve vrijednosti za Nietzschea onemogućuju čovjekovo nadilaženje sama sebe. Djeci je u najranijoj dobi potrebno vodstvo i usmjeravanje, potrebno je postaviti jasne i zdrave granice, ali i dopustiti mu mogućnost istraživanja svijeta. Samim time, ukoliko se u najranijoj dobi krene u proces odgajanja, ono uvijek mora biti usmjereno prema nekom cilju. Prema tome odgoj prema određenim vrijednostima nebi trebao predstavljati problem ukoliko se odgajaniku, s obzirom na njegove mogućnosti i dob, pruži autonomija da istražuje, odbacuje i sam prihvaća pojedine vrijednosti. Također, odgajanika je nemoguće lišiti tradicije i običaja, upravo stoga jer raste unutar određene zajednice i kulture, stoga oni ne predstavljaju opasnost kao što to Nietzsche možda vidi, sve dok se naravno, uz takav oblik odgoja ne oduzima sloboda odgajanika da istražuje i odlučuje, prima i odbacuje, propituje. Lav po svojoj osobnosti postaje gospodarom te posjeduje slobodu za novo stvaranje. To je već faza kada se osoba uzdigne iz puke zaslijepljenosti onoga što je primila od okoline u kojoj je odgajana, kada dosegne određenu razinu zrelosti i samostalnosti. To je faza u kojoj se duh oslobađa od, da bi bio slobodan za određenje. No, pitanje preostaje kako doći do ove faze duha? Dijete kao posljednja faza označavalo bi stvaranje nečeg novog, osoba koja stvara je živa, traži, ne zaustavlja se na postojećem. Ona označava dijete koje u svojoj osobnosti nosi nevinost i zaborav, ali također i igru i stvaralaštvo (Pavlović, 2020). Upravo posljednja preobrazba duha upućuje na ideju nadčovjeka, čovjeka jake volje i eksperimentalnog karaktera, koji se nalazi u neprestanom nadilaženju sama sebe pri kojem se ističe Nietzscheova ideja o pojmu vječnog kotača koji se okreće, tj. u vječnom novom stvaranju (Pavlović, 2020). Najvažnije određenje čovjeka prema Nietzscheu jest u tome da je on most te „prijelaz i silazak“ od životinje ka nadčovjeku (Babić, 2014). Prema tome, čovjekova je zadaća prevladati samoga sebe i prijeći preko svojih ljudskih slabosti i osobina koje ga čine čoporskom životinjom (Babić, 2014), a to se može postići samo snagom volje.

#### 4. Odgojivost volje

Ukoliko volja, kao što smo vidjeli iz prethodnog poglavlja, ima pedagoške karakteristike slobode, autonomije, svrhovitosti, pripadnost racionalnim bićima, tada je evidentno da je volju moguće odgajati, odnosno ona ima odgojivu narav. Djelovanje volje i njezinih procesa važno je područje konfluentnog obrazovanja kojemu je cilj u pojedincu razviti želju i potrebu da mijenja sebe i okolinu u kojoj se nalazi (Slatina, 2004). Takvo obrazovanje stoga je „svojevrсна borba protiv lijenosti i besposličenja, malodušnosti i apatičnosti, tromosti i pasivnosti, protiv svih oblika abulije, tj. smanjene sposobnosti da se efektivno nešto hoće ili da se donese odluka“

(Slatina, 2004, 4). Stoga, ukoliko se pedagogiju promatra kao znanost koja za cilj ima omogućiti čovjeku da oblikuje sebe, da ostvari svoj puni potencijal tada je bitno ponovno početi razmatrati ljudsku volju i njezinu mogućnost odgoja.

S obzirom da je pedagogija znanost koja se bavi proučavanjem odgoja i obrazovanja, potrebno je sagledati kakav položaj ljudska volja zauzima u tim procesima. Kako je, kao što je već navedeno, ponašanje pojedinca jedan oblik vidljive manifestacije volje, tako se i njezin odgoj može i treba temeljiti upravo na usmjeravanju čovjekova ponašanja te ovladavanju istim. Prvi pokretači akcije i vidljiva ponašanja djeteta, u najranijim fazama njegova razvoja nisu predstave, ideje i pojmovi, nego njegove potrebe, nagoni i osjećaji (Slatina, 2004). Dijete stoga nije slobodno, već njime robuju njegove potrebe i nagoni te je upravo cilj odgoja oslobađanje djeteta od navedenog ropstva (Slatina, 2004). Djetetov intelekt u tom razdoblju još se ima razviti te zato njegovo ponašanje nije planirano, niti promišljeno (Vučić, 1939; Slatina, 2004). U tom razdoblju, kako nije razvijen intelekt koji volji osvjetljava predmete dobra, volja nije razvijena te je njezin odgoj funkcionalnog karaktera – usmjeren na reguliranje pravca i smisla, brzine i jačine aktivnosti, ali ne i na njeno istinsko obrazovanje (Slatina, 2004). Kako se djetetov intelekt razvija tako se razvija i njegova povezanost s voljom, koja postupno pojedincu omogućuje ovladavanje samim sobom i svojim ponašanjem.

Na osnovu toga može se zaključiti kako ponašanje pojedinca može biti temeljeno ili na njegovim nagonima, potrebama i osjećajima ili pak s druge strane kao izraz htijenja, voljnog akta djelovanja. Iako Slatina navodi kako zapravo svaki voljni čin, htijenje svoje prvobitne osnove zasniva na nevoljnim tendencijama koje su prirodene čovjeku, on nije istovjetan s njima (Slatina, 2004). Stoga, može se reći da nagon nije volja, ali može biti tendencija djelovanja, pokretač akcije (Slatina, 2004). Njihovu razliku Slatina uočava: „Svaki voljni akt se razlikuje od nagonskog po cilju; njemu prethodi svijest o cilju, dok kod nagona cilj ne dopire do svijesti te može biti samo u prirodnome planu” (Vučić, 1939, 103; Slatina, 2004, 9). Voljna radnja stoga je svjesna i namjerno poduzeta aktivnost kojom se realizira slobodno izabrana odluka (Slatina, 2004).

Da bi se uopće moglo pričati o odgoju i obrazovanju čovjeka potrebno je vidjeti što to čovjek u svojoj biti uistinu jest, odnosno što čovjeka čini čovjekom. S obzirom da se čovjek od ostalih živih bića razlikuje u posjedovanju intelekta, razuma koji mu omogućuje razborito i logičko kritičko rasuđivanje, iz njegove odlike proizlazi i njegova sloboda. Ukoliko čovjek nebi imao razum, nebi posjedovao niti slobodu da bira vlastita ponašanja – koja bi tada bila

uvjetovana prirodom i njegovim nagonima. Stoga, od velikog je značaja na čovjekovu slobodu gledati kao na počelo procesa odgoja i obrazovanja.

Iako po svojoj prirodi slobodan, čovjek tek mora postati slobodan za sebe, kako smatra Hegel, on još mora doći do svijesti slobode da bi nju samu ostvario (Hegel, 1956; Coreth, 1998), jer ne može tragati za nečim što nije spoznao. On dalje ističe razliku između slobode koja omogućuje nesmetano voljno djelovanje i samovolje – proizvoljno i slijepo slijediti nagone i sklonosti ne predstavlja slobodu, nego izraz samovolje koja ostaje ovisiti o prirodnim porivima i izvanjskim utjecajima; upravo po tome čovjek za Hegela nije istinski slobodan (Hegel, 1956; Coreth, 1998). Ono što Hegel nastoji reći jest da bi čovjek došao do procesa obrazovanja, da bi postao sposoban sebe oblikovati, najprije je potrebno postati istinski slobodan – *slobodan od* djelovanja po nagonima, strastima, osjećajima i sklonostima, naučiti vladati sobom, svojom raspršenom voljom kako bi ju kasnije kroz proces obrazovanja mogao usmjeriti prema oblikovanju. Upravo Isaiah Berlin u svojem eseju *Dva poimanja slobode* bavi se razlikovanjem negativnog i pozitivnog određenja slobode: *Sloboda od i sloboda za* (Berlin, 1969; Kulenović, 2001). *Sloboda od* pripadala bi negativnom poimanju slobode koje označava granice slobodnog djelovanja pojedinca koje mogu biti nametnute izvanjskim ili, u ovom slučaju, nekim nutrašnjim ograničenjima (Kulenović, 2001). Takav oblik oslobođenja postiže se upravo u odgojnom procesu individue.

U ranim fazama odgoja djeteta potrebno je postavljati jasne i zdrave granice koje su oblik discipliniranja djetetove volje, odnosno kojima se kroti nekontrolirano ponašanje. Takav odgoj trebao bi biti prilagođen djetetovim potrebama i trenutačnim sposobnostima te također unutar okvira prirodne biti samog djeteta kao ljudskog bića. Uzimajući u obzir činjenicu da se djetetova volja i intelekt tek imaju razviti te ukoliko je odgajatelj vođen djetetovim najboljim interesom, takav oblik vođena usmjeravanja ne predstavlja manipulaciju djetetom. U kasnijim fazama djetetova razvoja može se, umjesto vanjske discipline, razvijati njegovo samostalno kontroliranje vlastitog ponašanja koje ne pretpostavlja gušenje njegovih prirodnih sklonosti, već ima u vidu njegovo ovladavanje vlastitim aktivnostima (Vygotsky, 1998; Slatina, 2004). Hegel tu ističe kako upravo pravo, moral, socijalne dužnosti i sl. nisu vezivanja ili ograničavanja, već pozitivni uvjeti za samostalno ovladavanje, ostvarenje slobode volje, „pozitivna stvarnost i zadovoljenje“ slobode (Hegel, 1956; Coreth, 1998).

Postojanje unutarnje discipline pojedinca je znak izvježbane i odgojne volje, no ne postoji njezino specijalno, plansko i smišljeno obrazovanje (Slatina, 2004). Ono što bi pak pojam obrazovanja volje mogao obuhvaćati, kako Berlin ističe, jest pozitivni aspekt slobode odnosno

*sloboda za* (Kulenović, 2001; 1969). Pozitivno određenje slobode najčešće se veže uz Hegela, a odgovara na pitanje pod kojim se uvjetima pojedinac može razviti u istinski slobodnu osobu, slobodnu od vanjske prisile kao i od vlastitih zabluda, strasti i neznanja (Kulenović, 2001). Čovjek suštinski otvoren, sposoban za prilagođavanje i razvoj, stoga također na osobit način „nedovršen“ (Coreth, 1998) trebao bi u svojoj biti težiti za nekim oblikom određivanja sama sebe. O svom ponašanju mora sam odlučivati, svoju okolicu samotvorno oblikovati. Zato, moguće je govoriti o procesima odgoja za obrazovanje ljudske volje, s obzirom da je bez slobode od nagona i prirodnih sklonosti nemoguće govoriti o voljinom davanju oblika samoj sebi.

Budući da čovjek nije prirodno fiksiran nego oslobođen da svoj život sam oblikuje, on se mora orijentirati spoznajnom i uvidom koji vode njegove odluke (Coreth, 1998). Pitanje koje preostaje jest može li čovjek u potpunom smislu sebi dati oblik? Može li postati sve što želi biti ili pak, s obzirom na njegovu ljudsku narav postoje prirodna ograničenja? Prema čemu bi se čovjek današnjice trebao oblikovati? Je li uistinu moguće krajnji cilj našeg oblikovanja kao ljudi tražiti unutar nas samih, kako ističe Nietzsche (Nietzsche, 1976)?

## 5. Odgojivost volje u Postmodernom društvu

### 5.1. Moderno i postmoderno stanje

Problem navedenom odgoju i obrazovanju volje nalazimo u današnjoj modernoj i postmodernoj kulturi društva. Moderno razdoblje pojavilo se drugom polovicom 19. st kao oblik napuštanja tradicije i raskid sa starim vrijednostima (Bezić, 1989). Spoznajna teorija, primat razuma koje sa sobom nosi prosvjetiteljstvo te usmjerenost ka znanosti neke su od društveno-političkih odlika moderne epohe (Bezić, 1989). Ona se također može smatrati kolijevkom potrošačke kulture ili *potrošačkog društva* koje se kao globalni fenomen počinje širiti kao posljedica industrijske revolucije: gradnjom modernih infrastruktura transporta i komunikacije, standardizacijom i povećanom količinom proizvodnje te naposljetku individualizacijom čovjeka u vidu stvaranja originalnog, nekonformističkog i kreativnog jastva koji svoju slobodu i status izražava u konzumerizmu i materijalizmu (Buljan, 2020). Upravo su velike korporacije bile te koje su potaknule niz ideja o nekonformizmu, autonomnoj individualnosti, osobnom zadovoljstvu i originalnosti te tako stvorile nove životne stilove u društvu (Buljan, 2020; Hromadžić, 2008). Potrošači u takvom društvu neprestano tragaju za većom količinom užitka i

različitosti što čini ključ potrošačkog kapitalizma (Buljan, 2020). Stoga, suvremeno društvo, zahvaljujući modernizmu, može se opisati kao kultura koja svoje vrijednosti temelji na materijalnom posjedovanju, točnije kao kultura koju interesira „imati“, a ne „biti“, kao hedonističko, materijalističko, narcisoidno i komodificirano društvo (Fromm, 1976; Buljan, 2020).

Postmoderna ide još dalje sa mijenjanjem društva te preoblikovanjem shvaćanja biti čovjeka i onoga kako bi on trebao funkcionirati u društvu. Bauman navodi kako razdoblje postmoderne u potpunosti kontrolira ljudsko djelovanje te oni bezuspješno tragaju za vlastitim identitetom, a moralnost, uspostavljena na temeljima starogrčkih filozofa, gubi na vrijednosti (Bauman 2011; Buljan, 2020). O postmoderni na području društvenih znanosti ozbiljnije se počelo govoriti krajem 70-ih godina 20. st. u mnogim djelima, između ostalog i djelima Jean-Francoisa Lyotarda koji *Postmoderno stanje* u zapadnom društvu opisuje kao stanje nepovjerenja prema dotadašnjim metanaracijama poput prosvjetiteljske naracije o emancipaciji čovječanstva, idealističke naracije o teleologiji duha i historijske naracije o hermeneutici smisla (Gojkov, 2006). Nastala je kao odgovor na pitanje kakve društvene promjene treba očekivati pod utjecajem nove informatičke tehnologije (Gojkov, 2006) te kao odgovor na nedostatnost modernizma. Lyotard ističe značaj novih tehnologija koje imaju utjecaj na protoke spoznaje, a protok spoznaja utječe na prirodu znanja jer ono mora postati operativnim (Lyotard, 1988). Događa se jedna vrsta izvanštenja znanja u odnosu na subjekt koji dolazi u interakciju s istim – obrazovanje više nije ono koje transformira osobu, njezin duh, ono ostaje izvan njega, rabi se poput proizvoda, distribuira, upotrebljava i troši, „ono gubi svoju uporabnu vrijednost te postaje robom“ (Lyotard, 1988, 4). Znanje je u klasičnom pogledu implicitno bilo vezano za otkrivanje iliti spoznaju istine. Sada, u postmodernizmu gubi se obrazovna vrijednost znanja te se ono uzima kao nešto kontekstualno uspostavljeno i na tom tragu znanstveno znanje, u službi spoznavanja istine, postaje samo jedna vrsta diskursa (Lyotard, 1988). Izgubilo se staro poimanje čovjeka kao razumnog bića koje ima sposobnost spoznati istinu i objektivizirati svijet oko sebe na čemu se temeljio moral i etika, odnosno smjernice čovjekova djelovanja.

Individualizam, promatran kroz prizmu krajnosti ocrtava se u čovjekovom usmjeravanju prema samome sebi, zadovoljavanju vlastitih potreba i ponašanju temeljenu na osjećajima. Kao takav donio je nestanak ideje da postoji objektivna istina, univerzalni zakoni morala i etike prema kojima čovjek oblikuje svoje djelovanje. Nadalje, postaje aktualna struja misli po kojoj pojedinac više ne posjeduje urođenu suštinu, bit, prirodnu narav, nego predstavlja socijalni konstrukt, te je upravo proces odgoja i obrazovanja taj koji pomaže osobama da konstruiraju

svoje identitete, a ne da ih otkriju (Gojkov, 2006). Stoga, odmakom od univerzalnih načela poimanja čovjeka i njegova ponašanja, može se reći da je postmoderna razdoblje obilježeno težnjom ka raznolikosti, toleranciji, slobodi, kreativnosti, emocijama i intuiciji (Gojkov, 2006).

Stoga, ukoliko se prije smatralo da je razum u funkciji otkrivanja istine prema kojoj će pojedinac djelovati, tj. da razum otkriva i osvjetljava predmete htijenja prema kojima volja usmjerava svoje djelovanje, sada, kada znanje više ne služi otkrivanju istine te spoznaja mijenja svoju prirodu, preostaje pitanje prema čemu volja može usmjeriti i treba usmjeriti svoje djelovanje. Drugim riječima rečeno, postmoderna sa sobom nosi pitanje na koji način pojedinac može odgojiti svoju volju, te dati oblik sam sebi?

## 5.2. Problematika odgojivosti volje u postmodernom društvu

Ukoliko odgojni proces volje podrazumijeva *slobodu od* određenih nutarnjih i vanjskih faktora, tada je evidentno zaključiti kako je današnjem čovjeku sve teže postići takav vid slobode upravo zbog njegove uronjenosti u potrošačko-materijalno društvo (Buljan, 2020) i društvo informatičke tehnologije. Potreba za zadovoljenjem osjećaja ugone postala je sve veća, a brzina i lakoća pristupa materijalnim dobrima dodatno otežava samokontrolu ponašanja čovjeka.

Većina spomenutih intelektualista ističe da se nezasitnim udovoljavanjem strastima volja guši, odnosno razumu se ne dopušta da obavlja svoju funkciju te samim time pojedincu biva sve teže svoje djelovanje temeljiti na ostvarenju dugoročnih, plansko promišljenih i svrhovitih ciljeva. Tako Aristotel ističe bitnost obuzdavanja strasti i emocija kako bi se održala ravnoteža između htijenja koja se javljaju u odgajaniku te se samim time ostavlja više prostora za djelovanje razumu, koji omogućuje *boulêsisu* da se ispravno usmjeri, da svoje kretanje usmjeri prema krajnjem cilju, prema dobru (*eudaimonii*). On vjeruje da ukoliko pojedinac djeluje po prisutnim osjećajima (*kata pathos*) ne može biti zaista moralan i dobar. Na tom tragu misli i Kant te se poziva na pojam „čiste volje“ po kojoj se pri njezinu djelovanju ne dopušta bilo kakav utjecaj osjetnih motiva na njezino djelovanje (Gretić, 2006). Akvinski nadalje smatra da se savršena sreća ne može postići nikakvim užitkom, moću ni bogatstvom jer su prolazni te ne dovode čovjeka do posljednjeg i konačnog ispunjenja (Akvinski 1969; Ezenwanne, 2015). Schopenhauer, iako malo drugačijeg pogleda na volju, navodi da djelovanje volje kao one koja grabi sve pred sobom da bi ispunila svoja htijenja vodi pojedinca do stanja egoizma, koji je nepoželjan jer se njime uništava volja drugog subjekta.

Stoga, moglo bi se reći da nekontrolirano zadovoljenje strasti i nagona prirode zasjenjuju intelekt koji je prijeko potreban volji da za nju vrši funkciju rasuđivanja i rasvjetljavanja predmeta stremljenja, te kao takva volja postaje neslobodna i „nesposobna“ za svoje djelovanje – a to je da pomogne pojedincu racionalno donositi odluke i usmjeriti se prema dugoročno postavljenim ciljevima. Da bi se volja oslobodila i usmjerila prema spomenutom predmetu dobra potrebno je postići već spomenutu *slobodu od*. Nietzsche takvu vrstu slobode vidi u preobrazbi duha stanja deve u stanje lava. Deva za njega označava odgajanika koji je dopustio da ga oblikuje tradicija, moral, lažno znanje i religija (Pavlović, 2020) te se kao takav treba osloboditi nametnutog te postići stanje lava u kojem biva slobodan odrediti se, birati usmjerenje, dati si oblik. Schopenhauerova teza o askezi kao onoj koja umiruje razuzdanu volju za životom (Živić, 2011) mogla bi nadopuniti Nietzscheov proces navedene preobrazbe te samim time ponuditi jednu moguću metodu, tj. odgovor na pitanje „kako?“. Uz askezu Aristotel ističe bitnost stvaranja dobrih navika (*ethos, habitus*), koje kasnije pojedincu pomažu razviti vrline (*arete*) (Irwin, 1992). Prema njemu, najbolji način za postizanje dobrih navika jest u mrtvljenju odgajanika na području želja za odmazdom (*thymos*) i užitcima (*epithymia*) čime se postupno dolazi do razuma (*logos*) te osoba biva u mogućnosti racionalno gledati na cjelovitost svog ljudskog bića (Vincetić, 2016). Postizanje *slobode od* bitno je za daljnje usmjerenje volje jer ako odgajanik nije u stanju nečemu reći „*Ne*“, koju vrijednost onda ima njegovo „*Da*“?

Nakon procesa oslobođenja volje ona se mora usmjeriti i dalje oblikovati, odnosno odrediti za nešto, postići *slobodu za*. Takvu vrstu slobode moguće je postići u procesu obrazovanja. S obzirom na promjenu prirode znanja i spoznavanja u današnjem društvu, važno je istaknuti pojam izvanštenja znanja kojeg spominje Lyotard (Llyotard, 1988). Nove tehnologije i mediji omogućili su čovjeku današnjice brži i lakši dotok informacija te samim time učinile znanje potrošnom robom. Priroda medija, najviše tehnoloških uređaja, putem kojih se znanje usvaja onemogućuje individui udublјivanje u sam sadržaj, čijim nedostatkom izostaje i procesuiranje informacija. S obzirom na količine primljenih informacija intelekt ne uspijeva obaviti funkciju rasvjetljavanja predmeta volji te se onemogućuje njezino djelovanje. Bez usmjerenja volje pojedinac ostaje u trenutačnom stanju, što Nietzsche kritizira navodeći da osoba jake volje mora biti u neprekidnom procesu nadilaženja sama sebe. Stoga, idealan čovjek za Nietzschea bio bi *nadčovjek*, osoba eksperimentalnog karaktera koja se iznova transformira u neprestanom stvaralaštvu i igri (Pavlović, 2020). Kako je to moguće postići? Akvinski ističe da je za obrazovanje volje za pojedinca bitno neprestano intelektualno uzdizanje te odgoj i obrazovanje usmjereno prema kreposnom životu (Pavlović, 2020).

S obzirom da je čovjek po svojoj prirodi racionalno biće i to ga razlikuje od životinja i ostalih živih bića, potrebno je ne dopustiti strastima i osjećajima da intelektu onemoguće djelovanje te prevladaju i upravljaju odgajaničkim djelovanjem. Zato što su emocije i prirodne potrebe također sastavni dio odgajaničeve duše, potrebno je pomoći mu pronaći ravnotežu između navedenih htijenja pri čemu veliku ulogu u današnjem društvu imaju odgojno-obrazovni stručnjaci, a naročito pedagoški praktičari.

## 6. Pedagoški takt i pobuđivanje interesa u službi odgojivosti volje

Naizgled se čini kako bi najlakši put kada je riječ o odgoju i obrazovanju odgajaničeve volje bilo ponovno oživljavanje spoznaje usmjerene na ideji istine po kojoj bi spoznavajući čovjek mogao ravnati svoju bit sa otkrivenim svijetom predmetnosti. Jer upravo promjena prirode spoznaje, koja ima veliku ulogu u transformaciji i samoobrazovanju čovjeka, stvara izazove u pedagoškom djelovanju i pronalasku novih metoda odgoja i obrazovanja. Sa sviješću da takav put zahtijeva metodičku reformu čitavog školskog sustava, odgojno-obrazovnog procesa pa i šire zajednice, te poučeni iskustvom sporog postizanja željenih rezultata, problemu odgoja i obrazovanja volje pojedinca potrebno je pristupiti „odozdo prema gore“. Takav pristup zahtijeva aktivnu suradnju svih odgojno-obrazovnih stručnjaka, nastavnika i učitelja, odgojitelja, ali i učenika te njihovih roditelja. Budući da su nastavnici i učitelji ti koji najviše svoje odgojne djelatnosti provedu u neposrednom radu sa učenicima u nastavnom procesu, velika važnost i odgovornost za odgoj i obrazovanje odgajaničeve volje pripada upravo njima.

Ukoliko uzmemo da svaki oblik praktične akcije prethodi spoznajnim interesom prirode koja ju promiče (Van Manen, 1977), tj. ako voljnom djelovanju prethodi misaona aktivnost spoznavanja promatranog predmeta, tada uloga nastavnika u nastavnom procesu postaje ulogom onoga koji vrši funkciju poticanja spoznajnog procesa kod odgajanika. No, kako mogu ili trebaju odgojno obrazovni praktičari teorijsko znanje koje im je dostupno o odgojivosti volje pretočiti u praksu? (Van Manen, 1977). Dio odgovora sadržan je u konceptu pedagoškog odnosa između odgajanika i odgajatelja. Nohl pedagoški odnos definira kao jedinstvenu, kreativnu ili generativnu vezu koja zbližava odgajanika i odgajatelja (Nohl, 1926; Friesen, 2017). On takav odnos također karakterizira kao strastven ili odnos pun ljubavi između zrele osobe i one koja to postaje, naročito na dobrobit ove posljednje, tako da bi mogla doći do života i svog oblika (Nohl, 1933; Friesen, 2017). No, ističe kako se ljubav u odnosu odgajatelja i odgajanika ispoljava na dva moguća načina: „*Odnos između odgajatelja i djeteta uvijek je*

*dvostruko određen - ljubavlju prema djetetu kakvo ono jest i ljubavlju prema cilju, idealu, onome što bi dijete tek moglo postati u budućnosti. Te dvije vrste ljubavi su jedno, nisu razdjeljive*“ (Nohl, 1933, 23; Friesen, 2017). Drugim riječima, Nohl ističe bitnosti ljubavi prema djetetu u njegovoj sadašnjosti, ali i ljubav prema budućnosti – onome što ono može postati (Friesen, 2017). Takva ljubav prema odgajaniku treba uvijek biti suzdržana, pri čemu suzdržanost podrazumijeva svaku želju da se dijete oblikuje prema odgajnikovim ili željama društva i okoline. Nietzsche takvo oblikovanje prema budućnosti vidi u jakoj volji pojedinca, nadčovjeku, životu koji se neprestano nalazi u nadilaženju sebe sama, te prestaje težiti za onim onostranim ili izvana nametnutim (Nietzsche, 1976).

Usklađivanje dviju tendencija – da se dijete odgaja prema cilju, a pritom da mu se da sloboda da se sam određuje, da njegovo obrazovanje ne bude rezultat puke transmisije znanja, onog nametnutog predstavlja umijeće pedagoškog djelovanja odgojitelja. Takav oblik odnosa u kojem su postavljene zdrave granice odgajateljeve pomoći prema usmjerenju odgajnikove volje autonomno u najprofinjenijem obliku naziva se *pedagoški takt*. Izraz podrazumijeva odgajatelja koji se ne „približava“ previše odgajaniku kada ga želi zaštititi, a koji također osjeća kada se u nastavnom procesu odmaknuti od pukog davanja uputa i usmjeravanja (Nohl, 1933; Friesen 2017).

#### 6.1. Pedagoški takt

Johann Friedrich Herbart 1802. prvi puta spominje koncept *pedagoškog takta*, opisujući ga kao poveznicu koja se nalazi kao posrednik između teorije i prakse (Friesen, 2017). Odnosi se na *"brzu prosudbu i odluku, koja se ne odvija rutinski i koja nije vječno jednolična"* (Herbart, 1896, 19; Friesen, 2017, 5), onu koja omogućuje odgajatelju odabrati trenutak u kojem će voditi odgajnika i usmjeravati ga, kao i onaj u kojem će ga prepustiti samostalnosti i igri s vršnjacima (Herbart, 1896; Friesen, 2017). Jurčić također ističe *pedagoški takt* kao odliku nastavnika koja izaziva zadovoljstvo učenika u nastavi (Jurčić, 2014). Nadalje, za Palekčića *pedagoški takt* predstavlja procjenjivanje i odlučivanje u određenoj situaciji uz uvažavanje specifičnosti pojedinog slučaja (Palekčić, 1999). Smatran je osjećajem za pedagoško ponašanje kakvo učenici očekuju od svojih nastavnika: uvažavanje, razumijevanje, ljubazno saslušanje, podržavanje, poticanje osobnog razvoja i učenja, pristojno komuniciranje, primjereno „kažnjavanje“, zapažanje neverbalnih poruka, razumijevanje emocionalne i socijalne dimenzije unutarnjeg života učenika i dr. (Jurčić, 2014). Muth nadodaje kako *pedagoški takt* nije nešto što učitelj planira te stoga ne može biti vidljiv u unaprijed planiranoj odgojnoj radnji, ali zato može

u nepredvidivim situacijama u kojoj se odgajatelj nalazi (Muth, 2020). On smatra da je to umijeće odraz onoga što odgajatelj u nastavi čini, ali i ne čini. Da bi ga detaljnije opisao navodi 4 područja u kojima ga je moguće prepoznati: autentičnost govora, prirodnost nastavnikova djelovanja, prevencija nanošenja štete djetetu i održavanje distance potrebne za pedagoški odnos (Muth, 2020). Zašto je bitno spomenuti *pedagoški takt* kada je riječ o odgojivosti volje?

Pedagoški takt stoga mogao bi se svrstati među Aristotelov govor o vrlinama jer označava onaj najbolji odabir – put koji čovjeka vodi ka ostvarenju njegove uloge. Vrlina kao čisti potencijal karaktera nema vrijednost po sebi, nego je ima zbog mogućnosti dobrog djelovanja, upravo zbog toga što je karakterna dispozicija za dobro djelovanje, odnosno počelo dobrog djelovanja (Irwin, 1992). Djelovanje u skladu s vrlinom smatra Aristotel djelovanje u skladu sa vrlinom vodi pojedinca do ispunjenog života, *eudiamonie*. On smatra da je vrline, pa stoga i *pedagoški takt*, moguće razviti stvaranjem dobrih navika (*ethos, habitus*). Onaj nastavnik koji se u svojem radu trudi razvijati dobre navike i neprestano nadilaziti sebe izglednije će postizati odgojno-obrazovnu svrhu svoje uloge u nastavnom procesu. Takva odlika nastavnika, koji i sam vječito nadilazi sebe putem kritičke refleksije na obrasce ponašanja, mišljenja i vjerovanja (Šabić, 2020), ima pedagoški potencijal za pobuđivanje interesa odgajanika. Zato se i može tvrditi da odgojivost volje pojedinca te naposljetku njegovo transformativno obrazovanje u velikoj mjeri ovisi o ponašanju nastavnika, njegovoj samorefleksivnoj sposobnosti te njegovu vođenju nastavnog procesa.

Osim navedenog, transformativno obrazovanje uvelike ovisi i o medijima korištenima u nastavnom procesu jer upravo je razvoj novih tehnologija promijenio prirodu spoznaje na kojoj se temelje daljnji procesi odgoja i obrazovanja. Stoga, *pedagoški takt* podrazumijevao bi nastavnikovu sposobnost da procijeni putem kojih medija će na najbolji način potaknuti učenike na interakciju sa sadržajem, koja će u njima buditi interese.

## 6.2. Pobuđivanje interesa

Herbart smatra da se do transformativnog obrazovanja tj. samoobrazovanja, dolazi misaonom aktivnošću koja rezultira pobuđivanjem interesa odgajanika (Herbart, 1897; Šabić, 2020). Odgovornost i uloga nastavnika upravo je u tome da izaziva interakciju između nastavnog sadržaja i učenika, usmjeravajući ga na procese udubljivanja i osvješčivanja (Herbart, 1897; Šabić, 2020). Udubljivanje označava proces opažanja i usvajanja predmeta koji se uči prilikom koje odgajanik dolazi do jasnoće predmeta, dok osvješčivanje predstavlja povratak subjekta na samoga sebe (Palekčić, 2010). Nakon udubljivanja u odgajaniku se stvara interes koji prethodi pojavi htijenja ili želja.

Herbartov proces pobuđivanja interesa, u kojemu htijenja bivaju posljedicom misaone aktivnosti odgajanika te intelekt vrši službu davanja jasnoće promatranom predmetu, moguće je povezati s idejama intelektualista koji ističu primat razuma nad voljom (Badrov, 1959; Tomić, 2015). Razum volji u takvom slučaju rasvjetljava predmete dobra te ju usmjerava prema praktičnom djelovanju. Stoga, htijenja ili želje nastale procesom udubljivanja moguće je poistovjetiti s Aristotelovim *boulêsisom*, racionalnom željom koja cilja na dobro (Irwin, 1992). Pojavom takve vrste htijenja iliti želja odgajaničeva volja usmjerava se prema praktičnom djelovanju temeljem kojeg, Aristotel navodi, pojedinac dolazi do transformacije sebe samoga (Vincetić, 2016)

Stoga, kako je interes bitan za voljno usmjerenje i određenje, Herbart ističe kako je prvi dio pedagoške svrhe nastavnika, ili pedagoga u širem smislu riječi, poticanje višestranost interesa kod odgajanika (Herbart, 1902). Pod tim pojmom Herbart misli kako odgajanik mora „*biti ljubitelj za sve, ali virtuoz u svom predmetu...*“ (Benner, 1997, 70; Palekčić, 2010). Pri tome, višestranost interesa razlikuje se od njezinog pretjeranog oblika, a to je mnogostruka zaposlenost (*Vielgeschichtigkeit*) (Palekčić, 2010).

Nastavno na to, Akvinski ističe da je za obrazovanje volje pojedinca bitno neprestano intelektualno uzdizanje (Pavlović, 2020). Iako ne navodi konkretno što bi ono podrazumijevalo, intelektualno uzdizanje u širem smislu riječi moglo bi označavati neprestani „ulazak odgajanika u interakciju sa sadržajem“. Unutar tog procesa rađaju se mnogostrani interesi koji omogućuju volji pojedinca da bira, da se autonomno određuje te naposljetku i transformira, odnosno samoobrazuje na način da informacije dobivene putem faze osvješčivanja prometne u voljno djelovanje. Stoga, može se reći da je razvijanje višestranosti interesa kod odgajanika temelj je daljnjeg obrazovanja volje.

### 6.3. Uloga pedagoga

Herbart zato navodi da je dobro obrazovanje ono u kojem nastavnik ozbiljno i sustavno uključuje vlastitu aktivnost koja budi u učeniku sve interese (Herbart, 1987; Šabić, 2020). Ističe da nastavnik mora: *“prethodno pripremiti unutrašnju sposobnost učenika za postizanje svrhe obrazovanja. On ne bi trebao sprječavati aktivitet budućeg čovjeka, posljedično, ne bi ga trebao vezivati uz jednoznačne svrhe, kao niti oslabljivati ga putem previše raznolikosti”* (Herbart, 1987: 109; Šabić, 2020).

Odgojno-obrazovna praksa u potrebi je za praktičarima koji će trajno unapređivati sebe, u osobnom i profesionalnom smislu, kritičkim promišljanjem i samorefleksijom, s ciljem razvoja sposobnosti *pedagoškog takta*. *„Vrlo je vjerojatno kako će pedagoški kompetentan učitelj/ica biti uspješan/a i zadovoljan/na osoba koja će doživljaj uspješnosti i zadovoljstva omogućiti i svojim učenicima.”* (Ljubetić i dr., 2008, 213; Šabić, 2020).

Stoga, da bi pedagog uspio potaknuti odgajnika na transformativno obrazovanje, kojeg su sastavni dio odgoj i obrazovanje njegove volje, potreban je i sam postati *nadčovjekom*.

## 7. Zaključak

U suvremenom svijetu čovjeku današnjice biva sve teže odgoditi ili izbjeći trenutačni užitek poradi ostvarenja dugoročnijih ciljeva koji zahtijevaju ustrajnost, uloženi trud i napor. Trenutačno zadovoljenja potreba i nemogućnost odgode zadovoljstva uzrok može imati i u suvremenim metodama odgoja kojima se nastoje eliminirati negativni osjećaji odgajnika. Takva nesposobnost pojedinca odražava se na njegovoj smanjenoj mogućnosti da se obrazuje, oblikuje te neprestano nadilazi samog sebe. Navedena snaga čovjeka, koja mu omogućuje prevladavanje poteškoća, ulaganje truda i napora pri ostvarenju dugoročnog cilja izražena je ljudskom voljom. Upravo je volja ta koja, uz djelovanje po prirodnom nagonu, može imati učinak inicijatora akcije. No, da bi akcija transformirala pojedinca potrebno ju je temeljiti na iskustvenim te racionalnim spoznajama postignutim posredstvom intelekta koji volji neprestano osvjetljava predmete stremljenja.

Volja kao takva ima odgojivu narav, jer se nalazi unutar odgojivog bića *pais*, te procesom odgoja i obrazovanja ona postiže dva vida slobode: *slobodu od* - koja se očituje u slobodi od robovanja izvanjski nametnuta znanja i obrazaca ponašanja, te *slobodi za* – vidljivoj u

usmjerenju volje prema određenom predmetu interesa. Takvu slobodu biva sve teže postići s obzirom na veliki protok informacija i različite nove medije i tehnologije koje mijenjaju prirodu procesa spoznavanja.

Upravo pobuđivanje interesa ima velik značaj u mogućnosti odgoja i obrazovanja volje pa stoga pedagozi i ostali odgojno-obrazovni stručnjaci igraju veliku ulogu u razvijanju pedagoškog takta prisutnog u pedagoškom odnosu između njih samih, odgajanika te sadržaja. Oni su ti čija je uloga stvoriti najbolje moguće uvjete odgajaničeva ulaženja u interakciju sa sadržajem, koje će rezultirati buđenjem višestranosti interesa. Upravo višestranost interesa odgajaničevoj volji pruža širu mogućnost da usmjeri i oblikuje svoje djelovanje.

S obzirom da je ovaj diplomski rad preglednog tipa, otvara se pitanje mogućnosti provedbe istraživačkog dijela rada s ciljem dobivanja šire slike aktualnog stanja odgojene volje u društvu ili određenim interesnim skupinama. Takvo istraživanje predstavljalo bi izazov upravo zbog odabira vrste istraživanja, kvantitativnog ili kvalitativnog tipa, ali i zbog odabira metoda istraživanja koje bi ostale unutar pedagoške perspektive znanosti, te nebi psihologizirale pojam volje, što je vidljivo u mnoštvu novijih istraživanja o ljudskoj volji.

Nadalje, uslijed nedostatnog broja istraživanja o ljudskoj volji unutar područja pedagogije, ovaj rad može predstavljati dobro polazište za propitivanje i osmišljavanje metoda odgajanja i obrazovanja odgajaničeve volje unutar nastavnog procesa. Zatim, moguće je istražiti je li uistinu moguće odgajati volju putem stvaranja dobrih navika, kao što tvrdi Aristotel, ili pak usmjeravanjem odgoja i obrazovanja prema kreposnom životu? Kakvu ulogu nove tehnologije u nastavi imaju pri odgoju pojedinčeve volje? I sl.

Stoga, ovaj rad imao je za cilj detaljnije predstaviti koncept ljudske volje i njezinu važnost u ljudskom djelovanju, praksi. Temeljem toga ostaje nada da će mnogi odgojno-obrazovni praktičari osvijestiti važnost navedene problematike odgojivosti volje u današnjem društvu te u neprestanoj transformaciji sebi, tražiti nove i inovativne metode rada u kojima će moći primjenjivati stečeno znanje, te ne samo raditi na vlastitoj transformaciji, nego i voditi odgajanike do pronalaženja vlastita sebstva.

## 8. Literatura

1. Akvinski, T., 1990. *Suma teologije*, u.
2. Aristotel, 2012. *O duši*. Parva naturalia, prevod: Slobodan Blagojević. *PAIDEIA*, Beograd.
3. Babić, J., 2014. *Moć i granice odgoja kod Nietzschea*. Diplomski rad, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet.
4. Baumeister, R. F., & Tierney, J., 2012. *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. Penguin.
5. Bedalov, I., 2015. *Volja za moć i uvjeti rasta čovjeka*. Diplomski rad. Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za filozofiju.
6. Bezić, Ž., 1989. *Moderna i postmoderna*. *Obnovljeni Život*, 44 (2), 155-164.
7. Buljan, N., 2020. *Potrošačko društvo*. Doktorski rad. Sveučilište u Zadru, Odsjek za sociologiju.
8. Coreth, E., 1998. *Smisao čovjekove slobode*. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 53 (4), 391-402.
9. Defrančeski, J., 2020. *Arthur Schopenhauer-genij ili talent?*. *Čemu: časopis studenata filozofije*, 16 (27), 80-87.
10. Denig, S.J., 1999. *Postmodernism and its Effects on the Teaching of Values in Public Schools*.
11. Fink, E. i Despot, B., 1981. *Nietzscheova filozofija*. Centar za kulturnu djelatnost.
12. Fishbach, A., Friedman, R. S., & Kruglanski, A. W., 2003. *Leading us not into temptation: Momentary allurements elicit overriding goal activation*. *Journal of personality and social psychology*, 84 (2), 296.
13. Freire, P., 2002. *Pedagogija obespravljenih*. Odrasli-Održivi razvoj zajednice.
14. Friesen, N., 2017. *The pedagogical relation past and present: experience, subjectivity and failure*. *Journal of Curriculum Studies*, 49(6), 743-756.
15. Gallagher, D.M., 1991. *Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite*. *Journal of the History of Philosophy*, 29 (4), 559-584.
16. Gojkov, G., 2006. *Didaktika i postmoderna*. VŠV, Vršac.
17. Hause, J., 1997. *Thomas Aquinas and the voluntarists*. *Medieval Philosophy & Theology*, 6 (2), 167-182.

18. Herbart, J.F., 1902. *The science of education: Its general principles deduced from its aim and the æsthetic revelation of the world*. HM Felkin & E. Felkin, Trans. Boston, MA: DC Heath.
19. Hong, P. and Cui, M., 2020. *Helicopter parenting and college students' psychological maladjustment: The role of self-control and living arrangement*. Journal of Child and Family Studies, 29, pp.338-347.
20. Horvat, B., 2017. *Kantova metafizika čudoređa*. Doktorski rad. Sveučilište Josip Juraj Strossmayer u Osijeku, Filozofski fakultet, Odsjek za engleski jezik i književnost i filozofiju.
21. Hrvatska enciklopedija - Imanuel Kant. Preuzeto s <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=30233> [29.1.2023]
22. Hrvatska enciklopedija - intelektualizam. Prezeto s: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=27596> [23.2.2023.]
23. Hrvatska enciklopedija - voluntarizam. Preuzeto s: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=65309> [31.1.2023.]
24. Hung, I. W., & Labroo, A. A., 2011. *From firm muscles to firm willpower: Understanding the role of embodied cognition in self-regulation*. Journal of Consumer Research, 37 (6), 1046-1064.
25. Irwin, T. H., 1992. *Who Discovered the Will?* Philosophical Perspectives, 6, 453.
26. Jelkić, V., 2011. *Nietzscheovo poimanje života*. Cris: časopis Povijesnog društva Križevci, 13 (1), 145-155.
27. Jurčić, M., 2014. *Kompetentnost nastavnika–pedagoške i didaktičke dimenzije*. Pedagogijska istraživanja, 11 (1), 77-91.
28. Kant, I., Karaman, D., & Barišić, P., 1999. *Metafizika čudoređa*. Matica hrvatska.
29. Komar, Z., 2019., *The Idea of Continental Pädagogik. Education and "Pädagogik"–Philosophical and Historical Reflections (Central, Southern and South-Eastern Europe)*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften. 42, 41-57.
30. Kovačević, B., & Kovačević, I. (2019). *Globalizacija destrukcije*. Evropski defendologija centar za naučna, politička, ekonomska, socijalna, bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja.
31. Krznar, T. (2009). Globalizacija kao destruktor identiteta: Primjer okolišnog osiromašanja. *Filozofska istraživanja*, 29(01/113), 131-143.
32. Kulenović, E. 2001. *Isaiah Berlin: Četiri eseja o slobodi*. Politička misao, 38 (1), 169-172.
33. Lyotard, J.F., Filipović, F. and Belančić, M., 1988. *Postmoderno stanje*. Bratstvo-Jedinstvo.

34. M. Scheiter, K., 2013., Union College. Book review on *Aristotle on desire* by Pearson, G., 2012. Cambridge University Press.
35. Mihaljević, A., 2009. *Promišljanje Nietzscheove ideje*. Diplomski rad, Sveučilište Josipa Juraja Strossmayera u Osijeku. Filozofski fakultet, Odsjek za filozofiju.
36. Muth, J. and Friesen, N., 2020. *Pedagogical Tact - A Contemporary form of Educational Engagement*.
37. Nietzsche, F., Šlehta, K., Stojanović, D., Grlić, D. and Živojinović, B., 1976. *Volja za moć*. Prosveta.
38. Nohl, H., 1933. *The pedagogical relation and the formative community*. Prev. Frissen, N, Researchgate.
39. Palekčić, M., 2010. *Herbartova teorija odgojne nastave—izvorna pedagogijska paradigma*. Pedagogijska istraživanja, 7 (2), 319-338.
40. Pavlović, V., 2020. *Nietzscheovo poimanje kulture ili Bog je mrtav*. Diplomski rad, Sveučilište u Zadru.
41. Perčulija, F. (2019). *Pojam teoretskog života u Aristotelovom Nagovoru na filozofiju* (Doctoral dissertation, University of Zagreb. University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences. Department of Philosophy).
42. Rapp, C., 2017. *Tackling Aristotle's Notion of the Will*. Philosophical Inquiry, 41(2/3), 67-79.
43. Rorty, A. (1970). *Plato and Aristotle on Belief, Habit, and "Akrasia."*. American Philosophical Quarterly, 7(1), 50–61.
44. Schopenhauer, A. and Zec, B., 2005. *Svet kao volja i predstava*. Službeni glasnik.
45. Senković, Z., 2011. *Kant's Theory of Education in Ethical Perspective*. Cris, XIII(1), str. 144-144.
46. Slatina, M., 2004. *Obrazovanje volje*. Novi Muallim, (20), 4-12.
47. Somo, A., 2018. *Autonomija volje: osnova Kantove moralno-filozofske koncepcije*. Diplomski rad. Sarajevo: Filozofski fakultet, odsjek za filozofiju, nastavnički smjer.
48. Šabić, I., 2020. *Učitelj kao subjekt i objekt transformativnog procesa obrazovanja*, Diplomski rad, Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet.
49. Šojat, Z., 1976. *Dragišićeva filozofska teorija o volji*. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2(3-4), 29-66.
50. Štengl, I., 2005. *Odgajanje senzibilnosti za pitanje smisla: Doprinos misli V. E. Frankl-a smjernicama odgajanju*. Metodčki ogledi, 12(1), 25-54. Preuzeto s: <https://hrcak.srce.hr/2393> (Datum pristupa: 11.07.2023.)

51. Tokić, M., 2020. *Friedrich Nietzsche: od dekadencije do nadčovjeka*. Diplomski rad, Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet.
52. Tomić, D., 2015. *Neoskolastičnost filozofskoga voluntarizma Bonifaca Badrova?*. *Obnovljeni Život*, 70 (2), 181-194.
53. Van Manen, M., 1977. *Linking ways of knowing with ways of being practical*. *Curriculum inquiry*, 6 (3), 205-228.
54. Vincetić, J., 2016. *Aristotelova teorija etičke sredine* (Doktorski rad, Sveučilište Josip Juraj Strossmayer u Osijeku. Filozofski fakultet. Odsjek za filozofiju).
55. Zhu, J., 2004. *Understanding volition*. *Philosophical Psychology*, 17 (2), 247–273.
56. Žakman-Ban, V. and Špehar Fiškuš, K., 2016. *Konzumerizam—društveni fenomen i nova ovisnost*. *Hum: časopis Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru*, 11 (16), 66-66.