

IDEJA ANTROPOLOGIJE I ODGOJNA STVARNOST

MARKO VUČETIĆ

Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju
University of Zadar, Department of Philosophy

STJEPAN JAGIĆ

Sveučilište u Zadru, Odjel za pedagogiju
University of Zadar, Department of Pedagogy

UDK: 141.319.8:37

Izvorni znanstveni rad / *Original scientific paper*

Primljeno / *Received*: 25. I. 2013.

Autori problematiziraju tri različite filozofske ideje o čovjeku kojima odgovaraju tri različita odgojna modela. Prvi model je model radikalnog individualizma koji ne priznaje nikakvu vrijednost drugog bića (F. Nietzsche). Takvo biće nužno odgaja sebe samoga. Drugi model je model različitih figura prijatelja i neprijatelja (J. Derrida). Ovome modelu odgovara odgoj u funkciji javne ili politički posredovane stvarnosti. Konačno, treći model je model antropologije vrijednosti (P. Vuk-Pavlović). Autori pokazuju kako upravo u ovom potonjem modelu do izražaja dolazi komplementarnost antropološkog i odgojnog područja. Njime se izbjegavaju napetosti između ideje individualizma i kolektivism, osobnog i socijalnog, prijateljskog i neprijateljskog, a čovjeka se promatra kao primatelja i davatelja vrijednosti.

KLJUČNE RIJEČI: *antropologija, odgoj, vrijednosti, individualizam, kolektizam*

UVOD

Antropologija i odgoj se međusobno odnose kao teorija i umijeće. Filozofska antropologija je najuže vezana uz ontologiju, ona propituje strukturu čovjeku navlastitog načina opstojnosti. No, osim veze unutarfilozofske provenijencije, govor o čovjeku nije potpun ukoliko se zanemari njegova usmjerenost prema budućem sebi. Iz refleksivne svijesti nastaje potreba izgradnje različitih strategija realiziranja autentičnosti egzistirajućeg individuum. Ukoliko individuumu pristupimo na način radikalnog individualizma, čovjek postaje biće osame, a čitav njegov egzistencijalni horizont sazdan je isključivo od zainteresiranog pogleda prema stvarnosti koja on jest i kojoj nitko drugi ne pripada. Ovakvom konceptu opstanka odgovara Nietzscheov filozofski nauk o nadčovjeku – biću koje nastaje iz identitetnog odnosa prema volji za moć. Takvo biće odgaja sebe samoga, nije u relaciji prema nikakvoj vrijednosti drugog bića.

Nadalje je uz antropologiju radikalnog individualizma, moguće usustaviti i antropologiju različitih figura – prvenstveno figura neprijatelja, odnosno prijatelja. Figure prate ljudski život na način izvanjskog i fatalističkog odgoja kojim se čovjek odgaja da kao horizont svoga bitka preuzme javno ili politički posredovanu stvarnost zasnovanu na

načelu reciprociteta među najrazličitijim oprekama. Ovakav koncept je bitno historičan i kao kriterij stanovitog odgajanja za život u zajednici nudi se instanca demokratskog uma. Ovaj um je sudbinski baš kao i njegovi prerogativi. Demokratski um određuje kanone suživota u zajednici jednakih (prijatelja).

Konačno, kao treću antropološko-odgojnu poziciju, moguće je postaviti antropologiju vrijednosti. Ova antropologija čovjeka ne ostavlja na raskrižju individualiteta, kolektiviteta i *fatuma*, nego ga dovodi u bitnu relaciju s vrijednostima – objektivnim i subjektivnim. Aksiologija i antropologija se, promatrane u sebi samima, pokazuju nedjelotvornima, ukoliko im ne odgovara adekvatan odgojni model zasnovan na načelu slobode, vrijednosti i kulture.

INDIVIDUALITET I NORMATIVNOST

Svaka antropologija, a potom i različite discipline iz nje proizašle, susreće se s metodologijskom nedorečenošću potrebe da se propitujuća stvarnost na sustavan način pita upravo o sebi samoj. Ova nedorečenost nije nedostatak antropologijskog govora, nego nužnost strukture razumijevanja onoga što čovjek jest. Nadalje je sasvim razvidno da se svaki antropologijski govor susreće s enigmom ljudskog bitka kao određenog načina postojanja u svijetu kao i s potrebom da se takav način prisutnosti učini manje enigmatičnim, egzistencijalno autentičnim, u sebi autonomnim i prema drugim ljudskim bićima susretljivim. U suprotnom će ljudsko postojanje biti, Nietzscheovim rječnikom rečeno, bivstvovanje u svijetu posve predano pravilnosti opstojnosti, a na štetu unutarnjeg ritma nepredvidivosti života. Egzistencijalna datost je nepredvidiva, slobodom prožeta, unutarnjim impulsom nošena i konceptualno nepokorena. Pojam o životu nije život, život pojma nije stvarnost koja odgovara stvarnosti realiteta egzistiranja. F. Nietzsche uvodi distinkciju između intuitivnog i umnog čovjeka.¹ Intuitivni čovjek je slabi čovjek jer se utiče moći privida, estetizaciji, unošenju ljepote tamo gdje je nema, a sve u funkcija zavaravanja s lijepim kako se nikada ne bi suočio s nepredvidivošću i neposrednošću života koji sebe sama stvara.² Umni se pak čovjek predaje iluziji pravilnosti, zakonitosti, jasnoći, odjelitosti. On umjesto estetizacije u svijet nepredvidivosti i sebestvaranja unosi spekulaciju. Analogno intuitivnom scenariju, spekulacija o životu nije život, baš kao što niti život spekulacije ne predstavlja plodno tlo za razumijevanje onoga što se krije pod koprenom pojma ili udivljenosti nad nedolazećom (nikada došlom) ljepotom. Konceptcija umnog i intuitivnog čovjeka vodi u smjeru odgajanja čovjeka za lijepo i istinito koje on sam nije, odnosno, čovjeka se stvara ili oblikuje normativnošću istine i kanonom ljepote koja je odvojiva od njega samoga.

¹ Usp. F. Nietzsche, *Volja za moć*, Mladost, Zagreb 1988., 450, str. 227.

² Metafizičnost stvaranja je usmjerena prema uzrokovanju bitka. É. Gilson smatra kako stvarati "znači proizvoditi cjelokupni bitak (*totius esse*), budući da se stvaralački akt odnosi najprije na *esse ens-a*, odnosno na ono što, u svemu što definicija

bića uključuje, čini od njega nešto što jest. Nema ničeg u konačnom biću što bi mu prethodilo, osim onoga što nije. Ali ono što nije, nije čak ni *ono što*; to nije ništa, to je ništavilo bivstvovanja" (É. Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, FTI, Zagreb 1995., str. 130).

Nadčovjek, naprotiv, prekida s kozmosom umnosti i intuicije, a samim time i s kozmosom čovjeka. Čovjek i nadčovjek nisu niti u kakvoj vezi. Prvi je biće morala i apsolutne istine, drugi je biće stvoreno voljom za moći. Čovjek je biće epistemološke dominacije transmudalne istine, drugi je nositelj perspektivizma. Naime, čovjeku bivstvovanja istina jest ono što ili bivstvuje ili iz strukture bivstvovanja proizlazi.³ Nadčovjeku istina nije govor bivstvovanja o svijetu, ne opstoji istina kao takva, nego sve ovisi o različitim perspektivama. A ako je tome tako, onda se istina kao perspektiva ne odvaja od volje za moći, one su upravo istost. Potraga za istinom je potraga za iluzijom pravilnosti, dok je perspektivizam produženje dijalektike volje za moć. Pluralitet perspektiva, a ne stalnost i ontološka stabilnost epistemološke dominacije, određuje sve što jest. Perspektivizam biće bivanja na stanovit način dovodi do bića koje sebe sama odgaja. Budući je tako, biću bivanja ne pripada izvanjski moral, osobito ne moral zabrana, imperativa i apela. Zabrana, imperativ i apel svjedoče o dihotomiji voljnog i razumskog, plemenitog i strasnog.⁴ Čovjek bivstvovanja iziskuje moral stada ili puta kojim on, ukoliko želi pripadati vrijednosti bivstvovanja, neizostavno mora kročiti. Nadčovjeku ne pripada nikakvo dijeljenje, struktura njegova bivanja je potpunoma integrirana – voljno, razumsko, plemenito i strasno tada bivaju istost. Čovjek izabire nešto, nadčovjek bira sebe i u tom smjeru djeluje; čovjeku pripadaju vrijednosti, nadčovjek je vrijednost sama. Naime, svrha ljudskog djelovanja se očituje u opiranju nemoći volje koja je bolesna, a ta bolest je "najstrašnija bolest koja je dosad bjesnila u čovjeku: i onaj tko još uzmaže čuti (ali danas se više nema uši za to) kako je u toj noći mučenja i besmisla odzvanjao krik ljubavi, krik najčežnutljivijeg ushićenja, izbavljenja u ljubavi, taj se okreće od toga, obuzet nepobjedivom grozom".⁵ Ta najstrašnija bolest ljudsku nespontanost, spontanost, strasnost i slobodu konceptualizira i egzistencijalno petrificira snagom utemeljenja u transmudalnoj zbilji. Ljudskoj slobodi je prišla omča nepoznatog, spekulacijom kreiranog i stoga obvezujućeg zahtjeva. Taj zahtjev je stalan, autoritativan i identitetan je, smatra Nietzsche, s kršćanskim poimanjem Boga. Pedagogija kršćanske milosti⁶ bi stoga trebala odgovarati pedagogiji otuđenja bivanja i njegovog svođenja na bivstvovanje, pedagogiji translokacije normativnog i, konačno, pedagogiji stvaranja poslušnog i od slobode udaljenog čovjeka. No da bi se shvatila sva težina Nietzscheovog prigovora kršćanskom moralu zabrana i straha od Božjeg autoriteta, dovoljno je u prosudbu uzeti sljedeći navod: "*Dobri ljudi nikad ne govore istinu*"; za duh znači bolest biti u toj mjeri dobar. Oni popuštaju, ti dobri, predaju se, njihovo srce progovara, njihov razlog sluša: ali onaj tko sluša, *ne čuje sebe sama*".⁷ Ako ovaj navod sagledamo u kontekstu Aristotelove teleologije

³ "Ontološki odnos od kojeg se čovjek sastoji čin je slobode, u tom smislu da spram bitka i istine može postojati samo stav pristanka ili odbacivanja, potvrde ili nijekanja, prijanjanja ili izdaje" (L. Pareyson, *Ontologija slobode*, Demetra, Zagreb 2005., str. 148).

⁴ S. Kierkegaard je, primjerice, čovjeka odredio kao sintezu. Objašnjenje je sljedeće: "Čovjek je duh. Ali što je duh? Duh je vlastito ja. Ali što je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema sebi, ili u odnosu to da se on odnosi na samoga sebe. Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza" (S.

Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Ideje, Beograd 1974., str. 11).

⁵ F. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, AGM, Zagreb 2004., str. 102.

⁶ Pedagogija kršćanske milosti polazi od metafizičkog nauka o osobi. Osobi tako neotuđivo pripada sposobnost ljubavi, dostojanstvo, unutarnje jedinstvo, društvenost itd. Usp. L. Clavell – M. de Laborda, *Metafisika*, USC, Roma 2006., str. 140-142.

⁷ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, VE, Zagreb 2009., str. 193.

gdje svrha stvari biva vrijednijom od stvari same, dolazimo do dihotomne stvarnosti u kojoj se svrha promatra kao instrument reduciranja zbilje egzistentnog subjekta. Dobar čovjek sluša drugoga, djeluje s osjećajem prema pretpostavljenom dobru drugoga i stoga sebe sama onespособljuje za istinsko slušanje – slušanje svoga jastva. Moral zabrana i moral autoriteta je, drugačije formulirano, moral života u zajednici jednakih. Osim toga, dolazimo do zaključka kako je autoritet moralnog dobra ujedno i autoritet istine; a onaj tko je moralno dobar, sluša druge, spoznaje drugog i dolazi u posjed drugačije istine o sebi – one da se istina egzistiranja ne nalazi u horizontu radikalnog individualizma, nego u svrsi individualne egzistencija. Ukoliko se čovjek, kao biće bivstvovanja, prema moralnoj normi postavi na ovaj način, tada i sama pedagogija milosti biva promatrana kao pedagogija smisla individualne egzistencije, slobode i istine, a ne kao pedagogija zabrana, apela i, posljedično, alijeniranja.

No, postavlja se pitanje, koliko je uopće ostvariv ideal individualne slobode ukoliko ne dođe do radikalnog reza s vlastitom poviješću potrage za drugačijim – slobode željnim –

modalitetom opstojnosti. Svaka refleksija o počecima vlastita postojanja opterećena je, u većoj ili manjoj mjeri, stanovitom nostalgijom za početkom. Nostalgija za početkom je nosivi element religijske svijesti, njome se ljudska datost ukorjenjuje u fundamentalni smisao božanskog uzrokovanja svega postojećeg. Čovjek tada misaono ne zahvaća samo enigmu vlastitog postojanja, nego se stavlja u prvorazredan odnos sučeljenosti prema svrsi cjelokupne stvarnosti. Prihvatanjem nostalgije, napušta se ekskluzivitet vlastitog postojanja, a jastvo se stavlja u relaciju spram Apsoluta, uzroka koji uzrokuje svu stvarnost, istinu i slobodu. Nostalgija za početkom je ujedno nostalgija za stvarateljskim činom uzrokovanja ili stvaranja svijeta, za autoritetom istine i za slobodom kojom čovjek izriče, na apsolutan način, svoj egzistencijalni pristanak uz Apsoluta.

Kada se Apsolut prereče religijskim govorom, dolazi se do Boga. Nietzsche drži da nije moguć suživot između nadčovjeka i Boga. Naime, dok je čovjek živ, živ je i Bog, no dok je živ Bog u bivanju je odsutan nadčovjek. Pedagogija radikalnog bivanja čovjeka dovodi do čina napuštanja nostalgije za početkom i s njome prateće egzistencijalne brige povijanja pred izvanjskim moralom zabrana. Taj čin prekida s božanskim autoritetom svijeta svoju kulminaciju doživljava upravo u mortifikaciji Božje stvarnosti.⁸ Smrću Boga mijenja se i način opstojnosti onoga bića koje se ukorjenjuje u njegovu smrt. To biće više nije biće predanosti i povjerenja u druge, odnosno to biće više nije biće dobrote – one dobrote koja mu uskraćuje istinit govor. Iz radikalnog individualizma proizlazi i isto takvo djelovanje. U radikalnom individualizmu – onome gdje je mortificirana relacija prema Apsolutu, kao i zainteresirani pogled prema drugim bićima – biće bivanja se odnosi isključivo prema sebi. Takvo biće je utemeljitelj, nositelj, konzument, kriterij, ali i sam sadržaj dobra i istine. Sve što jest stvara se iz unutarnje zakonitosti istosti s voljom za moć. J. Maritain, naprotiv, drži kako svaka volja teži prema objektivnom dobru. Razlog je sljedeći: "Čim počne djelovati, ona djeluje prema posljednjem cilju, a on može biti samo dobro koje ju posvema ispunja. A gdje je dakle to dobro ako ne u biću koje je po sebi beskraja punina Dobra?"⁹

Dobro o kojem Nietzsche govori je dobro za jednog; naprotiv, Dobro o kojem Maritain govori je dobro za svakoga. Ova dva dobra se međusobno isključuju – prvo dobro sebe

⁸ F. Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb 2003., 125, str. 108.

⁹ J. Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989., str. 79.

sama stvara, drugo Dobro stvara drugoga. Antropologija radikalnog individualizma odgaja čovjeka za posluš prema iracionalnom govoru svoga jastva, dok ga antropologija dobra za svakoga odgaja za život u zajednici, za prihvatanjem i podržavanjem aksioloških zakonitosti opstanka zajednice i, konačno, za biće koje će svoje jastvo ostvarivati u relaciji individuum – *communio*. Čovjeku individualnost pripada već samim fakticitetom njegova opstanka u svijetu, svijet mu je ujedno ambijentalnost i tuđost. Ambijentalnost ga ukorjenjuje u zakonitost društvenog, postaje mu medij susreta s drugim bićima. Tuđost svijeta mu, naprotiv, omeđuje granice njegove egzistencije – bez tuđosti svijeta, čovjek bi u svijetu bio jednostavno prisutan. Sartreovom egzistencijalnom mišlju rečeno, bez dijalektike poznatosti jastva i tuđosti svijeta, ne bi bio moguć pogled – ono što čovjeka dovodi do stida jer mu u egzistencijalni horizont uvodi drugo biće, drugu slobodu, odnosno drugog (ne) prijatelja kojemu je moguće prići odgajajući se za susret ili politizirajući prostor susreta.

DRUGI I FIGURA NEPRIJATELJA

U suvremenoj misli (ne)prijateljstvu se često pridaje politička konotacija.¹⁰ No zanimljiva je antropološka dimenzija takvog određenja (ne)prijateljstva. J. Derrida, na tragu Schmittove distinkcije između prijatelja i neprijatelja, razvija ideju kako je neprijatelj po svojem određenju 'javan' do te mjere da se često stvara "osjećaj da se sama sfera javnog pojavljuje s figurom neprijatelja".¹¹ Zašavši u javnu sferu,¹² neprijatelj nije protivnik, on se jednostavno promatra u opreci prijatelj-neprijatelj. Ovdje je ostavljena mogućnost postojanja privatnog neprijatelja, ali taj neprijatelj nema pravo javnosti, ne utječe na političke odnose i ne stvara političke strukture. Privatnog neprijatelja se može obuhvatiti evanđeoskim zahtjevom ljubavi,¹³ javnog nipošto. Prema osobnom ili privatnom neprijatelju čovjek uspostavlja emotivan odnos, najčešće je riječ o mržnji ili nekoj njenoj derivaciji, takav neprijatelj se, potom, može primjenom evanđeoskog zahtjeva, zavoljeti. Prema javnom neprijatelju to nije moguće, naime prema njemu se ne odnosimo osobno nego na razini kolektiviteta, zato je potrebna raciomorfna struktura identifikacije neprijatelja, a to se najučinkovitije ostvaruje putem opreka. Schmittovo određenje političkog preko opreke prijatelj-neprijatelj unutar kolektiviteta zasnovanog na jasnom razlikovanju prijatelja od neprijatelja pogoduje stvaranju ideje uništavanja neprijatelja, odnosno dovodi do izvjesne mogućnosti ulaska u rat s ciljem obrane od takvog neprijatelja. Derrida u određenju političkog putem figure neprijatelja, a ne prijatelja, vidi sljedeće: "Kada bismo htjeli izvesti politiku iz prijateljstva prije

¹⁰ Politično se u suvremenom smislu odvojilo od kreposnog i vrlina, stoga smo odlučili na primjeru figure neprijatelja propitati temelje suvremenih političkih odnosa u J. Derridinoj recepciji Schmittovog političkog nauka. Ovdje upućujemo na prikaz Aristotelove koncepcije ἀρίστη πολιτεία, gdje se u određenju građanskih političkih prava, a iz toga i određenju najboljeg političkog poretka, kao jedini kriterij uzima sposobnost stvaranja i djelovanja u skladu s vrlinama. Više o tome: Ž. Senković, "Aristotelova ἀρίστη πολιτεία", *Obnovljeni život*, 62 (2007), br. 1, str. 3-19.

¹¹ J. Derrida, "Politike prijateljstva", *Dubrovnik*, 14(2009), br. 3/4, str. 384.

¹² Kako je pitanje javne sfere prvorazredno političko pitanje, zanimljiva je rasprava o nudi modela tzv. modernizacije antičkog, osobito Aristotelovog shvaćanja prijateljstva putem problematizacije prava prijateljstva svjetskih građana u odnosu na prijateljstvo građana, koje je izuzetno aktualno u suvremenom svijetu izloženom globalizacijskom procesu. Više o tome: H. Ottmann, "Prijateljstvo građana", *Politička misao*, 47 (2010), br. 3., str. 80-90.

¹³ Usp. Lk 6, 27; Mt 5, 44.

negoli iz rata, trebalo bi se još sporazumjeti što znači "prijatelj". A značenje prijatelja određuje se samo u razlikovanju u kojemu se suprotstavljaju prijatelj i neprijatelj".¹⁴ Figura neprijatelja ne dozvoljava da se neprijatelj tumači bilo kakvim drugim ključem – religijskim, pedagoškim, ekonomskim itd. – on je jednostavno javni neprijatelj nekog određenog kolektiviteta. Kolektivitet se ne odnosi negativno prema nekom partikularnom području ljudskog života; takvo područje izriče svoju istinu po kojoj se opreka (ako uopće i postoji) prijatelj-neprijatelj, kada se prosuđuje s primjerice religijski uvjetovanom motivacijom, ne koristi u svrhu opravdavanja mogućeg ratnog sukoba. Mogućnost sukoba, naprotiv, raste u političkim zajednicama s jasno identificiranom oprekom prijatelj-neprijatelj. Političko se izvodi iz neprijatelja i mogućnosti rata. Kada bi se političko izvodilo iz figure prijatelja, u predloženoj misaonoj shemi ne bismo znali tko je prijatelj. Naprotiv, kada je riječ o figuri neprijatelja i prihvatanja mogućnosti rata, nastaje političko određenje tog kolektiviteta na temelju simetrične opreke prijatelj-neprijatelj, a ne temeljem neke unutarnje konzistencije neprijatelja. Tada su neprijatelji konkretizirani, ne radi se o mogućem neprijatelju; javni neprijatelj nije i ne smije biti fikcija, on je konkretiziran, jer da nije konkretiziran ne bi mogao stvoriti platformu za prihvatanje mogućnosti rata kao izvjesnosti – rat je također nešto konkretizirano i realno, odvija se najprije kao mogućnost, a potom i realnost u javnom.

Kako bilo, Derrida različite filozofije prijateljstva unutar grčko-rimskog misaonog svijeta povezuje zajedničkim nazivnikom – reciprocitet.¹⁵ Modelom reciprociteta takve filozofije razumijevaju najrazličitije opreke koje obilježavaju prijateljstvo,¹⁶ od opreke obiteljsko-političko, do opreke privatno-javno. Montaigne pak zadržava neke oblike i elemente klasične misli o prijateljstvu,¹⁷ ali u temelju više ne ostaje reciprocitet nego heterologija i asimetrija.¹⁸ No Montaignova asimetrija i heterologija, napominje Derrida, nije protupovijesna, u sebi sadrži element historičnosti, koji potpuno nedostaje kod, primjerice,

¹⁴ J. Derrida, "Politike prijateljstva", str. 397.

¹⁵ Derrida reciprocitet promatra na način simetrije koju naziva 'politikom bratimljenja', ujedno se pitajući kako "prekinuti s tom politikom bratimljenja koja prijatelja pretvara u istovrsnoga i odgovor pronalazi u načelu volivosti. Dajući prednost aktivnosti voljenja pred stanjem biti-voljen, volivost sadržava mogućnost disimetrizacije i infinitizacije prijateljske veze. Prijateljstvo je u činu, u aktivnom odnosu prema drugome i nema nužno za pretpostavku recipročnu uzajamnost. Ono je objavljeno samim činom njegova rođenja, spoznajom da se voli drugoga, prije nego on sam za to dozna. To ne znači da ne postoji nikakav uzajamnost, da se od drugoga ne dobiva nikakav odgovor, nego je riječ o drukčijoj vrsti uzajamnosti, koja ne podrazumijeva povratan aktivan odnos drugoga. On može postojati, ali onaj koji je voljen time ništa ne dobiva, ili barem ne dobiva toliko koliko svojom aktivnošću voljenja. Drugi će više dati ako dopusti da bude voljen" (D. Vuleva, "Logika i aporije političkoga – politički potencijal prijateljstva", *Politička misao*, 43 (2006), br. 3, str. 75).

¹⁶ Jedna od opreka, ali i, po Nietzscheovom mišljenju, trajna bit prijateljstva je da je ono zvjezdano, odnosno prijateljima predstoji udaljavanje, iz bliskosti nastaje lom gdje negdašnji prijatelji postaju stranci: "Mi smo dva broda od kojih svaki ima svoj cilj i svoju putanju; doduše, možemo se križati i zajedno svetkovati, kao što smo nekoć činili – i tad počivahu vrle lađe u jednoj luci i pod jednim suncem, da se moglo činiti kako su već na cilju te da su imale jedan cilj. Ali onda nas je svemoćna sila naše zadaće iznova razdvojila, na različita mora i u različita podneblja, i možda se nikad više nećemo vidjeti; doduše, možda se i vidimo, ali se ne prepoznamo: različita sunca i mora su nas izmijenila. To što jedan drugomu moramo postati stranci, zakon je iznad nas: upravo time moramo postati i dostojniji jedan drugoga" (F. Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb 2003., str. 141).

¹⁷ Usp. M. E. de Montaigne, *On Friendship*, Penguin Books, London 2004.

¹⁸ J. Derrida, "Politike prijateljstva", str. 404.

Nietzschea.¹⁹ Ovdje ostaje otvoreno pitanje koliko je na historičnost, egzemplarnost i političnost prijateljstva utjecao judeo-kršćanski misaoni ambijent, čak i u negativnoj formi, u otporu prema svakom obliku humane povijesnosti kod pristaša dogmatskog humanizma koji posebno apostrofiraju problem kako "misлити i živjeti blagu strogost prijateljstva kao iskustva stanovite neljudskosti, s onu ili ovu stranu odnošaja između ljudi i bogova"²⁰

Raspravu o različitim politikama prijateljstva Derrida zaključuje s referiranjem na demokratski um²¹ kojim će se pokušati uspostaviti ravnoteža između domokracijskog modela suživota po mjeri jednakosti, tj. jednakosti koja jest iskustvo života prijatelja. Imajući u vidu Derridino često ponavljanje, parafraziranje i kontekstualiziranje Aristotelu pripisane misli: "O prijatelji, nema prijatelja", iskustvo odsutnosti ili smrti prijatelja ima nemjerljiv utjecaj na određenje biti prijateljstva, ono je, naime, nestalno, bilo da je podložno gubitku članova koji prijateljuju bilo da je pak podložno prestanku samog prijateljstva. U prvom slučaju ostaje prijateljstvo samo, putem usamljenosti zbog odsutnosti drugoga, dok, u drugom slučaju, ostaju članovi sami, usamljeni, međusobno nepovezani. Usamljenosti predstoji opreka mogućnosti identifikacije na privatnoj ili javnoj osnovi – stvaranje prijatelja, čak i u nemogućoj situaciji, kada je riječ o privatnoj ili osobnoj sferi, ljubljenja neprijatelja, kao i, kada je riječ o javnoj sferi ljudskog života, određenju neprijatelja. Čim se odredi neprijatelj, samim time se određuje i prijatelj koji, sukladno oprekama, nije neprijatelj. Derrida snagu i značaj neprijateljstva vidi u zahtjevu same dijalektičke metode i definicijskog određenja prijateljstva putem protuslovnog člana. Naime, prijatelj bez neprijatelja ne bi mogao imati određenu specifičnu razliku – *differentia specifica*. Kako je Aristotelovo etičko određenje prijateljstva inkompatibilno političkom određenju prijateljstva putem opreke prijatelj- neprijatelj, Derrida se upušta u analizu Aristotelove filozofije prijateljstva. Postavlja se pitanje *telosa* takvog prijateljstva, odnosno njegove nedostižnosti; naime je li istinsko, pravo ili savršeno prijateljstvo nedostižno u smislu zahtjeva ili smisla prema kojemu se teži ili je pak nedostižno u sebi jer se nedostižnost može promatrati "polazeći od određenog mišljenja drugosti koje pravo ili savršeno prijateljstvo čini nedostižnim ne samo u smislu *telosa*, koji se može shvatiti, nego nedostižnim stoga što je neshvatljivo u samoj svojoj biti, i prema tomu, u svome *telosu*".²² Nedostižnost razumski zahvaćenog *telosa* prijateljstva jamac je stvarnosti i životnosti samog prijateljstva jer takvo prijateljstvo ima cilj ili smisao koji jest nedostižan ali i motivirajući; naprotiv, nedostižnost u smislu neshvatljivosti biti prijateljstva ili odsutnosti racionalnog i inteligibilnog *telosa* prijateljstva ujedno progovara o nemogućnosti prijateljstva jer prijateljstvo tada, jednostavno, nije pozitivna stvarnost, ono je potpuno prožeto kontradikcijom. Ovako impostirana rasprava o smislu prijateljstva još uvijek se zadržava u granicama Aristotelove filozofske refleksije o prijateljstvu kada je primjerice riječ o nemogućnosti uspostavljanja prijateljstva između čovjeka i Boga, naime, nije moguće pronaći mjeru proporcionalnog između Boga, kao

¹⁹ Nedostatak historičnosti kod Nietzschea u izravnoj je vezi s njegovim zalaganjem o nemogućnosti ikakvog racionalnog uporišta moralnom, štoviše: "Nietzsche je točno vidio da nije moguće racionalno utemeljenje morala i da smo bačeni natrag na svoje htijenje. Ali iz toga je stvorio novu metafiziku, kao da se jedino što bi sada ostajalo sastoji u tome da volja može biti usmjerena na samu sebe, a to znači na svoje povećanje: volja za moć, i ona bi sada trebala biti

izvor novih vrijednosti" (E. Tugendhat, *Predavanja o etici*, Jesenski i Turk, Zagreb 2003., str. 188).

²⁰ J. Derrida, "Politike prijateljstva", str. 404-405.

²¹ Demokratskom umu, osobito u novovjekovnoj misli nakon Kanta, stoji trajni izazov prevladavanja pitanja strukturalnog demokratskog deficita. Više o tome: D. Rodin, "Demokracija nije ni vladavina naroda niti vladanje narodom?", *Politička misao*, 43 (2006), br. 3, str. 3-18.

²² J. Derrida, "Politike prijateljstva", str. 387.

Mišljenje mišljenja, i prijateljstva koje je mišljenje drugog. *Telos* proporcionalnosti je ujedno i odgojni model zajednice. Proporcionalnost zahtjeva divinizaciju i deifikaciju ljudskog, ali i redukciju božanskog na ljudsko, odnosno umjesto postavljene opreke prijatelj-neprijatelj, kao granice dviju stvarnosti, inaugurirala bi se opreka unutar jednoga, odnosno umjesto principa nekontradikcije zavladao bi carstvo kontradiktornog. Upravo uvođenje opreka od prijatelj-neprijatelj do opreke privatno-javno čini otklon od Aristotelove filozofije prijateljstva, i odnosa prijateljstva i političkog u užem i širem smislu riječi, prema političkom redefiniranju prijateljstva putem dijalektike ili dijakritike figure neprijatelja. U konačnici, Derrida, što je posebno simptomatično, čitavo etičko i antropološko bogatstvo realnosti različitih struktura različitih oblika prijateljstava svodi na raspravu jezičnih problema i načina ili modela upotrebe različitih pojmova. Tako on vidi sljedeće: "Čitav Aristotelov govor o *philia* jest govor o jeziku, o riječi *philia*, njezinim uporabama, njezinim kontekstima, njezinoj upravljanoj višesmislenosti, njezinim legitimnim ili pogrešnim prijevodima".²³

ČOVJEK ODGOJITELJ I ODGOJENIK

Antropologija individualiteta čovjeka otuđuje od aksiologije drugoga ('ja' je vrijednost, drugi to nisu), izvlašćuje ga iz socijalnog konteksta (najčešće figurom neprijatelja). Antropologija prijateljstva u političkom kontekstu nekritički operacionalizira s pojmovima proporcionalnosti i različitim figurama – primjerice figurom neprijatelja. Radikalni individualizam kreira sliku čovjeka kao onog bića koje sebe sama stvara, dok figure (ne) prijatelja, temeljem kriterija proporcionalnosti, od čovjeka stvara biće koje je sebi samome nedostižno. Navedenim određenjima zbilje egzistentnog subjekta, moguće je suprotstaviti antropologiju vrijednosti Pavla Vuk-Pavlovića. Čovjek je naime biće odgoja,²⁴ a kako je odgoj stvaralačka aktivnost, tome činu mogu pristupiti svi, ali to nipošto ne znači da su svi sposobni biti odgojitelji. Kriterij kojim se prosuđuje kvaliteta odgojitelja određen je snagom moralnosti i slobode. Samo slobodan, moralan i za vrijednosti sućutan odgojitelj u stanju je nadići ekskluzivitet kulture, kao i antropološki individualizam. Odgojenik je biće pogođeno vrijednosnim doživljajem i stoga se, antropološko i aksiološki fundiran odgoj može označiti kao stanovito prenošenje kulture modalitetom odgojenikovog vrijednosnog buđenja.²⁵

Odgoj je proces egzistencijalne relacije²⁶ među subjektima i kao takav se ne može, smatra Vuk-Pavlović, odvijati bez stalnog usmjeravanja na vrednote. Kako govor vrednota pretpostavlja slobodu bez koje one same bivaju neprepoznate, razumljivo je da se odgojni proces ne odvija automatizmom, nego pretpostavlja obazrivost koju Vuk-Pavlović naziva odgojiteljskom obazrivošću. No postavlja se pitanje ishodišta i svrhe zahtjeva za odgojnom obazrivošću kojom se čovjek-odgojenik poima kao biće slobode sposobno za urastanje u svijet vrijednosti. Odgovor je jednoznačno jasan: čovjek je polazište i svrha odgojnog procesa, a čovjek je "uistinu čovjek samo toliko, koliko je nositelj snažnih i uspješnih

²³ J. Derrida, "Politike prijateljstva", str. 389-390.

²⁴ U određenju ljudskog bitka pod vidom odgoja želi se apostrofirati kako je čovjek biće vrijednosti i biće budućnosti jer mu se, upravo odgojem, uprisutnjuje ono što još nije, ali pristankom ljudske slobode može biti. Usp. J. Marinković, *Ogledi iz filozofije odgoja*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1996., str. 22.

²⁵ Usp. P. Barišić, *Pavao Vuk-Pavlović – život i djelo*, str. 157-158.

²⁶ Ukoliko se odgoj shvati kao povlašteno mjesto egzistencijalne relacije, onda se, upravo odgojem, promoviraju vrijednosti, osobnost, samosvjesnost, mišljenje i vjerovanje svih sudionika odgojnog procesa. Usp. I. Zagorac, "Filozofija odgoja Pavao Vuk-Pavlovića", *Metodički ogledi*, 2(2001), str. 131.

impulsa i energija za prenošenje i rasuđivanje visokih i najviših vrednota u životu".²⁷ Jednoznačnost odgovora nas, sasvim je razvidno, vodi pred vrata egzistencijalnog uvjetovanja kojim čovjek biva polazištem propitivanja vrijednosti, dok potom sama vrijednost određuje i kvalitetu ljudskog u čovjeku. Čovjek se stoga odgaja kulturom i kao takav ulaže napore oko opstanka i razvoja kulture budući mu opravo ona, posredujući mu aksiološke datosti, omogućuje autentični način opstanka. Vuk-Pavlović uočava da se u kulturi očituje suprotstavljenost dviju tendencija: tendencija promoviranja i oživotvorenja individualizma ili, s druge strane, kolektivismizma.²⁸ Individualizam se temelji na konceptu slobode, dok se kolektivismizam temelji na konceptu jednakosti.²⁹

Odgoj u kulturi autentičnog načina opstanka ima nezamjenjivu ulogu jer njegova svrha nije da "volju pitomčevu lomi i krši, da jedno lice dobije prevlast i moć nad drugim, nego mu je namjera, da u ljubavi i njenom snagom pitomcu prema rođenoj mu nadarenosti i sklonosti pomogne dići duševno njegovo blago na svjetlo dana".³⁰ Odgoj je dakle vezan uz ljubav, a ljubav u sebi sadrži potencijal budućega na način da se ono dogođeno učini sredstvom onog događajućeg.³¹ Buduće se u odgoju razotkriva putem dvostruke svrhe: svrha 'pitomca' se očituje oživotvorenjem egzistencijalnih vrijednosti, do se svrha odgojiteljevog rada očituje upravo u tendenciji da, činom oživotvorenja vrijednosti, sam 'pitomac' jednom postane odgajatelj. Ovime se odgoj pokazuje kao istinsko egzistencijalno umijeće kojim se ukida podijeljena stvarnost jer je svaki odgojitelj jednom bio odgojenik, baš kao što će svaki istinski odgojenik jednom biti odgojitelj. Radikalni individualizam i kolektivismizam onemogućavaju odgoj u ljubavi jer kao svrhu ne postavljaju razvoj pojedinca i njegove slobode, nego ga dovede ili u konflikt prema konstruiranoj stvarnosti (drugi kao neprijatelj) ili u podložništvo prema moći kolektiva. Odgoj prema budućem *telosu* razvija individualne slobode pronalazeći ih u kulturi kao stanovitoj kolekciji vrijednosti otvorenog tipa, što ujedno rezultira, kad odgojenik jednom postane odgajatelj, da se i sama kultura, kao datost objektivne vrijednosti, razvije s realizacijom odgojem realizirane osobe – kultura kao datost unutarnje ili osobne vrijednosti.

ZAKLJUČAK

Odnos između filozofske antropologije i odgoja nije natjecateljske naravi nego predstavlja prvorazredno ostvarenje načela povezanosti mišljenja i djelovanja. Antropološki koncepti u sebi sadrže odgojne strukture jer govor o čovjeku nikada nije lišen normativnog

²⁷ P. Vuk-Pavlović, *Ličnost i odgoj*, Tipografija, Zagreb 1932., str. 22.

²⁸ M. Brida navodi kako se niti u individualizmu niti u kolektivismu nema slobodnog čovjeka. U individualizmu se veliča autonomija slobode kao autonomija moći nad drugima, kao prevlast moćne, silovite, konfliktna individualne slobode. U kolektivismu naprotiv izražena je tendencija porobljavanja čovjeka, što se ponajbolje očituje u totalitarnim sustavima. Usp. M. Brida, *Pavao Vuk-Pavlović: čovjek i djelo*, str. 106-111.

²⁹ Zanimljiv je podatak da je Vuk-Pavlović imao istinsko egzistencijalno iskustvo s duhom

kolektivismizma koji je postavio zahtjev da svi budu jednaki. Ta 'jednakost' se očitovala 1947. god. kada je održao posljednje predavanje na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Naime, Vuk-Pavlović je predavao o Plotinu, a ne o Marxu i Lenjinu, što je bio dovoljan razlog da dođe u sukob s tadašnjom vlasti, promotoricom kolektivističkog duha.

³⁰ P. Vuk-Pavlović, *Filozofija odgoja*, str. 65.

³¹ Ljudski život je mjesto ostvarivanja budućih vrijednosti, put očovječenja je put slobode i oblikovanja vlastitog života u skladu s nadolazećim vrijednostima. Usp. P. Vuk-Pavlović, *Vrednota u svijetu*, HFD, Zagreb 2007., str. 35.

kriterija, u smislu da bi čovjek bio već realizirana stvarnost bez mogućnosti daljnjeg očovječenja. Neosporno je da postoje različiti pogledi na čovjeka, no također je neosporno da antropologija iskazuje temeljnu nemoć ukoliko se svede samo na razinu odjelitog govora. Upravo se odgojnim procesom ideji antropologije omogućava egzistencijalna datost. Pojam o životu čovjeka tada biva životom čovjeka.

Nietzscheova slika čovjeka prožeta je tenzijom između čovjeka koji jest, potpuno onemoćao pred zahtjevima transmudalne provenijencije, i nadčovjeka koji tek mora biti, potpunoma osnažen tzv. "evanđeljem budućnosti" destruirane istine i inaugurirane volje za moći. Nadčovjek nema nikakvih (nad)antropoloških temelja, on nastaje iz volje za moći, njome se odgaja i biva to što ona jest. Čovjek je, naprotiv, čedo kozmosa intuicije i umnosti, njemu odgovara ideal odgoja za estetsko i konceptualno. Zanimljivo je da se u koordinatama umnosti i intuicije razvija pedagogija otuđenja čovjeka od slobode i njegovog primicanja dobroti. Po ovoj antropološkoj osnovi, dobar čovjek umanjuje istinu jer ga dobrota usmjerava prema drugima, a istina prema sebi. Kada ovakvoj ideji antropologije priđe odgojni koncept, uočava se monumentalnost strukture radikalnog individualizma.

Nasuprot Nietzscheovoj slici čovjeka i nadčovjeka, moguće je postaviti ideju političkog (ne)prijateljstva koju je razvio J. Derrida. Zanimljivo je da u figuri prijatelja, odnosno neprijatelja, perzistira ideja antropologije, ali i odgoja. Naime, prijatelj je onaj čija je egzistencija strukturirana kao i naša, dok je neprijatelj biće drugačije egzistencijalne strukture. No da bi figura opstojala nužno je čovjeka odgojiti u duhu kolektiviteta. Tada se ujedno u strukturu ljudske konkretne prakse, koja je po definiciji individualna, unosi element kontradiktornosti. Ovdje je uočljiv modalitet povratnog utjecaja odgojnog koncepta na antropološki. Antropologijom vrijednosti izbjegavaju se napetosti između ideje individualizma i kolektivism, osobnog i socijalnog, prijateljskog i neprijateljskog. Čovjeka se, kao što je to pokazao P. Vuk-Pavlović, tada smješta u kulturu, ali ga se njome ne zatvara. On je osoba, odgojenik i odgajatelj, odnosno čovjek je primatelj i davatelj vrijednosti. Upravo u ovom potonjem modelu do izražaja dolazi struktura komplementarnosti antropološkog i odgojnog.

THE IDEA OF ANTHROPOLOGY AND THE REALITY OF EDUCATION

SUMMARY

The authors deal with three different philosophic ideas about the human being and three different models of education. The first model is the model of radical individualism which does not recognize any value of other human being (F. Nietzsche). That being educates himself/herself necessarily. The second model is a model of different figures of a friend and an enemy (J. Derrida). The education in the function of the publicly or politically mediated reality corresponds to this model. At last, the third model is the model of the anthropology of values (P. Vuk-Pavlović). The authors show that in this last model we can see the mixture of the anthropological and educational area. With this model we can avoid the tensions between the idea of individualism and collectivism, personal and social, friendly and hostile, and a human being is observed as the receiver and the giver of values.

KEYWORDS: *anthropology, education, values, individualism, collectivism.*